Остоја Ђукић
Горан Стојановић

Филозофија морала
(Хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима)

ФИЛОЗОФИЈА МОРАЛА

хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима

Приредили:
Проф. др Остоја Ђукић
мр Горан Стојановић
www.etika.rs.ba

Рецензенти:
Проф. др Иван Коларић
Проф. др Миодраг Ромић

Коректура:
Проф. др Љубомир Милутиновић

Технички уредници:
мр Горан Стојановић
Јован Кузмић

Издавач:
Филозофски факултет,
Универзитета у Бањој Луци

За издавача:
Проф. др Драго Бранковић

Штампа:
Графомарк, Лакташи

Тираж:
150

ISBN:
978-99955-59-46-5

Бања Лука, 2014.

Приредили:
Проф. др Остоја Ђукић
мр Горан Стојановић

ФИЛОЗОФИЈА МОРАЛА

хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима

Бања Лука, 2014.

САДРЖАЈ

РИЈЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА xi
РИЈЕЧ РЕЦЕЗЕНАТА xxix

I. ПРЕДМЕТ, ОСНОВНИ ПОЈМОВИ И ПРОБЛЕМИ

1. Миленко Перовић
ПОЈАМ И ПРЕДМЕТ ЕТИКЕ 37
2. Бернард Вилијамс
СОКРАТОВО ПИТАЊЕ 49
3. С. Пејаковић/ В. Оташевић
ДОБРО, ЗЛО И ЕТИКА 62
4. Адам Нинковић
АКСИОЛОГИЈА 70
5. Ненад Сузић
МЕТОДИКА ВАСПИТНОГ РАДА У ОБЛАСТИ ЕТИКЕ И МОРАЛА 77
6. Патрик Пхаро
ПОДРУЧЈЕ СОЦИОЛОГИЈЕ МОРАЛА 86
7. Миленко Перовић
ТРЕБАЊЕ КАО МОРАЛНО-ЕТИЧКИ ПРИНЦИП 91
8. Миленко Перовић
ПОЈАМ САВЈЕСТИ 104
9. Кирил Темпков
ВРЕДНОСТИ 116
10. Милан Кангрга
ПОЈАМ ВРЛИНЕ (КРЕПОСТИ) 119
11. Јован Марић
ЛИЧНОСТ И НОРМАТИВНА ЕТИКА 126
12. Ерих Фром
ОБЈЕКТИ ЉУБАВИ 139
13. Маријан Ципра
О СЛОБОДИ И НЕСЛОБОДИ ВОЉЕ 155

14. Виктор Франкл
НЕЧУЈАН ВАПАЈ ЗА СМИСЛОМ 171
15. Бранислав Петронијевић
О ВРИЈЕДНОСТИ ЖИВОТА И МОГУЋНОСТИ СРЕЋЕ 184
16. Кирил Темков
МОРАЛ ПО СВОМ ИЗБОРУ 190
17. Отфрид Хефе
УМИЈЕЋЕ ЖИВЉЕЊА 194

II. МОРАЛ–ОБИЧАЈ И ЕТИЧКА УЧЕЊА КРОЗ ИСТОРИЈУ

18. Мери Мицлеј
ПОРЕКЛО ЕТИКЕ 205
19. Џорџ Силбербауер
ЕТИКА У ДРУШТВИМА МАЛОГ ОБИМА 214
20. Остоја Ђукић
ЕТИЧКЕ И ЊИМА СРОДНЕ НОРМЕ И ПРАВИЛА ДРЕВНОГ СУМЕРА 228
21. Остоја Ђукић
МОРАЛ И ОБИЧАЈИ У ВАВИЛОНИЈИ 234
22. Остоја Ђукић
ОБИЧАЈИ, ЕТИЧКЕ НОРМЕ И ПРАВИЛА У СТАРОМ ЕГИПТУ 239
23 .Остоја Ђукић
ПЕРСИЈСКА (ИРАНСКА) ЕТИКА 249
24. Пурусотама Билимориа
ИНДИЈСКА ЕТИКА 257
25. Падмасири де Силва
БУДИСТИЧКА ЕТИКА 270
26. Чед Хенсен
КЛАСИЧНА КИНЕСКА ЕТИКА 279
27. Остоја Ђукић
ЈАПАНСКА ЕТИКА И ТРАДИЦИЈА 292
28. Остоја Ђукић
МОРАЛНО - ЕТИЧКА УЧЕЊА ЦИВИЛИЗАЦИЈА ДРЕВНЕ АМЕРИКЕ 309
29. Остоја Ђукић
ОБИЧАЈИ И ТРАДИЦИЈА ПЛЕМЕНСКИХ ЗАЈЕДНИЦА АФРИКЕ 318
30. Менахем Келнер
ЈЕВРЕЈСКА ЕТИКА 326
31. Кристофер Роу
ЕТИКА У АНТИЧКОЈ ГРЧКОЈ 333
32. Азим Нанци
ИСЛАМСКА ЕТИКА 343
33. Остоја Ђукић
ТУРСКА РАТНИЧКА И МОРАЛНО-ЕТИЧКА ПОИМАЊА И ПОНАШАЊА 353
34. Остоја Ђукић
ОБИЧАЈНО-МОРАЛНА, ВЈЕРСКА И СЛИЧНА СХВАТАЊА АЛБАНАЦА 367
35. Роналд Престон
ХРИСЋАНСКА ЕТИКА 375
36. Џон Холдејн
СРЕДЊОВЕКОВНА И РЕНЕСАНСНА ЕТИКА 389

37. Остоја Ђукић
ФИЛОЗОФСКО-МОРАЛНИ ТЕМЕЉИ ТРАДИЦИЈЕ У ВИЗАНТИЈИ....400
38. Остоја Ђукић
ОСНОВНИ ЕТИЧКИ И СЛИЧНИ ПОГЛЕДИ И СХВАТАЊА У РУСИЈИ....408
39. Иван Коларић
АГАПИЗАМ САВЕ НЕМАЊИЋА....413
40. Видимир Вељковић
ОБЛИЦИ СРПСКЕ МОРАЛНОСТИ....423
41. Ј. Б. Шневинд
МОДЕРНА МОРАЛНА ФИЛОСОФИЈА....427
42. Н. Цекић/ В. Цветковић
САВРЕМЕНА ЕТИКА И ПОЛИТИЧКА ФИЛОЗОФИЈА....437

III. ОСНОВЕ НОРМАТИВНО ЕТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ

43. Горан Стојановић
МОРАЛНОСТ МИСТИКА....447
44. Славица Јука
ПРЕДФИЛОЗОФСКА ЕТИКА....455
45. Милош Ђурић
СОКРАТ ПРЕД АТИНСКИМ СУДОМ, У ТАМНИЦИ И ПРЕД СМРЋУ....459
46. Вуко Павићевић
ПЛАТОНОВА ЕТИКА ХАРМОНИЈЕ....472
47. Аластер Мекинтајер
АРИСТОТЕЛОВА *ЕТИКА*....478
48. Епикур
ОСНОВНЕ МИСЛИ....496
49. Епикет
ПРИРУЧНИК ЕПИКЕТОВ....499
50. Фридрих Јодл
СПИНОЗА....511
51. Ристо Тубић
МАКИЈАВЕЛИ - ЧОВЈЕК КОЈИ ЈЕ ОКУСИО СА ДРВЕТА ПОЗНАЊА....522
52. Ристо Тубић
ИСТОРИЈСКИ ПОГЛЕД НА БРИТАНСКУ МОРАЛНУ ФИЛОЗОФИЈУ....540
53. Алекса Буха
СМИСАО КАНТОВОГ МОРАЛНОГ КРИТИЦИЗМА....563
54. Милан Кангрга
НОВОКАНТОВСКА ЕТИКА....577
55. Алекса Буха
МОРАЛНА ПРОБЛЕМАТИКА У ХЕГЕЛОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ....582
56. Милан Кангрга
МАРКСИЗАМ И ЕТИКА....601
57. Вуко Павићевић
НИЧЕОВ ИМОРАЛИЗАМ....611
58. Горан Стојановић
ПЕРСОНАЛИСТИЧКА ЕТИКА МАКСА ШЕЛЕРА....619
59. Вуко Павићевић
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ....625

60. Мартин Хајдегер
ПИСМО О ХУМАНИЗМУ 651
61. Ричард Берстин
ОД РАДИКАЛНОГ ЗЛА ДО БАНАЛНОСТИ ЗЛА 678
62. Зоран Арсовић
ФИЛОЗОФСКИ ЗНАЧАЈ ЛЕВИНАСОВЕ ЕТИЧКЕ АВАНТУРЕ 690
63. Фридрих Јодл
УТИЛИТАРИЗАМ 702
64. Ђорђе Павићевић
ЈАВНИ УМ КАО ПОЛИТИЧКИ ИДЕАЛ: СХВАТАЊЕ ЏОНА РОЛСА 721

IV. МЕТАЕТИЧКО УЧЕЊЕ

65. Иван Чехок
МЕТАЕТИКА 739
66. Светозар Стојановић
РЕАЛИЗАМ GEORGEA MOOREA 744
67. Лудвиг Витгенштајн
ПРЕДАВАЊА О ЕТИЦИ 757
68. Чарлс Стивенсон
ПРИРОДА ЕТИЧКОГ РАЗИЛАЖЕЊА 762
69. Александар Добријевић
КА АДЕКВАТНОЈ ЕТИЧКОЈ ТЕОРИЈИ 768
70. Ненад Цекић
СЕРЛОВО ИЗВОЂЕЊЕ „ТРЕБА“ ИЗ „ЈЕСТЕ“ 781

V. ПРОБЛЕМИ ПРИМИЈЕЊЕНЕ ЕТИКЕ

71. Валентин Позаић
МЕДИЦИНСКА ЕТИКА 793
72. Анте Човић
НОВИ ПУТОВИ МЕДИЦИНСКЕ ЕТИКЕ 797
73- Јован Марић
ЕТИЧКИ ПРОБЛЕМИ У ПСИХИЈАТРИЈИ 807
74. Дон Маркиз
ПОНОВНО ИСПИТИВАЊЕ АБОРТУСА 809
75. Грегори Пенс
КЛОНИРАЊЕ 828
76. Карел Турза
ЕУТАНАЗИЈА 839
77. Питер Сингер
ОДУЗИМАЊЕ ЖИВОТА: ЖИВОТИЊЕ 843
78. Роберт Елиот
ЕТИКА ЗАШТИТЕ ОКОЛИНЕ 857
79. Игор Приморац
ЈЕ ЛИ ПРОСТИТУЦИЈА МОРАЛНА 865
80. Игор Приморац
ШТА НИЈЕ У РЕДУ СА ХОМОСЕКСУАЛНИМ СЕКСОМ? 879

82. Иван Мацан
СОЦИЈАЛНА ЕТИКА 885
83. Бернард Р. Боксил
ЈЕДНАКОСТ ДИСКРИМИНАЦИЈА И ПРОТЕКЦИЈА 902
84. Џин Гримшоу
ИДЕЈА ЖЕНСКЕ ЕТИКЕ 910
85. Чедомир Чупић
МОРАЛНА АУТОНОМИЈА И ХЕТЕРОНОМИЈА У ПОЛИТИЦИ 918
86. Чедомир Чупић
НЕМОРАЛНА ПОЛИТИКА И НЕМОРАЛНОСТ У ПОЛИТИЦИ 923
87. Каи Ниелсен
НЕМА ДИЛЕМЕ ПРЉАВИХ РУКУ 930
88. Остоја Ђукић
ЕТИКА У МЕДИЈИМА 942
89. Остоја Ђукић
ПРОФЕСИОНАЛНА ЕТИКА У СОЦИЈАЛНОМ РАДУ 951
90. Јово Радош
ЕТИЧКЕ ДИМЕНЗИЈЕ СПОРТА 962
91. Мишел Армини
ПАТОЛОГИЈЕ СПОРТА: »ДОПИНГ« 964
92. Јован Бабић
ПОСАО И МОРАЛ 969
93. Нејџел Доувер
СВЕТСКО СИРОМАШТВО 978
94. Џеф Мек Мејхен
РАТ И МИР 987
95. Мирослав Јевтовић
ПОЛИЦИЈСКА ЕТИКА КАО ТЕОРИЈСКО-САЗНАЈНА ДИСЦИПЛИНА 998
96. Борислав Гроздић
ОФИЦИРСКИ ПОЗИВ КАО ПРОФЕСИЈА 1005
97. Игор Приморац
О НЕКИМ АРГУМЕНТИМА ПРОТИВ СМРТНЕ КАЗНЕ 1012
98. Игор Приморац
ПАТРИОТИЗАМ И МОРАЛ 1024
99. Дебра Џонсон
ХАКОВАЊЕ И ХАКЕРСКА ЕТИКА 1038
100. Колекција
ДЕКЛАРАЦИЈЕ, КОДЕКСИ И ЗАКЛЕТВЕ ЧАСТИ 1045

ИЗВОРИ И НАПОМЕНЕ 1071
БИБЛИОГРАФИЈА МОРАЛНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ 1143

РИЈЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА

Како треба живјети и шта највише вредновати у животу? Да ли то треба да буде љепота, љубав, врлина, знање или срећа? Уколико је то срећа, да ли је то једино наша срећа или срећа свих? Да ли је дозвољено лагати и бити непоштен у добре сврхе? Како оправдати експлоатацију богатих земаља кад већина становника наше планете живи у сиромаштву? Да ли је могуће оправдати одлазак у рат у којем гине невино цивилно становништво? Колико је погрешно извршити еутаназију, клонирати или абортирати људско биће? Јесмо ли уопште одговорни будућим генерацијама, према животињама и према планети на којој живимо? Све су ово етичка питања која се могу сумирати у једно основно питање: „Шта је добро?", односно: „Шта је морално исправно?". Оваква питања, која су стални пратиоц људскога рода не чине етику затвореном и мртвом дисциплином, већ напротив, са многострукошћу различитих одговора она је данас најдискутованија област филозофије. Етичка теорија није једнозначна и не одговра на питање доброг избора једним и конкретним одговором који захтијева пракса. Озбиљне су разлике у ставу између етичара о предмету њиховог истраживања. Не можемо баш рећи: колико етичара толико имамо и различитих дефиниција етике; али у сваком случају колико етичких праваца, толико имамо потпуно различитих одређења етике. Човјеково упитно биће дјелања она оставља загонетно отвореним и неријешеним питањем, управо због плуралитета различитих одговора. Овим не значи да етика губи своју сврху, већ превасходно означава сложеност проблема и могућност која се ставља пред човјека – критички рафинирање властитог система вриједности те одговорније и боље живљење.

Грана лингвистике која нас подучава о настанку и развоју облика и значења ријечи показује да наша ријеч етика долази од грчке ријечи *ἦθος*. Гдје се *ή* (ета) изговара као дуго е *ēthos* у старогрчком, а у транслацији новогрчког језика изговара се као и односно *ithos*. Погрешно ју је преводити са обичај или морал, јер би исправније значење било карактер. Код старих трагичара овај термин је означавао битопе, навикнутост бића на своју животну усредину: завичај, боравиште, стајалиште, пашњак. Она настаје малом измјеном ријечи *ἔθος,* која почиње са *έ* (епсилон) изговарајући се са кратко е *ethos,* и која се може преводити као навада или обичај. Цицерон је први термин превео са латинским *mos*, док је други правилно превести са *consuetudo*. Наше ријечи етика и морал иако по своме поријеклу долазе из два различита језика, грчког и латинског, и терминолошки слиједе као превод једна из друге не би требале појмовно да се изједначавају јер нису једнозначни појмови. Бити етичан није исто што и бити моралан. Етичаност изражава истински добро по себи, шта треба да буде у дјелању; морално је израз општеприхваћеног друштвеног добра, како се добро схвата, што је добро по одређеној групи, у одређеном историјском контексту. Етика је филозофска дисциплина о моралу, она је теорија морала. Док је сам морал стварна друштвено-психолошка чињеница вриједносног критеријума који се примјењује у пракси. Морал означава скуп свих моралних норми једнога друштва, а

етичност морала своди под моралне законе оправдавајући или поништавајући га. Хегел с правом Сократа назива изумитељем етике, зато што се Сократ за оцјену доброг не ослања на општеприхваћене норме друштва, него се обраћа своме унутрашњем демону.

Сваки човјек има лаичко, преднаучно–колоквијано разумијевање предмета етике. При помену ријечи етика и морал одмах нам на памет падају термини добро-зло, праведно-неправедно, врлина-порок, хуманост, казна, савјест, одговорност, вијерности, издаја, храброст, мудрост, праштање. Морал је толико саставни дио свакодневног живота да га крајње интуитивно схватамо, али због тога тешко проучавамо. Већ се у етимологији термина етике назначио предмет њеног истраживања. *Етика је филозофска дисциплина, која се бави слободним индивидуалним људским дјелањем.* Овом најкраћом дефиницијом она се ограђује и задобија аутономију у односу на друге филозофске дисциплине које се баве дјеловањем (правним, политичким, економским или обичајним дјелањем), и свих осталих наука које истражују морал, истичући слободу као своју претпоставку. Моралном осудом или заслугом можемо да оцјењујемо само оне поступке који су резултат слободне воље, а никако додађаје који су каузалном нуждом унапријед одређени. Морално оцјењивати, такође не можмо оне поступке који су ствар жеље или замисли, већ само оне које су остварено дјелање. Заснована на слободи, морална одговорност је практична а не теоријска ствар. Етика је тако аутономна филозофска дисциплина коју није могуће извести из биологије, психологије или социологије, као нити из религије, а истовремено је различита од осталих филозофских дисциплина с тим што се може објаснити само властитим теоријама. Суштинска разлика етике од других наука и неких филозофских дисциплина је у томе што нас остале дисциплине нагоне на разматрање онога што јесте, док етику једино и превасходно занима оно што треба да буде. Дакле, етика неће да објасни појаву само знања ради већ жели да поправи, побољша и промијени. Она тражи најбољи могући живот, учи нас исправном одлучивању, она је животна мудрост, животна филозофија, упута за срећу – мјесто гдје филозофске апстрактне и спекулативне идеје постају водитељице живота. Чак и ум који примарно треба да нас тјера на спознају истине, у етици се налази под утицајем воље, постајући практичним умом који остварује. Она није „знање ради самога знања" већ знање ради праксе, ради дјелања. Чак и када Сократ каже „врлина је знање", он мисли на φρόνησις (разборитост), на знање добра и зла које је само дјеловање. Аристотел ју назива „филозофијом људских ствари", то јесте праксом.

Етика се током историје истраживања свога предмета подијелила на четири дисциплине: нормативна етика, метаетика, дескриптивна етика и примијењена или практична етика. **Нормативна етика** је најразвијенија, и историјски најтрајнија област етике, па је зато и најчешће подразумијевана област приликом помена термин етика или филозофија морала. Нормативна етичка теорија је филозофски аргумент о моралном дјеловању, који има своје (1) извођење, односно логичко оправдање дјеловања и (2) закључак у конкретном моралном резоновању. Нормативна етичка теорија објашњава, оправдава и нормира идеално морално дјеловање. У зависности од тога како одговара на своје главно питање: „На чему треба бити базирано морално дјеловање?", да ли је то најбоља врста живота, карактер особе, правила и дужности, намјера и посљедица дјелања или вриједности појединца–друштва, правимо и класификацију нормативно етичких теорија. Од неколицине теорија најзначајније су три. Аретичка етика, названа још и телеолошком, почива на питању: „Какав треба да будем?" Циљ јој је развити врлине а сузбити мане дјелатника. Скоро сва етика до Канта је аретичка етика. Са Кантом на сцену

као парадигматична наступа деонтолошка етика која питање шта је морално поставља у овом облику: „Шта треба да чиним?". Она почива на принципима слободе, дужности, одговорности и рационалности. Као трећа, најзначајнија нормативно етичка теорија најбоље представљена утилитаристичком варијантом Џона Стјуарта Мила, појављује се консеквенцијализам. Све три ове нормативне теорије нису толико различите у своме закључку, колико у извођењу и полазишту одређења критеријума моралности. Тако се аретичка етика базира на дјелатнику, деонтолошка на самоме дјелу, а консеквенцијалистичка на посљедицама дјеловања као полазној основи одређења доброг дјеловања. У наставку нашег кратког увођења у етику приказаћемо четири дисциплине етике, онако како нам се јављају историјски, почевши од нормативне.

Посматрајући друштвено понашање животиња, можемо пронаћи еволуцијску претечу људске моралности. Паралеле са људским моралним кодексом у животињском свијету су очигледне. Свака група животиња захтијева одређену кохезивну хијерархију и начиње одношења који су понекад супротни са личним, а у интересу другог припадника групе, некад и до те мјере да се и властити живот доводи у опасност. Познато је да вукови доносе дијелове хране остатку чопора који није био у лову; да делфини спашавају, не само своју, већ и друге врсте укључујући и човјека од дављења износећи га на површину воде, или од напада морских грабежљиваца; мужјаци бабуна често својим животом штите чопор, чувајући позадину приликом повлачења у нападу грабежљиваца; чимпанзе невербалним гестом тражења добијају харану од посједника. Еволутивна биологија објашњава нам да оваква врста алтруизма само подсјећа на људски морал, и не би требала да се изједначава са њим, пошто је условљена генетском сродношћу и инстинктивном жељом за преживљавањем. Код животиња, када није у питању сроднички алтруизам, онда је на сцени алтруизам реципрочности. Шимпанза ће покупити паразите другој шимпанзи све док ова касније реципрочно враћа исту услугу. Кршење узајамног самопомагања у животињским заједницама се препознаје, и према њима се понаша непријатељски и са љутњом, често екскомуницирајући кривца из заједнице.

Док животиње, и то искључиво високо интелигентне, имају једино коријене морала, људска бића морал имају као централни елеменат суштине свога бића. Дакле, морални феномен настаје и постоји једино у људској врсти. Етика као рефлексија о морално добром и лошем долази знатно касније од појаве морала као друштвено-психолошког феномена. У свим старим цивилизацијама настанак и оправдање моралности се објашњава путем мита. У Вавилонији бог сунца Шамаш предаје Хамурабију кодекс исправног дјелања. Старозавјетни текст прве Мојсијеве књиге *Постанка* објашњава разговор на планини Синај између Бога и Мојсија, те предају Десет божијих заповјести. Платон нам у дијалогу *Протагора* објашњава старо грчко схватање по којем Зевс, сажаљева човјекову неспособност за преживљавање у односу на друге звјери, човјеку даје морални осјећај за добро, правду и закон који му омогућава да преживи у кооперацији са другима, формирајући велике заједнице. Утемељивањем моралног закона у божанској ријечи, он добија легитимитет и кредибилитет, а свештеницима као њиховим тумачима и чуварима највећу друштвену моћ и поштовање. Религијски оправдање етике толико је опште и најчешће познато човјеку који се не бави науком и филозофијом, да се често и погрешно етика не сматра засебним дијелом филозофског истраживања, него дијелом теологије.

Одвајање етике од митског објашњења први пут се на Западу дешава са старим Грцима. Хеленску етику дијелимо на два периода. Дофилозофску, односно досократску

етику, која је конкретна, без основне и систематички излагане идеје, без одређене сврхе. Изражена у књижевним дјелима, илустрована митовима и кратким изрекама. И филозофску етику, која почиње са антрополошком фазом филозофије, критикујући предрасуде традиције и религије, тражећи логички изведено, свеобухватно и систематички сређено учење. Овај пројекат толико је био развијен да с пуним правом можемо рећи да нема значајнијег етичког правца који на неки начин није био назначен код Хелена. Али не само у етици, него уопштено културолошки гледано, Хелени су западном човјеку оно што су за Хелене били олимпијски богови. Сва значајније епохе европске цивилизације (просветитељство, схоластика, хуманизам, ренесанса и класицизам) покушавају рехабилитовати изворни грчки дух. Дугујемо им идеју учености, науку, владавину закона, умјетничку освјешћеност од плеса до трагедије, схватање значаја вриједности истине, доброте, љепоте и праведности.

Увиђајући недостатак предсократовских филозофа, искључиво бављење питањима природе и суштине универзума, запостављајући скоро у потпуности питања о човјеку, софисти су започели антрополошки период филозофије. Протагора ће човјека прогласити за мјеру свих ствари, оних које јесу да јесу и оних које нису да нису. Друштвено то би значило да човјек своје одлуке не треба доносити у односу на стабилну и непромјењив природу ствари (phisis), већ у односу на конвенционална правила свога друштва (nomos). Грци су имали релативно миран живот, што им је омогућавало несметану трговину са бројним различитим народима и културама. Херодот, биљежећи бројне такве сусрете, наводи примјер перзијског краља Дариуса I. Краљ је једном приликом сазвао неколико Грка испред себе питајући их колико би им требао платити да поједу тијела својих мртвих очева. Они су то одбили учинити за било коју новчану цијену. Онда је сазвао једну групу Индијаца који по обичају једу своје мртве родитеље и запитао их за цијену по којој би они покопали остатке својих вољених. На то су се они наљутили и згрозили чак и на помен тако варварског чина. Херодот тако закључује да је сваком народу његов обичај најважнији и да универзална моралност не постоји. Протагора, инспирисан Херодотовим показивањем да се одређен став у једној заједници може сматрати светим а у другој крајње погрешним, изјављује да ми као мислиоци немамо начина да оцијенимо која је заједница у праву а која није. Тразимах надопуњава да се у таквој ситуацији правда и добро могу схватити једино као воља јачег – што је став који касније настављају и заступају Николо Макијавели и Фридрих Ниче. Управо је овакав одговор највише засметао Сократу, започињући сукоб релативизма/субјективизма или апсолутизма/објективизма вриједности, који је и данас отворено и живо дебатовано подручје. Наравно, почетком деветнаестог вијека и развојем етнологије и антропологије, примјера Херодотовог типа у утврђивању субјективизма вриједносних разлика, није оскудјевало. Али се ипак може видјети, ма колико се они разликовали у своме схватању, да су одређене вриједности попут поштовања старих, ненападања и неубијања ближњих, унивезрална. Ово, дакако, не значи да је нешто универзално прихваћено самим тим и исправно. Овим илуструјемо разлику између етичког и научног истраживања моралности. Ма колико наука утврдила да различита друштва имају различите вриједносне системе, оно што етику занима није њихов конкретан и фактички опис, већ универзално требање дјеловања. Поред питања објективности/ субјективности односно апсолутности/ релативности морала, софистима дугујемо још два перниална метаетичка питања: „Како је уопште могуће морално знање?" и: „Зашто треба да будемо морални?"

Сократ се, кроз перо Платона, противи митолошком ставу трагичара и субјективистичком ставу софиста. Пишући у *Етифрону* о побожности, он закључује да добро није оно што богови воле, пошто би онда добро било арбитрарно и зависно од емоције бога, или би зависило од бога до бога у политеистичком појимању духовности. Већ нас је давно прије Ксенофан подучио да се богови, поред својих антропоморфних карактеристика, не могу узети као егземпларима моралног, јер својим чиновима изражавају управо његову супротност. Ако се тактички покушава одговорити да су богови само добро, онда се признаје, да ипак доброта постоји одвојена. Без одвојеног стандарда није смислено рећи Бог је добро, јер се тиме Бог оправдава Богом. Наредни одговор који најчешће слиједи, када се прихвати одвојеност доброте од Бога, је тај да је једино Бог који може да нам обзнани добро својом објавом. Заборављајући напоменути да се они који ту објаву примају или интерпретирају неће увијек сложити једнозначно око тога шта је добро а шта лоше. Односно, да је појединцу и заједници у таквој ситуацији потпуно исто створити морални договор без икакве помоћи религије. Наравно, све религије нам одговарају на питање како треба живјети и зашто бити моралан. Па су са разлогом, и напоменом да њихов одговор није једини и није добар у извођењу иако јесте јак у резултату, саставни дио нашег етичког проучавања.

Чак и суочен са смрћу, Сократ не жели прибјећи релативистичкој етици. Сократ ће у *Критону* на његов наговор и потплаћивање стражара да пусте Сократа да бјежи из Атине, јер је неправедно оптужен и једино што би било праведно је да бјежи, дати објективно етичко објашњење исправног моралног дјеловања у тако тешкој ситуацији. Он напомиње да се при одлучивању треба држати рационалног, а не емотивног и субјективно варљивог просуђивања; да је потребно да сваки појединац мисли само за себе, не питајући се за мишљење већине људи, јер су она најчешће погрешна; једино што човјек треба да се пита, јесте да ли је нешто заиста исправно или погрешно, а не шта ће му се десити или шта ће о њему мислити други људи. Ерго, бјежећи из државе Сократ би погазио своје лично учење, изразио непоштовање према држави чије је законе и сам стварао и осрамотио би и повриједио тако своју родбину, пријатеље и ученике. У *Горгији* Сократ даље наставља побијати релативизам софиста, показујући да се задовољство и бол не могу узети као објективни стандарди мјере исправног од погрешног, пошто никад не постоје одвојено једно од другога, док са добром и злом то није случај. У Платоновом круцијалном и најпознатијем дјелу *Држава*, Сократ питање исправног живота изједначава са природом праведног живота. Нападајући класична схватања праведности, у жељи да сложен проблем учини саговорницима ближим, Сократ у расправу уводи државну праведност на којој би се суштина правде лакше расправила и уочила. Саговорници се слажу да у праведном друштву влада хармонија између различитих друштвених слојева, тако да свако ради оно што му је по природи посао. Аналогно томе праведно, то јесте исправно, води свој живот онај човјек који има одговарајући баланс између рационалног, вољног и пожудног дјела душе. Платон онда улази у детаљну расправу и објашњава како сва бића, нама видљивог увијек промјенљивог и различитог свијета, партиципирају у интелигибилним формама које су непромјенљиве и савршене. Најузвишенија од свих форми Платоновог идеалног битка, чија спознаја захтијева интелектуално ригорозни и аскетски начин живота, и која за оне који је знају увијек резултира добрим дјеловање, јесте идеја Добра. Лоша дјела нису намјерна, она долазе из не знања бољег, из не знања идеје Добара. Што наравно за

Платона, што ће касније и истаћи у *Законима,* не значи да преступника треба ослободити одговорности, већ примјерно казнити за његове преступе.

Енциклопедијски и природњачки настројеном Аристотелу је сметао идеалистички став његовога ментора. Као што је то учинио за многе друге дисциплине, и у етици нам Аристотел нуди критику основних концепција његове савремености, вокабулар, основне проблеме и њихово теоријско објашњење. *Никомахова етика* је прва сисмтематска студија моралности на Западу и класичан незаобилазан узор цјелокупној каснијој аретичкој етици са питањем: „Какав човјек треба да буде?". Аристотел одбија прихватити да постоје форме одвојене од стварности, у којој учествују као што то чине Платонове идеје. Форме се комбинују са материјом у формирању бића, тако да имамо различита и многа добра, а не једно Добро. Истражујући добра за човјека, Аристотел показује да је пратећи његову суштину, рационални дио душе који једино човјек посједује, добар живот није у задовољству, богатству или части, већ једино у срећи оствареној врлином. Главни аргумент лако је уочити, врлина не долази природно, она треба да се учи. У остатаку књиге Аристотел раздваја врлине на интелектуалне, које укључују рационални дио душе, и моралне које укључују ирационални дио душе и које децидно објашњава. Пошто је стицање врлине друштвено условљено, Аристотел са разлогом потенцира на правом пријатељству које није базирано на задовољству, користи већ на контемплирању истине. Сам контемплативни живот није довољан, потребно је посједовати истрајност и врлину, односно практичну мудрост да би се живјело срећно. Аристотел дефинише срећу као рационално живљење у складу са врлином. Ово учење касније названо еудајмонизам, биће основа најзначајнијег средњовијековног филозофа Томе Аквинског. У савременој филозофији оно је рехабилитовано, од стране филозофа који дужност или корисност не виде као еквивалентну рефлексију богатства моралног искуства човјека, али не под еудајмонистичким именом.

Након смрти Александра Македонског, неколицина генерала почела се борити за дијелове његовог царства. Филозофија се примарно оријентише на практичан живот појединца у политички нестабилном и мултикултурном друштву. Епикур, повлачећи се из учествовања у јавној сфери у свој Врт, подучава по узору на Аристипа, да у животу треба тежити миру и срећи која долази из једноставних тјелесних и интелектуалних задовољстава. Овакво учење, названо психолошки хедонизам, у задовољству види врховно добро. Разликујући се од Аристипа, који увијек бира ближа и интензивнија задовољства, Епикур захтијева атаракисју која долази бирањем умјерених и природних задовољстава која су трајнија. Интензивана задовољства обично захтијевају патњу при остваривању или при њиховом испуњењу за себе, колико и за наше ближње. Желећи показати како је човјек слободан у одлучивању Епикур, пратећи Демокритову атомистичку филозофију, објашњава како ни атоми нису апсолутно детерминисани већ имају одређену деклинацију при свом кретању дајући, значајнију расправу појму слободе. Инсистирајући да је добро уживање а зло бол, те да добрим дјеловањем треба максимизирати прво а минимизирати друго, Епикур артикулише прву значајнију консеквенцијалистичку етику коју ће у савремености узорном сматрати утилитаристи Џерами Бентам и Џон Стјуарт Мил. Супротно атомистима и Епикуру, стојик Зенон цјелокупан космос види као органско јединство бића чија је форма и сврха одређена Богом као рационалним принципом. Схватање рационалног принципа омогућава нам да живимо у хармонији са космосом не додирнути пролазним патњама свијета. Епикет, најпознатији филозоф касног стоицизма,

захтијева од појединца да буде самодовољан, подређујући дисциплином вољу своме разуму. Пошто нисмо у могућности да контролишемо космички ток ствари и властиту смрт, треба да промјенимо свој став према њима и да се старамо о стварима које су по природи у нашој моћи. Човјек треба да живи, не по варљивим и никад задовољеним задовољствима, већ по стабилним правилима у којима се препознаје дужност појединачног живота према цјелини друштва. Епикет је, наглашавајући аутономију воље и важности моралног правила, далека претеча Канта.

Устоличењем хришћанства као званичне религије Римскога царства, маркантно се промијенила етичка визура. Почевши са Светим Петром који подучава Христову љубав према Богу, етика наставља потрагу за „добрим животом" као што су то Грци радили, али сада једино у контексту и у односу на Бога. Хришћанска доктирна, узимајући од стојика идеју разума и од неоплатоноваца настанак различитих слојева свијета из јединственог божанског принципа, у први план је истакла идеју спасења, слободну вољу и личну одговорност за властита дјела. Свети Августин је први велики хришћански етичар. Он разликује два облика друштвеног уређења: Божанску и Људску државу. Божанска држава је једина која ће да опстане и која нуди истински срећан живот. Њени становници су добри људи и добри анђели који уживају вјечни мир. Све врлине које нам преносе Грци немају смисла уколико нису у служби вјере, наде и љубави. Поред љубави према Богу, Августин као још један фактор вредновања поступка истиче унутрашњу намјеру. Многи каснији етички мислиоци преузимају од њега интернализам. Други велики хришћански етичар доминикански свештеник образован у Кологену у Паризу, је Тома Аквински. Падајући под утицај новооткривених превода Аристотелових текстова пристиглих из исламског свијета, Аквински помјера фокус хришћанске теологије са неоплатонизма на аристотелијанство. Филозофија тиме добија нешто већи статус од чисте слушкиње теологији. Њен предмет је истраживање природе одвојене, али не и ривалски супротне од откривења теологије. Аквински преузима све елементе Аристотелове етике: свако дјело има сврху; крајња сврха која је довољна по себи је срећа; слободна воља избором тражи одговарајућа средства за постизање крајње сврхе; најбоље средство постизања овог циља је развијање моралног карактера. Али као и Аквински, Августин сматра да се крајња сврха не може остварити у овом животу и никако без вјере, наде и љубави, којима уживамо присуство и љепоту Бога. Политичке турбуленције четрнаестог вијека, омогућиле су Доминиканским ривалима Фрањевцима, поготово Дјуну Скоту и Вилијаму Окаму, да иступе у први план. Августинов интелектуализам по којем је воља слободна у избору добра, условљена знањем добра, сада се одбија. Морална питања се не рјешавају разумом већ вјером. Мада се очувава и подстиче натурална теологија која, за разлику од теологије објаве, жели Бога спознати искључиво кроз његову креацију – природу. Одвајањем политичке власти од сакралне и ограничавањем само на секуалрне изворе, истицање индивидуалне аутономије у моралним и политичким питањима наговјестили су хуманистичку етику модерног доба које је услиједило.

Етика модерне филозофије, иако се генерално није противила постојању Бога, потрудила се удаљити од религије и оностраног свијета спасења као мотива за морално понашање. Етика више нема сврху да нас научи љубави према Богу. Она треба да покаже човјеку како најбоље живјети у овостраном и реалном свијету, схватаном једино уз помоћ емпиријски верификоване науке. Чак и ако би прихватили постојање Бога који је творац нашег свијета и морала, њега никада нећемо моћи узети за предмет нашег истраживања.

Већ је теологија објашњавањем природе првобитног гријеха помјерила фокус етике са Бога на људску природу. Модерна идеју људске природе преузима као природну и објективну без референсања на Бога. Томас Хобс је први филозоф који почиње овај обрат. Живећи у периоду друштвених немира, инвазије Шпанске армаде и Енглеског цивилног рата, и под утицајем еуклидске геометрије и научне методологије он полази од премиса научних сазнања свијета и људске природе, те логички аргументовано у закључивању изводи етичку теорију. У природном стању гдје човјек не посједује резултате кооперативног живота сви су релативно једнаки. Човјек је по природи егоистично, мотивисан једино личним интересима самоочувања, али и рационално биће. У жељи да се оствари и што дуже очува властити самоинтерес који је угрожен од несигурности и нестабилности природног стања, људи пристају на узајамно ограничавање слободе и стварају прву државу. Хобс је промијенио разлог моралног дјеловања са средњовијековне жеље за спасењем и вјечним животом у избјегавање друштвене осуде и казне суверена. Онога тренутка када сваки појединац заједнице да свој пристанак и начини друштвени уговор, појављује се морални ауторитет чије поштовање и послушност представља добро, а одбијање испуњења лоше дјело. Суверен законима омогућава коопетативност и друштвену кохезију задовољавајући потребе својих чланова. Дејвид Хјум такође под утицајем научне методологије, за разлику од Хобаса, неће првобитно стање видјети конфликтно и песимистички. Људи су по природи емпатични према другима, а не вукови својим ближњим. Човјек по природи није рационални егоиста, већ рационални сентименталиста. Хјум показује да је извор нашег дјелања не разум, не вјера, нити ауторитет суверена, већ осјећање емпатичности, које човјек према другима посједује природно, започињући једну од најзначајних расправа у модерној етици. Теорија друштвеног уговора у двадесетом вијеку рехабилитована је мисаоним експериментом Џона Ролса.

Директни противник Хјуму, филозоф који читав живот проводи у Кенигзбергу под утицајем убрзаног развоја науке и лутеранске религиозности је Иманеул Кант. У својој књиги *Заснивање метафизике морала* (1785) он директно напада Хјума, приговором да су управо осјећања препрека схватању добра, и да етику треба базирати у потпуности на разуму. Када морално осуђујемо или хвалимо дјело, потребно је консултовати рационалне принципе који су априорни. Дејла која су у складу са разумом треба да се изврше без обзира на посљедице. Њихову обавезност Кант изражава у облику императива – наредбе разума. Хипотетички императив показује како је потребно бирати средства у остваривању одређеног циља. Категорички императив уређује дјеловање универзално без обзира о каквом се циљу говори. Општепознате су двије формулације категоричког императива, формулација универзализације и формулација сврхе по себи. Кант је по утицају своје деонтолошке етике засигурно најзначајнији етичар послије Аристотела.

Књигом *Увод у начела морала и законодавства,* објављеном 1789. године Џерами Бентам је поставио темеље најраширенијој нормативно етичкој теорији, која је своје мјесто поред филозофије нашла у економији и политици – утилитаризму. Људи су за Бентама по природи рационални хедонисти који се у одлучивању руководе избором задовољства а избјагавањем бола. Друштвена санкција је та која неће дозволити индивидуални хедонизам, већ универзални хедонизам, доприносећи општем задовољству свих. Да би унаприједио човјеков живот и друштвено стање, Бентам нам при доношењу исправне одлуке нуди математичку формулу која се састоји од седам елемената: интезитета, трајања, извјесности, близине, плодности и чистоће задовољства. Оно што појединцу предстоји

крајње је једнставно мјерење сваких од ових елемената у алтернативи одлучивања. Касније историја утилитаризма, иако оштро критикује, наставља побољшавати Бентамову полазну основу. Већ ће 1859. године књигом *Утилитаризам* Џон Стјуарт Мил увести разликовање између квалитативног и квантитативног хедонизма, односно, разлику између виших и нижих задовољстава. Нижа задовољства су она, која поред човјека могу да доживе и животиње, као што су уживања у храни, пићу и сексуалности. Виша задовољства може да ужива једино човјек, зато што она захтијевају посједовање интелекта. Пошто су виша задовољства значајнија за човјека од нижих, то ће и општа срећа изазвана њима бити већа и само дјело мотивисано њима исправније. Хобс, Хум, Кант, Бентам и Мил нису једини модерни филозофи који су својим радовима допринијели развоју модерне етике. Али су они засугурно најзначајнији по своме утицају на развој савремене етичке теорије.

Етика двадесетог вијека толико је разграната и развијена да је број књига, чланака и аутора далеко већи унутар само једног вијека, него у читавој њеној историји до двадесетог вијека. Можемо идентификовати, увелико преплетене и укратко објаснити, осам мисаоних праваца савремене етичке теорије. Прва и засигурно најоригиналнија, која своје коријене налази у деветнаестом а пуни замах у двадесетом вијеку, је позиција **вриједносног реализма** или позиција аксиолошки изграђиване етике. Аксиологија је данас филозофска дисциплина која садржи сва суштинска знања о вриједностима: поријеклу, структури, класификацији, систему, хијерархији, односу вриједности и стварности, врједновање вриједности, повезаности вриједности са потребама, циљевима и средствима. Спада у фундаменталне филозофске дисциплине и посебно је повезана са етиком и естетиком које се данас сматрају њеним дијеловима. Поред моралних и умјетничких постоје и друге вриједности које аксиологију везују са такозваним посебним наукама, првенствено хуманистичким, од којих она користи различита сазнања с циљем утврђивања суштине вриједности уопште. Аксиологија нас учи да моралне вриједности због своје претензије ка универзалности иако се она различито тумачила, узимамо као друштвено релевантније и примарније у односу на друге вриједности које свој значај добијају с обзиром на субјективну заинтересованост. Правне, политичке, економске, вриједности укуса и религијске вриједности своју вриједност или невриједност добијају у зависности од степена субјективне заинтересованости за њихов садржај. Уколико дође до сукоба различитих вриједности, без обзира на околности, примат у одлучивању би увијек заузеле моралне вриједности. Моралност никада неће да одговори на питање: „Шта ја желим да буде?", већ „Шта треба да буде?". Под утицајем Ничеовог захтјева за „превредновањем свих вриједности", инсистирања Хермана Лоцеа да је предмет науке стварност а филозофије вриједност, филозофије неокантоваца Вилхема Винделбанда и Хајнриха Рикерта стварају своју етику феноменолози Макс Шелер и Николај Хартман. Шелер своју етику назива материјалиним априоризмом, односно емотивним интуиционизмом. Насупрот новокантовцима према којима вриједности важе путем човјека, Шелер вриједности види објективно постојаним не зависно од човјека. Човјек их не измишља већ затиче као готове и открива. На пољу етике Шелерова је заслуга што даје примат емоцијама и гради материјално вриједносну етику насупрот Кантовом формализму. Емоције су основа, а не интелект у односа према другом човјеку, свијету и Богу. Шелер разликује чулне, тјелесне, животне и духовне емоције. Она су интенционлна и откривају сферу вриједности на непосредан и крајње евидентан начин. Емотивно откриће вриједносна битка заједно са учењем о личности чини основу материјално вриједносне

етике. Вриједности су ту априорни садржаји емоција. Његову етику називамо још и персоналистичком етиком јер основу моралности проналази у зрелој личности која влада нижим и има аутономију у односу на више слојеве. Николај Хартман признаје Ничеу увиђање плуралитета вриједности а Шелеру проналажењу јединства у том плуралитету, приступа изградњи етике која за свој предмет има требање моралних вриједности. Вриједност је идеално, што се хвали у дјелу и објекту, разумијева се релацијски у односу на човјека, али не у смислу потреба. Управо ради релацијске природе виједности, релативизам јесте најраширенije, али и погрешно аксиолошко учење. Преузимајући од Шелера скалу вриједности у којој нема невриједности, већ само однос између вриједности и вриједности које су у степенастом низу, Хартман уводи појам вриједносне јачине као битног фактора одлучивања. Вриједносна јачина је обрнуто пропорционална вриједносној висини – више вриједности су слабије а ниже су јаче. Зато је огрешење о ниже вриједности тежи преступ па се скоро увијек и правно санкционише, али је са друге стране испуњење виших у моралном смислу далеко значајније. Добар морални избор би се тако састојао у могућности која неће повриједити ниже, а испуниће више вриједности. За Хартмана вриједности се могу остварити једино кроз врлину. Фундаменталне вриједности налазе се у свим моралним вриједностима као суштина добра, и састоји се од племенитости, обиља и чистоће. Прва носи знак античког, друга хришћанског а трећа модерног доба. За разлику од апстрактних фундаменталних вриједности, специфичне моралне вриједности су вриједности конкретног људског понашања, врлине, које Хартман дијели на три групе како су нам историјски долазиле на увид. У прву групу спадају вриједности антике које се могу груписати око централне врлине праведности. У другу и вишу по висини спада хришћанска љубав. А у трећу групу коју није лако изложити а ни именовати, Хартман назива љубављу према најдаљем. Овакву ширину вриједносног царства Хартман жели, по узору на природне науке уредити законима, наглашавајући да нема општеважећег закона већ да се они морају груписати. У прву групу спадају закони слојева и фундирања. У другу закони супротности и односа комплементарности. И у трећу, закони висине, поредка и јачине вриједности. Ови закони вриједности нису истовјетни али су у вези са онтолошким слојевима. Другим ријечима, вриједносни закон је спецификација општег онтолошког закона слојева примијењеног на моралност. И код Шелера као и код Хартмана, увиђамо двије карактеристичне особине које дефинишу читав покрет вриједносног реализма. Расвјетљавање спознатљиве и реалне суштине вриједности као основе етике, те анализа емоција као медијума вриједности.

Други правац савремене етичке теорије за централну тему етике узима **однос према Другоме**, чији зачетак можемо наћи већ у Хегеловом односу господара и роба. Пошто је стварност другог та која условљава нашу стварност, ова ће теорија као и предходна заговарати објективност етичке одговорности, али ће се разликовати од ње у томе што се неће базирати на објективним вриједностима, већ на изворном односу којим се конституише себство заједно са искуством другога. Ово мишљење најбоље је представљено филозофијом Мартина Бубера и Емануела Левинаса. Левинасову филозофију обично називамо етиком иако она то у класичном смислу није. Његова филозофија није чак ни метафизика или, како је он зове, онтологија у традиционалном смислу. Како је Левинас описује ради се о *етици као првој филозофији*, која је феноменолошка дескрипција интерсубјективне релације, позива и одговора на Другог, који иде иза Хајдегерове онтологије у однос лицем у лице који нас призива у присуство. Дакле, филозофија не би

требала почињати од битка или суштине или Бога, већ од интерсубјективне релације коју Левинас полази феноменолошки истражити кроз три теме: трансцеденцију, егзитенцију и Другог. Централна идеја Левинасовог мишљења јесте сусрет лицем у лице са Другим. Други је примарно искуство, оно што нас позива у присуство, онај дио битка који није сводљив на објекат, трансцедентно, бесконачна Другост. У овом сусрету други захтјева одговорност и праведност, прије наше слободе, избора, истине и самог постојања. Због тога Левинас тражи да филозофија од љубави према мудрости постане мудрост љубави. Други увјек остаје странац. Биће које се увјек схвата као „долажење у присутност" постајати јесте увјек изазвано и омогућено другим који му тако стоји приоран. Сусрет са другим је као сусрет са вјечношћу, он је с ону страну искуства, синтеза сепства и другога није могућа ни у каквој тоталности. Други условљава искуство, самосвијест и интелционалност. Левинас ће користити различите метафоре да би експлицирао и нагласио ову битност другога. У *Вријеме и друго* (1947) користи физичку бол, смрт, еротску љубав. У *Тоталитету и бесконачности* (1961) ставиће под лупу идеју тоталитета која од Хеглеа доминира европским мишљењем. У *Другачије од Бивства* (1974) то чини на прихватању, не само своје, већ и одговорности за туђе поступке. Слично размишља Мартин Бубер у својој књизи *Ја и Ти* (1922) објашњавајући да постоје двије врсте односа између себства и другога. Први је однос Ја–оно, у којем се себство не даје у потпуности, већ другога користимо инструментално, бивајући од њега изоловани и дистанцирани. Други, рећи и једини аутентичан однос је Ја–ти однос у којем себе дајемо у потпуности схватајући партикуларност другог и пуштајући догађај да се деси. Док за Левинаса апсолутна трансцеденталност другог онемогућава реципрочност, за Бубера оба могу подједнако учествовати у односу.

Трећа струја савремене етичке теорије која своје коријене налази код Кјеркегора и Ничеа називамо **егзистенцијалистичком етиком**, најбоље је представљена у дјелима Жан Пол Сартра. Сартр у ценатар етике ставља питање слободе и покушава показати како онтолошка чињеница слободе легетимише слободу као вриједност. У *Бићу и ништавилу* (1943) он доказује како апсолутно ништа не може утицати на људску свијест како би она одлучила нешто детерминистички. Човјек је слободно биће, и да би живио аутентично треба да прихвати своју слободу и одговорност коју она носи. Касније у *Егзистенцијализам је хуманизам* (1945) покушава дати друштвенију ноту овој одредници ставом да је слобода од свега највећа вриједност, јер једино тада човјек може бити човјек и дјеловати по себи. У друштвеном смислу слобода значи користити другога као циљ и средство, истовремено и исто онолико колико он користи нас. Четврта струја савременог етичког мишљења, по којој су постали свјетски познати и филозофи наших простора, је **марксистичка етика**. Да ли је капитализам моралан? Какав је однос између облика производње и моралности? Какав треба бити комунистички морал? Михајло Марковић, Гајо Петровић, Вуко Павићевић, Милан Кангрга, поред Јиригена Хабермаса, Луја Алтисера, Антониа Грамшја и Ђерђа Лукача припадају овој струји мишљења. У пету групу савремене етичке рефлексије улазе аутори који осуђују **ратну кризу,** Први и Други свјетски рат, те тоталитарне режиме које су изникли из њих. Најзначајнији аутори који протестују против политичког оправдања монструозних злочина су Хана Арент и Албер Ками.

Друга етичка дисциплина, шести правац мишљења и велики допринос етици двадесетог вијека, јесте **метаетика** изграђена на темељима аналитичке и углавном доминантна у англосаксонској филозофији. Метаетика, метатеорија, етичком теоријом

другога реда означавамо скуп теорија које одговарају на друго степена, апстратнија питања, не више о самом моралу, већ о самој етици. Назива се још и рефлективном или за разлику од нормативне, која је етичка теорија првога реда или теорија морала, метаетику називамо и теоријом етике, односно филозофијом етике, за разлику од филозофије морала. Њен предмет је сама етика, потпуно апстрахована од сваког садржаја, и њен начин истраживања морала. Шире схватана она обухвата свако онтолошко, епистемолошко, антрополошко или аксиолошко утемељење етике, расправу о структури, правилним методама и смислу моралне теорије. Уже схватање, које најчешће подразумијевамо када споменомо ријеч метаетика, дефинише ју као семантичко-логичку анализу моралних судова, и своју историју започиње унутар аналитичке традиције са књигом Џона Мура *Принципи етике* (1903). Док би дескриптивна етика поставила питање: „Да ли је абортус забрањен у Х друштву?"; нормативна би се питала: „Зашто је убиство људског бића погрешно?"; примијењена: „Да ли је абортус убиство?"; метаетику би интересовало једино: „Шта је то што убиство уопште чини погрешним?". Генерално метаетичка питања можемо подијелити у три врсте. Прва су семантичка питања: какво значење имају морални термини и судови? Когнитивистички емпиризам моралност види спознатљиву и верификовану објективно или субјективно. Когнитивни антиемпиризам сматра спознатљивим смисао моралних термина и извођење моралних судова али не емпиријом, већ емоцијама или интуицијом, и развија се у идеалној и реалној варијанти. Антикогнитивистички одговор морал не види као стварни битак, па ни као истинит или лажан. Кад кажемо морал мислимо, прије свега, на израз емоције, нешто што је корисно, ствар договора, императива. Другу групу питања чине онтолошка питања: какава је природа моралног суђења? Да ли су моралне вриједности апсолутне или релативне, реалне или идеалне. Морално нихилистички одговор вриједности види као неспознатиљиве или као уопште непостојеће. Морални релативизам сматра да су вриједности промјењиве и зависне од друштва, историјског периода и самих појединаца. Морално реалистички одговор вриједности види као стварно постојеће и универзалне, једном за све апсолутно дате. И трећу групу питања чине епистемолошка питања: Како се морални суд брани или побија? Како уопште можемо, знати морално, како га изводити и доказивати аргументовано? Бројне су метаетичке теорије настале као одговор на ово питање које означавамо скептицистичким, рационалистичким, интуиционистичким или емпиристичким. Из њених питања видимо да метаетика неће да нормира, критикује или забрани нешто као што то чини нормативна етика. Она нормативну теорију чини јаснијом и кохерентнијом па тиме и тачнијом, односно примијењивијом.

Дескриптивна етика примарно развијена у двадесетом вијеку, седми је правац савременог етичког мишљења и уједно трећа дисциплина моралне филозофије. Једина је област етике коју с правом можемо назвати науком о моралу. Представља назив за колективна сазнања о моралу која нам потичу од различитих наука, а значајна су за етичку рефлексију. Неће се многи сложити са оваквом подјелом и синтетичким груписањем знања „наука о моралу" у једну посебну област. Желећи, у нашој подјели етике на дисциплине, бити свеобухватним а не толико логички досљедним, ми ћемо овакву подјелу прихватити. Етика не би требала ништа што јој доноси материјала изузети из своје визуре, већ такво знање треба користити и инкорпорирати у свој систем. Слично као што неће бити изолована, позајмљујући и градећи своју теорију на резултатима других филозофских дисциплина потпут, онтологије, филозофске антропологије, епистемологије, политичке и

правне филозофије, филозофије религије, логике и естетике. Неколико наука, или тачније научних дисциплина, формира дисциплину дескриптивне етике. (1)*Педагогија морала* је наука која поред интелектуалног, физичког и естетског детаљно посматра морално васпитање појединца. Жан Пијаже у књизи *Морални суд дјетета* објављеној 1932. године показује како дијете усваја морал хетерономно као правила игре па га тек касније интројектује аутономно. Исто мисли и Лоренс Колберг са предконвенционалном, конвенционалном и постконвенциналном, односно егоистичном, алтруистичном и космополитистичком фазом моралног развоја дјетета у тексту *Дијете као филозоф морала* објављеном 1981. године. Педагогија морала у зависности од тога да ли човјека по природи види као добро, лоше или неутрално биће формира различите системе образовања. (2)*Морална психологија* дио је психологије личности и блиска је развојној психологији. Бави се експерименталном анализом моралног дијела личности, то јесте карактера, антиципирајући шаблоне дјеловања у одређеним ситуацијама. (3)*Ментална хигијена* је превентивна област која жели спријечити, побољшати и сачувати ментално здравље појединца. Превентивна је попут физичке хигијене, и базира се на позитивној психологији. Ментално здравље дефинише као стање духовног благостања у којем је појединац реално свјестан својих квалитета (врлина и мана), и способан је да се суочи са животним стресом. Обично се она бави превентивом блажих поремећаја као што су: депресија (безразложни осјећај туге), биполарни (афективни) поремећај, генерална анексиозност (безразложан и константан осјећај страха, бриге, стрепње), блаже шизофреније (дезорганизованост мишљења и осјећања, не увиђање реалности). (4)*Социјална психологија* се бави дјеловањем, мишљењем и емоцијама које имамо под утицајем другог. Она је психологија међуљудске интеракције у малим групама, истражујући ставове, предрасуде, убјеђивање, манипулацију, игре, акцију и реакцију. Иначе су цјелокупна психологија и моралне филозофија блиске и повезане области. Психологија током своје историје, прије издвајања из филозофије као посебне науке, има своју предисторију унутар етике и филозофије ума, односно данас назване филозофије савјести. Још Аристотел у свом дјелу *De Anima* објашњава постојање душе као форме активног принципа који покреће материјално и по себи тромо тијело. Једино је људска душа у посједу разума и моралности, за разлику од биљака и животиња које имају осјетилно вегетативну душу. (5)*Социјална патологија* анализира друштвене проблеме који смањују кохезију заједнице као што су проституција, наркоманија, алкохолизам, суицид, сиромаштво и биједа. (6)*Социологија морала* проучава формирање, одржавање и преношење морала у различитим друштвима и епохама. Макс Вебер нас учи да нова наука социологије, за разлику од Огиста Конта који жели њоме да очува друштвену стабилност класа или Карла Маркса који историјским материјализмом жели показати пут револуционарном пролетаријату, треба да буде објективна и неутрална у истраживању конкретног друштва какво оно јесте. Питање какво друштво и међуљудски односи треба да буду, морамо оставити моралној и политичкој филозофији. Оно што социолог као научник може да учини јесте да уочи и опише друштвену аномију. За њено рјешење, као што то чини Вебер захтјевом рационалног живота друштва у којем сваки појединца преузима одговорност за своје поступке или апелом за друштвеном солидарношћу како то жели Емил Диркем, научник мора да изађе изван неутралних оквира у вриједносно поље етике. (7)*Социјална антропологија* још названа социокултурна антропологија, доста је широка као област. Обје, етика и социјална антропологија за свој предмет имају човјека па

ће и њихов однос бити уско повезан. Док социјална антропологија није нормативна област као етика, она нам ипак може дати незамјењива сазнања о дјелатном чиниоцу у испуњавању моралних начела. Бави се у најширем смислу људским понашањем у групи, биолошким, лингвистичким и ритуалним. (8)*Еволутивна биологија* грана је биологије која проучава прелаз једне животињске врсте у другу. Морал објашњава као продукт еволуције и развијенији облик животињског односа реципрочности унутар сродничких група малих заједница. (9)*Правна наука* изучава систем друштвених норми људског понашања које прописује и санкционише држава, а надопуњују моралност и обичајност, базирајући се на идеји правде. Морално дјеловање мора бити слободно, мотивисано личним хтјењем и обично се узима основом на коју се надовезује правна норма па тако ови појмови, иако различити, нису супротстављени већ комплементарни. Принудити некога силом да буде добар, искрен, истинољубљив и одговоран, значило би управо убити у њима етичку вриједност која их дефинише. Такво дјеловање је правно исправно али није и етички добро. Непоштовање моралних норми штети личном угледу починиоца кроз моралну санкцију путем осуде, презира или гађења на учињено дјело. Док је неостварење правне норме кривични чин, који се устаљеном процедуром санкционише и кажњава од стране државе. Криминалистика нам нуди најпогоднија средства за откривање и санционисање починиоца правно–кривичног дјела привођењем правди. (10)*Компаративна етика* жели показати да је разумијевање морала далеко шире него што смо га навикли схватати европоцентрично. Она покушава направити синтезу различитих учења Истока и Запада, као и различитих култура, тако и различитих мисаоних традиција унутар њих, не дозвољавајући генерализацију нити примат било које над другом. Она користећи релативизам жели да пронађе универзално. Све науке, тачније научне дисциплине које смо набројали на директан или индиректан начин, баве се моралним феноменом и доприносе различитим аспектима етике.

Примијењена етика задњи је осми правац етичкога мишљења и уједно означава читаву дисциплину моралне филозофије. Најмлађа је од етички дисциплина рађајући се задњих четрдесет година понуткана искусвом Другог свјетског рата, питања ратних злочина, казне, нуклеарнога напада, насиља и терора под изговором хуманитарне помоћи и увођења демократског друштвеног уређења, исцрпљивања природних ресурса, поларизацији свјетског становништва на екстремног богате и екстремно сиромашне, угрожавања права животиња, нарушавања природног циклуса и изумирања читавих биљних и животињских врста, незаустављив научно-технолошки развој, генетског побољшања, појава различитих нових професија са великим степеном одговорности. Ова питања даће примијењеној етици важно мјесто у савременом свијету и учинити најдискутованијим пољем филозофије данас.

Ми ћемо израз примијењена етика сматрати синонимним са *практичном етиком* и само једним дијелом практичне филозофије, иако се са овом подјелом неће сложити сви етичари. Неки етичари практичну етику сматрати широм дисциплином која се онда дијели на примијењену и деонтичку етику различитих професија. Поред израза практичне етике потребно је начинити демаркацију са изразима који су јој блиски али ипак различити и са којима се примијењена етика не би требала поистовјећивати. Сличан јој је термин *каузистика* која полази од студије конкретног случаја и тражи теоријско објашњење и разријешење моралне дилеме. За разлику од примијењене етике која хоће примјенити теорију на праксу. Каузистику користе често свештеници у подуци, и

реторичари у вјежбању дебате на контроверзним питањима. Али иначе има погрдно значење софизма јер се увијек може наћи случај у којем је апсолутно све дозвољено, којим се руши свака морална норма. Њој је блиска и *ситуациона етика* која се развија двије деценије након Другог свијетског рата заступајући став да етично зависи једино од контекста, супротстављајући се тако легализму који моралну норму види као општеважећу и универзалну. Ситуацијона етика започиње причу примијењене етике. Други близак термин који изражава општеприхваћено лијепо понашање, која се најчешће схвата колоквијално као морал, што је погрешно, иако је морал њоме изражена, је *етикеција*. Морал каже поштуј свето а етикеција која је ближа обичају открива главу на светим мјестима, док на другом мјесту, сасвим супротно, треба покрити главу на светим мјестима као израз поштовања. Морал каже реци истину а етикеција тражи да се прешути. Етикецијом означавамо учтиво и пристојно понашање (бонтон), она није резултат примијене промишљене етичке теорије, као што то примијењена етика од морала захтијева. Ако би етикецију упоредили по степену јачине казне са другим нормама, добили бисмо овакву номенклатуру: етикеција (стид, брига), морал (презир, гађење), право (присилна казна). Етикеција је ипак потребана и има своју друштвену регулативну функцију, иако је морална обавезност јача и почиње тамо гдје она стаје; симболичку функцију руковање напримјер, симболизује пријатељство; и ритуалну функцију, као што је прихватљиво понашање на сахрани, свадби или приликом упознавања.

Право питање примијењене етике односи се на исправност нормативно етичке теорије коју треба примијенити и њену корисност у пракси, чиме се она и провјерава. Тако да примијењена етика има индуктивно–дедуктивни карактер. Дакле, примијењена етичке теорије може *се схватити* тројако: као метода примијене саме нормативне етике, као етика која се примијењује у одређеном временском периоду и одређеном друштву, и као збир кодекса одређене области или професије стиче се искуством на грешкама, претвара у кодекс, промишља етички и поправља. За нас ће примијењена односно практична етика, што је најраширенији став, бити примјена одређене етичке теорије на конкретне личне и друштвене проблеме са циљем уређења дјеловања у тим областима и развојем специфичне теорије. Таквих примјера када теорија жели постати стварном у историји филозофије имамо много: Сократова осуда Атине, неколико Платонових покушаја заснивања идеалног полиса, Аристоелов утицај на Александра Македонског, Христово указивање на грешност, Локово инсистирање на религијској толеранцији, Хјум о суициду, Кант о нелагању, Мил о једнакости полова, Сартр о Вијетнаму, Расел о нуклеарној бомби.

Примијењена етика није генитив етика, па да се терминолошки може употребљавати за сваки етички проблем. Она се дијели на конкретне дисциплине које се још увијек кодификују иако су неке далеко више развијеније од других. Ради се о дисциплинама са специфичним дилемама, различитим теоријама и многобројним ауторима и литературом. Овим етика покушава да буде што кориснија и конкретнија јер општа правила нормативне етике нису довољна и корисна у разним животним ситуацијама савременог човјека. Следеће области спадају у дисциплине примијењене етике: медицинска етика; биоетика; еколошка етика; агрикултурна етика; нуклеарна етика; наноетика; ген-етика; пословна/менаџерска/маркетиншка/економска етика; новинарска/медијска или етика информисања; полицијска етика; војна/официрска етика; политичка етика; компјутерска/хакерска етика; инжењерска етика; етика спорта; етика у образовању; етика у социјалном раду; међународна/развојна етика; правна/адвокатска етика; сексуална етика.

* * *

Хрестоматија се појављује у тренутку повећане научне и друштвене заинтересованости за етичка питања нашег друштва у транзицији. Хрестоматија је прије свих намјењена студентима филозофије али може послужити свакоме ко се жели упознати са проблемима моралне филозофије. Она има двоструки циљ. Првобитно имајући претензију бити свеобухватном, али никако и потпуно исцрпљујућом, систематично увести читаоца у етику као филозофску дисциплину, дати преглед темељних етичких појмова, приказати основе дескриптивне, нормативне и метаетичке теорије те увести читаоца у проблеме примијењене етике. И као друго, испунити претходни циљ пером најзначајнијих домаћих и свјетских аутора, упознавајући тако читаоца не само са садржајем истраживања етике, већ са различитим стиловима писања и потпуно супротстављеним одговорима. Сви текстови су писани на професионалном нивоу са намјером да буду приступачни просјечном читаоцу са елементарним знањем из филозофије. Вјерујемо да нема важнијег етичког концепта или теорије која није споменута и дискутована, иако сваки концепт или теорија нема засебно посвећен чланак. Потрудили смо се да задржимо текстове у оригиналу. Тамо гдје их није било могуће пренијети у цјелини, углавном због њиховог обима, извршили смо скраћивање које је и уредно означено {...}

Приређујући текстове за ову хрестоматију нашли смо се пред неколико изазова. Први проблем нам је представљала субјективност личног става. Без обзира колико приређивачи покушали бити објективни, њихов лични став утицаће на избор и организацију текстова. Пошто ова грешка не може бити елиминисана, њен утицај може бити донекле умањен отвореним признавањем. Иако смо тежили приказати етику крајње свеобухватно, не изостављајући ништа од онога што јој доноси материјала и не придавајући ни једној дисциплини или мисаоном правцу примат, субјективна грешка изражена у избору и расподјели текстова сигурно се поткрала. Други проблем који смо тежили избјећи и који прати уређивање сваког референтног дјела јесте и избјегавање дупликата. Тачно је да понављање материјала знатно проширује текст и увећава драгоцјени труд читаоца. Да би били јасни, не требамо свако понављање видјети као лоше, поготово ако се ради о проблему око којег нема довољно консензуса у филозофији. Као трећи и можда најтежи проблем, имали смо просторно ограничење које нам није дозвољавало да све првобитно замишљено уврстимо у садржај књиге. Превобитно замишљени лексикон основних етички појмова, упуте писања филозофских есеја, хронолошки приказ аутора и различитих теорија, морали су бити изостављени. Наравно, нису ни сви релевантни аутори, углавном због већ превеликог обима књиге или понављања грађе, могли да уђу у њен састав. Напоменимо макар овдје неке домаће ауторе, који су својим радом задужили нашу филозофску сцену и чије смо радове имали у разматрању, попут Драгана Јаковљевића, Слободана Сајкова, Џевада Хоџића, Јасминке Бабић-Авдиспахић, Елвио Бакариниа, Хрвоја Јурића, Муслије Фазлића, Милорада Животића и Јосипа Таланге.

Хрестоматија која је пред вама састоји се од сто текстова, од стране шездесет седам аутора, издвојених из шездесет и четири различита извора. Текстови су распоређени у пет поглавља сходно самој подјели етике на дисциплине. Први дио састављен у седамнаест поглавља обрађује најелементарне појмове и уводи нас у моралну филозофију. Други дио, Морал-обичаји и етичка учења кроз историју, намјерно жели избјећи већ уобичајну грешку

свођења филозофије само на европски хоризонт и посматра моралност дескриптивно колико и теоријски, са акцентом на плуралитет историјских раздобља, народа и цивилизација. Ово поглавље нас води од освита људског рода као културног друштва у првобитним заједницама до актуелног вриједносног хабитуса нашег друштва и теоријских резултата савремене етике. Трећи дио, излаже управо етику par excellence и што обично сматрамо када поменемо ријеч етика, а то је нормативна етичка теорија. Четврти дио књиге, Метаетичко учење, најмање је по обиму, састављено је од седам чланака и истражује метатеоријске проблеме природе моралног суђења, разријешење моралног неслагања, еволуцију моралне теорије, те извођење требања из јесте. Задњи и најобимнији дио књиге, данас радо истраживаног подручја, су Проблеми примијењене етике, састављени од тридесет и четири чланка, са којима читалац упознаје разноврсна и контроверзна питања практичне етике. Крај књиге резервисан је за два поглавља. Једно о изворима и биљешкама које смо ради лакшег читања главног текста пребацили у форму енднота. И другог поглавља које је списак библиографских јединица моралне филозофије, објављене на српском и њему сродним језицима бивше Југославије. Библиографија претендује да буде цјеловита, али наравно није потпуна. Потпуна библиографија иначе, на нашим просторима, не постоји ни за једну научну област. Направили смо избор од хиљаду најрелевантнијих библиографских јединица које укључују оригинална ауторска дјела, преводе и зборнике радова означених великим почетним словима прве ријечи наслова дјела. Читалац који детаљније жели да се упозна са одређеним подручјем, проблемом етике или напише стручни рад, овај дио ће пронаћи корисним. Књига такође садржи тридесет примјерених илустрација чији су извори уредно означени.

Етику не би требало излагати далеком од живота, у катедрама затвореном и академски сувом дисциплином. Етика треба да буде, не само апстрактно теоријско објашњење, већ практично примијењива. Проучавајући ове текстове читалац би требао да обогати и преиспита свој властити вриједносни систем. Надамо се да ће ова хрестоматија бити поуздан приручник за упознавање морално-етичких проблема, те да ће послужити студентима као барометар и оријентир у отвореним моралним питањима, дилемама и изазовима пред којим се налази човјек од најранијих цивилизација до данашњег, савременог облика живљења. Који је етичар у праву и која је етичка теорија исправна? Као што сваки судија након пажљиве анализе аргумената мора да донесе одлуку и дефинише свој став, тако сваком озбиљном читаоцу остављамо слободу да након темељне анализе свих изнесених аргумената, потпуно самостално донесе одлуку и заузме лични филозофски став. Етика са својим основним питањем шта је добро, обавезно, односно морално исправно, није затворена и мртва дисциплина, напротив данас је она најживље дискутована област филозофије.

Нашу задуженост за штампање ове хрестоматије заслужили су многи. Захвалност за огромно стрпљење приликом припреме рукописа за штампу дугујемо нашем издавачу декану Филозофског факултета проф. др Драги Бранковићу. Захвални смо такође за подршку шефу Одсјека за филозофију проф. др Миодрагу Живановићу, рецензентима редовном професору етике у Источном Сарајеву др Ивану Коларићу и ванредном професору полицијске етике и социологије морала др Миодрагу Ромићу. Посебну захвалност, за пажљиво читање и указивање на мањкавости првобитне верзије текста објављеног у облику наставне скрипте, изражавамо генерацији студената 2012/13 године Филозофског факултета и Факултета политичких наука Универзитета у Бањој Луци.

РИЈЕЧ РЕЦНЕЗЕНАТА

Приређивати хрестоматију је високо захтеван посао који изискује велики труд, предано праћење одређене проблематике, коришћење мноштва извора литературе, решавање дилема и недоумица које се јављају у раду и примену адекватних принципа и мерила на све спорне случајеве. До сада су се приређивањем хрестоматије моралне и етичке мисли код нас и то у ранијем периоду бавили Ристо Тубић, Алекса Буха, Владимир Премец, Касим Прохић, Драган Јаковљевић, Џевад Хоџић и још неки ретки приређивачи.

Овом приликом хрестоматију су понудили проф. Остоја Ђукић који се налази при крају свог радног века и његов асистент Горан Стојановић на почетку универзитетске каријере под насловом: „Филозофија морала: Хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима“. Ова хрестоматија представља спој искуства и младости, својеврсну синтезу прошлости и садашњости, те антиципацију будућности па је својом концепцијом, обимом обухваћене грађе, актуелношћу понуђених садржаја испунила све научне и стручне критеријуме и очекивања. Морална и етичка мисао је била од изузетног значаја за све цивилизације, поготово у преломним раздобљима, кризама и раскршћима, ратним сукобима, недемократским облицима власти и ерозијама које уништавају моралне норме и остале вредности, што је нарочито дошло до изражаја у ово наше, изазовно доба када се осећа посрнуће и сумрак морала. У хрестоматију која је зналачки и професионално припремљена увршћени су неки од најбољих текстова морално-етичке мисли, од оних из далеке историје и освита цивилизације, древних источних заједница и народа, до античких, грчких и римских узора, затим следе средњовековни, нововековни, савремени и постмодерни токови који сежу у будућност и отварају нове приступе за проучавање и тумачење морално-етичке проблематике. Састављачи хрестоматије су понудили и ауторске прилоге тамо где су осетили да исти недостају и тиме допринели квалитету, потпунијем увиду у ову мисао и обогатили широки спектар моралних и етичких феномена који су предмет разматрања ове хрестоматије. Било од чега да се крене у овом хрестоматском приказу, класична морална и етичка мисао су поуздан компас за морално-етичке вредности, њихов избор, третман и тумачење. У хрестоматијском избору заступљено је мноштво аутора од најранијих периода, преко оних у каснијим раздобљима историје, а ту се налазе и аутори који данас стварају и изводе предавања из моралне филозофије, стога су многи прилози у жижи интересовања и актуелности. Биоетика је већ закуцала на врата савременог човечанства и од њеног развоја, праваца, усмерења и домета зависи каква ће бити морална филозофија у будућем свету.

Хрестоматија обухвата пет поглавља у која је разврстана морална филозофија и мало је дела ове врсте која обухватају оволики број аутора и текстова моралне и етичке мисли.

Ради се о књизи која има преко хиљаду страница из разних подручја моралне и етичке проблематике. Приређивачи су се трудили да приликом израде и састављања хрестоматије из сваке баште узму по један цвет и то онај најлепши и најмирисниј како би се осигурао квалитет и створило оно што је најбоље, служећи као базична литература свим студентима који изучавају морал и етику у току студија. Стиче се утисак да приликом састављања књиге и разврставања текстова у истој ништа није заборављено нити превиђено, него су бирани најбољи текстови и то оне верзије које се уклапају у концепцију хрестоматије. Једноставно се може рећи да су у овој хрестоматији заступљена најбоља остварења моралне филозофије Истока и Запада од далеких и прастарих почетака до постмодерних струјања и усмерења. Ђукић и Стојановић нису имали теоријских предрасуда, нити су се освртали на ограничења која оптерећују струку и науку на српским говорном подручју, па су обухватили морално-етичку проблематику из пера оних аутора из нашег суседног окружења али и осталог дела света. То не значи да се и овој хрестоматији не могу упутити блаже критичке опаске од којих се не могу искључити ни дела врхунске вредности, јер постоји различити углови посматрања и вредновања сваког стваралаштва.

Поменутих пет поглавља заступљених у хрестоматијском избору морала и етике су: предмет, основни појмови и проблеми; морал – обичај и етичка учења кроз историју; основне нормативно етичке теорије; метаетичко учење и проблеми примењене етике. У првом поглављу заступљено је појмовно одређење етике и њеног предмета, сократовско питање, дефинисање добра и зла са етичког аспекта, следи поимање аксиологије, савести, вредности, објеката љубави и још неких етичких категорија и питања, затим долази трагање за смислом, одговарања на питање људске слободе, на крају се представља морал по свом избору и умеће живљења. Друго поглавље је о моралу–обичају и етичким учењима кроз историју, где се феномени морала и етике приказују у историјским димензијама од најстаријих времена до наших дана па се добија преглед о моралним обичајима и етичким учењима и древним источним и западним цивилизацијама, што обогаћује наша сазнања и упућује на мултидимензионалност и вишеслојност поменутих феномена. Треће поглавље садржи основне нормативно етичке теорије и полази од предисторијске етике и моралности мистика, преко античких, грчких и римских узора па стиже до Спинозе и Макијавелија, а затим следи британска филозофија морала и кантовски морални критицизам до марксизма, потом су обухваћени правци и струје у новијој етици. Савремена морална и етичка учења обухваћена су Хајдегеровим ставовима о хуманизму, схватањима радикалног зла Хане Арент, Арсовићевим поимањем Левинасове етичке авантуре и Павићевићевим увидом у проблематику јавног ума као политичког идеала, где су изнесена филозофска и етичка разматрања о теорији Џона Ролса. За четврто поглавље је карактеристично одређење метаетике и теоријских основа реализма Мурове етике. Обухваћени су ставови и мишљења филозофских и научних ауторитета у метаетици, попут Витгенштајна, Стивенсовог указивања на природу етичких разилажења. Добријевић је у овом поглављу, у нешто скраћенијем облику, указао на путеве и препреке у изграђивању адекватне етичке теорије Хера, док је Цекић своју пажњу усмерио на Серлову расправу и поступак у извођењу категорија „јесте“ и „треба“. У петом поглављу велики број аутора говори о проблемима примењене етике кроз изазове, дилеме, стара и нова отворена питања у овој области, путеве превазилажења проблема и тешкоћа у савременом моралном и етичком одолевању злу, неправди, политици силе и униполарном господарењу светом, сукобима, решавању криза, природних катастрофа, глади и сиромаштва и последица

научно-технолошке и информатичке револуције. На крају је обухваћена хакерска етика, а нису заборављене декларације, кодекси и заклетве у којима част има доминантно место.

Додајмо овим ставовима и размишљањима у текстуалном делу веома успешне илустрације које се односе на поједине ауторе и моралне и етичке призоре у савременом свету који говоре о злу, рату, глади, сиромаштву, загађености и још неким негативним тенденцијама, онда ће нам бити јасно да књига добија још већу вредност и убедљивост оног што је у њој заступљено.

Етичка и морална грађа у овој књизи је изложена прегледно, систематично, умешно структурирана, а нарочито плени доследност, мера, уједначени критеријуми од избора аутора, њихових дела и прилагођеност сврси и циљевима којима ће служити. Мора се додати да су ретка дела овакве врсте, посебно у понуђеном избору, обиму и садржају која на доследан и прегледан начин, научно и стручно засноване критеријуме дубински и суштински осветљавају моралну филозофију на свим просторима света од њених настанака до савремених токова и усмерења. При обављању сложених послова који се односе на избор моралне и етичке грађе дошли су до изражаја познавање материје, научност, стручност, професионалност, поштење и хумана начела који су омогућила да се у понуђену хрестоматију уврсте најбољи текстови, без обзира из којих средина и центара стижу. Често се не можемо угледати на друге, поготово на оне који наступају са идеолошких и других острашћења, већ нам водиље морају бити добро као универзална вредност и племените идеје љубави, истине и хуманизма. Приређивачи су се руководили намером да на једном месту изложе и прикажу разноврсност, дубину и ширину морално-етичке мисли, изазове, искушења и све оно што спутава човека у чињењу добра, солидарности и помоћи у спасавању другог човека, било где се он налазио, ближњег свога који се све више удаљава.

„Филозофија морала: Хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима“ приређивача Остоје Ђукића и Горана Стојановића указује на актуелност, значај и императивни захтев да се морају наћи кључеви за решавање бројних проблема и отворених питања из домена морала и етике да не бисмо доживели апокалиптична збивања и уништење човека и планете, крај прије краја. Ова хрестоматија је подстицајна, не оставља равнодушним читаоце који завире између корица књиге и указује да се много тога може учинити прије него што постане касно за духовну и моралну обнову, препород и велике подухвате, нуди хуманистичку визију света и победу добра, опстанак човека и живота, биљног и животињског света на планети. Међутим, указује на погубне последице научно-технолошког прогреса, странпутице, искушења и раскршћа пред којима се налази савремени човек и човечанство, што може довести до уништења духовних и материјалних тековина свих цивилизација.

Вредност ове хрестоматије представља бројна литература са свих подручја етичког и моралног стварања и обухватање скоро свих аутора који су се бавили овом проблематиком у свету, на ранијим ширим и у новије време на српским и њему оближњим просторима. Ту су извори и напомене који се односе на комплетну и комплексну грађу коју обухвата хрестоматија морално-етичке мисли, затим уводна реч приређивача. Важно је поменути коректуру, техничко уређивање књиге, издавача и штампарију да бисмо обухватили све оне који су помогли изради ове драгоцене књиге.

Понуђена хрестоматија добро ће доћи за све стручњаке и кадрове који се професионално баве етичком проблематиком, као и за све оне који желе да нешто више и шире сазнају о овим феноменима у теорији и пракси моралне филозофије. Имајући у виду

све речено, величину, вредност, значај и изузетну важност моралне филозофије за све цивилизације, а нарочито ову данашњу бремениту проблемима и опасностима, предлажем ову изванредну хрестоматију на употребу и оцену научне, стручне и читалачке јавности.

Крагујевац, април 2014.

Проф. др Иван Коларић

***

Филозофија морала (Хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима), коју су приредили проф. др Остоја Ђукић и мр Горан Стојановић, има преко 1200 страница и библиографију етике као филозофске дисциплине од 1000 референци. Садржај Хрестоматије је подијељен у 5 главних поглавља: Предмет, основни појмови и проблеми, Морал-обичај и етичка учења кроз историју, Основне нормативно етичке теорије, Метаетичко учење, и Проблеми примјењене етике. Слиједе извори и напомене, библиографија моралне филозофије, ријеч приређивача и ријеч рецензената. Временски, хрестоматија обухвата релевантну морално - етичку проблематику од стварања старих цивилизација до савременог глобализацијског доба у којем морална проблематика постаје све више предмет озбиљне анализе и све већег научног, стручног и медијског фокусирања.

У хрестоматији је заступљен велики број аутора са српских простора, затим значајни аутори из ех Југославије и иностранства чиме је морално-етичка мисао у овој свеобухватној и комплексној форми нашла своје мјесто у једној књизи, поузданом и научно утемељеном избору. Рад на изради овакве хрестоматије захтјевао је од аутора претходно, респектабилно и исцрпно познавање морално-етичке проблематике старих цивилизација, преко античких, средњовјековних, нововјековних погледа и схватања до научних кретања и струјања у савременом, информатичком добу наше цивилизације.

Прилози су бирани темељито и по унапријед утврђеном систему. До сада су се код нас, а и на ширим просторима, врло ријетко појављивали тематски избори који тако свеобухватно представљају морално-етичка питања и проблеме. Овим избором су заступљени и они аутори који се професионално баве феноменом морала као својом ужом научном области и који су дали своја остварења на подручју морала и етике на нашим и на нама сродним просторима, али и на ширем регионалном, европском па и свјетском нивоу. Посебну пажњу завређују текстови чији су аутори сами приређивачи. Оваквим приступом су употпуњене неизбјежне празнине које се нужно појављују у оваквој врсти рада.

У овој хрестоматији је остварен историјски преглед и континуитет оне мисли која је плијенила пажњу човјека од постанка цивилизацијских облика живљења до глобализацијских процеса у којима су највише угрожени, прије свега људи, затим тековине духовне и материјалне културе и сам опстанак људског, животињског и биљног свијета.

Студенти којима је превасходно намјењена ова врста рада, али и шира читалачка публика којој су морално-етичка питања и проблеми с којим се суочава наша савремена цивилизација предмет интересовања, у овој хрестоматији ће пронаћи одговор из теоријске и практичне етике, објашњења предмета и основних појмова етичке мисли, али и објашњења сложенијих нормативно етичких теорија и метаетичких учења.

Посебан, додатни квалитет у овој хрестоматији, представља рационалан и умјетнички надахнути избор илустрација које додатно осветљавају морално-етичку димензију појединих текстова. Овакав приступ се врло ријетко среће и представља нови, позитивни искорак у квалитативном смису у односу на досад објављене хрестоматије које имају сличан тематски оквир.

Хрестоматија морално-етичких текстова је намјењена првенствено студентима филозофије, али је могу користити и други студији из друштвених наука. Изузетну пажњу заслужује обимна библиографија која обухвата хиљаду наслова и која најречитије говори са коликом пажњом и одговорношћу су приређивачи пришли изради овог високо захтјевног и научно корисног дјела.

Ова хрестоматија долази у времену глобализације које карактерише скоро апсолутни нихилизам, дифузни цинизам и све већа социјална хладноћа и њена посебна вриједност је у томе да се скрене пажња на морално-етичке вриједности и потребу очувања људског достојанства. Увјерен сам да ће текстови из ове хрестоматије потаћи читалачку публику на размишљање о морално-етичким питањима, али и на дјеловање које ће имати за циљ промоцију моралности и етичности нашег друштва.

Филозофија морала (Хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима) је, по моме мишљењу, испунила сва научна и стручна очекивања и представља нови допринос у научном и стручном погледу. Рационалан избор текстова, свеобухватност и научно утемељена систематизација само су неке од основних вриједности ове хрестоматије.

Са задовољством препоручујем објављивање Филозофије морала (Хрестоматије текстова о морално-етичким проблемима), аутора-приређивача проф. др Остоје Ђукића и мр Горана Стојановића, дајући свој безрезрвни имприматур.

Бања Лука, април 2014.

Проф. др Миодраг Ромић

I. ДИО

ПРЕДМЕТ, ОСНОВНИ ПОЈМОВИ И ПРОБЛЕМИ

1. Миленко Перовић

ПОЈАМ И ПРЕДМЕТ ЕТИКЕ

Ethos и Ēthos

Термин и појам *етика* (грч. tà ēthiká, *τα ἠθικα*), придјев *етички* (грч. ēthikós, *ἠθικός*), као и израз *етичко знање* (грч. ēthikē epistēmē, *ἠθική επιστήμη*) настају на изузетно важној појмовној разлици коју је Аристотел мисаоно развио као пресудну за разумијевање саме бити морала. То је разлика између старогрчких појмова *ēthos* (ἦθος) и *ethos* (ἔθος). Аристотел каже да је појам *ēthos* (ἦθος) настао »малом измјеном ријечи *ethos*«. Ту »малу измјену« није могуће на адекватан начин изразити у нашем језику.[1] Јасноћу не доносе ни стандардни рјечници старогрчког језика. У њима се не даје филозофско искуство разумијевања ових појмова.[2] У пред-филозофској употреби изворно значење ријечи *ēthos* и *ethos* врло је широко. Таквим остаје и послије пројашњења која им је дао Аристотел.[3]

Цицерон је значење које је Аристотел придавао ријечи *ēthos* пренио латинском ријечи *mos.* Značenje riječi *ethos* prenio je latinskom riječju *consuetudo.* Цицерон је - такође - први превео израз ἠθική ἐπιστήμη *(ēthikē epistēmē)* латинским *philosophia moralis.*[4] Тако је именовао дио филозофије који се бави моралом. Аристотелово разликовање појмова *ethos* и *ēthos* битно је за поимање цјелине моралноетичког феномена. Но, велике тешкоће њиховог разликовања настају у пријеводима Аристотелових списа. Аристотелов појам *ēthos* најбоље је превести ријечју *карактер.* Појам *ethos* - у зависности од контекста - ваља превести ријечима *обичај* или *навика.*[5] Није тешко уочити кад Аристотел ријеч *ethos* употребљава у значењу *обичаја*, а кад у значењу *навике.* Појам *ēthos* није добро преводити ријечју морал.[6] У њега се тако учитава повијесно и мисаоно искуство које је касније настало. Ако у каснијем искуству појам морала означава цјелину моралног феномена, појам *ēthos* код Аристотела означава један - истина најбитнији - моменат онога што ће касније бити названо моралним карактером.

Ово припремно појмовно разјашњење омогућава боље разумијевање филозофско-етичке вриједности појмова *ēthos* и *ethos*. Филозофско значење појму *ēthos* први је дао Хераклит: *ēthos anthrōpō daimōn,*[7] карактер је човјеку судбина. Демокрит је говорио да се »ваљаност људи« састоји у »исправности карактера« (ēthos). »Лош карактер« - по њему - показује се у хваљењу или кућењу онога »што не треба«. Спомиње он и »карактер (ēthos) и страст сваког појединца«. Појам *ēthos* добива чврсто етичко значење *карактера* код Платона и Аристотела. Истина, Платон и Аристотел не употребљавају ријеч *карактер* (charakter) као синоним ријечи *ēthos*, иако је и она старохеленска.[8] Семантичка ширина појма *карактер* не угрожава његову јасну и чврсту асоцијацију на *морални карактер.*

Асоцијација се снажно ослања на израз »етички карактери« Аристотеловог ученика Теофраста.[9]

Платон у *Законима* први указује на везу појмова *ethos* и *ēthos.* Расправља о томе какве одлике - поред одговарајуће животне доби и образованости - треба да имају Атињани којима би се повјериле чуварске дужности. Потребни су им »карактери и навике« (ēthē kai ethē) који би се узајамно подупирали. Када расправља о васпитавању дјеце као о стицању врлине, Платон каже: »А кад сазријевањем стекну разум - и ако се и осјећаји (»уживање, љубав, бол и мржња« - прим. М.А.П.) сложе с разумом у томе да су били прикладним навикама ваљано васпитани - онда то слагање представља цјелокупну врлину«.[10]

Аристотел је везу и разлику значења *ethosa* и *ēthosa* узео као битну за разумијевање смисла уљуђивања човјека као појединца и рода. Она је одлучујућа за постајање човјека човјеком! Однос ових појмова код њега је од кључног значаја за поимање људског *дјелања* (praxis). Дјелање настаје тако што се владајући систем *обичаја* (ethos) васпитно преноси *навикавањем* (ethos) на појединачног човјека и обликује му људски карактер (ēthos). Навикавање је посебна врста учења. Аристотел јасно разликује оно *умно* и оно *карактерно.* На основу тога може разликовати врлине као *умне* (дианоетичке) и *карактерне* (етичке). *Умне врлине* у човјеку настају учењем и вјежбањем (»по поуци« и уз помоћ »искуства и времена«). *Врлине карактера* (етичке врлине) настају по *навици* (ethos)!

На почетку друге књиге *Никомахове етике* налази се најважније мјесто за разјашњавање проблема јединства и разлике значења појмова *ethos* и *ēthos.*[11] Ритер[12] сматра да појам *ethos* указује на објективно-институционално схватање процеса уљуђивања, а појам *ethos* на субјективно-психолошко-дјелатну страну тога процеса. Та поставка не стоји! По Аристотелу, процес уљуђивања је *кружан.* У њему се не могу стриктно раздвојити субјективна и објективна страна. Појам *ethos* значи и *обичај* и *навику.* Обичај је објективна социјална навика. Навика је субјективни индивидуални обичај! Обичај је *социјална уобичајеност* као *навикнутост* на важења одређених правила понашања. Навика је *индивидуална уобичајеност* као навикнутост на понашање по тим правилима. *Ethos* је и објективан и субјективан. Конкретније, *ethos* као *обичај* је објективан, а *ethos* као *навика* је субјективан. Но, ни то није коначни исказ о њима. Обичај настаје навикавањем. Он је учвршћена социјална навика. Индивидуална навика настаје у-*обичај*-ивањем одређеног понашања. За своју садржину она узима важеће социјалне обичаја. Људи се навикавају да се понашају онако како налажу обичаји. *Навикавањем* као у-*обичај*-ивањем душевне моћи човјека стављају се под вођство разума. Човјек се навикава да се држи вођства властитог разума, а не нагона.

Исто тако, *ēthos* је и субјективан и објективан. По Аристотелу, *ēthos* је *ethos* и *hexis* на дјелу! У човјеку се *навиком* (ethos) устаљује *трајна склоност* (hexis) да се поступа ваљано. Када се навиком (ethos) стечена трајна склоност потврђује у самом дјелању, она постаје *ethos* (карактер). Навикавањем на врлину, тј. честито понашање, у човјеку се устаљује склоност за врлину. Сама по себи, стечена склоност још није - сама *врлина*, тј. честито понашање. Склоност човјек може имати и кад спава, али се она тада не испољава. Може и ријечима увјеравати да је има. Но, говор о честитом понашању и само честито понашање различите су ствари! Када се човјек доиста понаша према врлини, потврђује свој *ēthos*, тј. ваљани карактер. Понашање у коме се испољава карактер (ēthos) никад није само субјективно. Оно се објективира у заједници живота с другим људима. Карактер

(ēthos) појединачног човјека одржава се навиком (ethos) дјелања. Дјелајући по *навици* (ethos) *карактер* (ēthos) уједно одржава важећи *обичај* (ethos) којим је његово дјелање било одређено. Карактер у обичају има мјерило ваљаности својих поступака!

Ethos и ethos стоје у кружном односу. Увид у њега је основа Аристотеловог спекулативног појма човјека у коме у органском јединству стоје различити моменти одређења човјека. Човјек је *индивидуално дјелатно* (практичко) биће (морално биће, морални карактер). Дјелањем се он остварује у *домаћинству* (оикиа) као изворној социјалној заједници. Остварује се и у *пријатељству* као »неформалној« заједници с другима. Остварује се и у *полису* као главном облику заједнице живота људи[13]. Ова подручја испољавања дјелања људског карактера органски су повезана. По одређеним критријима могуће их је и узајамно разликовати. Њихов дијалектички однос Аристотелу је послужио за разликовање три основна облика *праксиса* (дјелања): *индивидуални* (касније назван - *моралним*), *економски* и *политички*.

У разјашњавању кружног односа појмова ethos и ēthos Аристотел поставља изузетно важну тезу о онтолошком поријеклу *ēthosa.* Када је на дјелу, *ēthos* се озбиљује у *врлини карактера* (етичка врлина, arete ēthikē). Показивањем односа појмова *ethos*, *hexis* и *ēthos* предочено је како Аристотел рјешава питање о социјалном и душевном »механизму« којим настаје врлина карактера. Аристотел пита још темељније: Како је могуће да настане врлина карактера? Његов одговор на ово питање филозофски је непревазиђен до данас! Врлине карактера не настају у нама ни »по природи« нити »против природе«! Аристотелова аргументација такође је непоновљива. Оно што је »по природи«, не може се преиначити навиком (ethos). Напримјер, када би било могуће навиком преиначивати природу, онда би се и камен - бацањем увис више пута - могао »навикнути« да се сам од себе креће навише. Тако би и ватру би било могуће »навићи« да не пламса навише. Врлине карактера не могу настати ни »против природе«! Аристотел каже да смо »ми по природи начињени тако да их примамо, док се оне усавршавају навиком (ethos)«. Могућност да се *навиком* (ethos) стекне *карактер* (ēthos) другачија је од могућности да се нешто добије по природи као тзв. природна способност. Истина, »од природе« се ништа не добива на непосредни начин. Сваку природну способност потребно је развити и усталити сложеним посредовањима *учења* или *навикавања.* »По природи« су оне способности. За њих је природа дала могућност, али их човјек мора развити дјелатношћу. Напримјер, човјек добива чула рођењем. Но, само дуготрајним навикавањем његова чула уистину постају људска чула. С ēthosom је другачије. Он није проста природна способност коју треба развити. Није ни нешто што би противприродно могло настати у човјеку.

На први поглед Аристотелов став није досљедно изведен, јер су у противурјечју појмови *ēthos* и *physis* (priroda). Но, ваља схватити да рјешава тешко питање односа између *природне* и *практичке* збиљности, између природних закона (каузална детерминација) којима је човјек подложан и слободе у дјелању (праксису). Традиција етике ће тај проблем постављати као однос између *прве* и *»друге«* природе. Кант ће заступати став о паралелизму два каузалитета: каузалитету природе и каузалитету путем слободе. Иако се јавља више од двије хиљаде година прије Кантовог, Аристотелово рјешење проблема је спекулативно дубље и прихватљивије. Људско дјелање је независно од природних узрока. Оно је *аутаркично*, јер је полис - по Аристотелу - по свом појму аутаркична заједница људи. Носећа моћ аутаркеје (грч. autarkeia) као довољности себи самом, самостојности или независности од спољашњих узрока је *ēthos.* Стога, *ēthos* по

свом онтолошком поријеклу је моћ независности од хетерономних узрока. Дјелање (праксис) почива на *ēthosu*, те се цијело подручје праксиса изводи из аутономних узрока, тј. зависи од човјекових хтијења.

Аристотел не апсолутизира овај став. У противном, нашао би се у мисаоним тешкоћама дуализма *природе* и *слободе*, као што се касније нашао Кант. Његов главни филозофски облик је дуализам теоријске и практичке филозофије. Аристотелово рјешење проблема је спекулативно. Он заснива праксис, тј. *ēthos* као независан од хетерономних (физичких и хиперфизичких) узрока. Уједно, чува јединство у коме постоје *ēthos* и *physis* ставом да смо »ми по природи начињени тако« да примамо врлине карактера. Став о *начињености по природи* на посебни начин освјетљава појам *physis.* Аристотелов појам *physis* није једнозначан. Одредбом *природе човјека* истиче ентелехијални карактер човјекова битка. *Physis* је *telos човјека. Telos* и јесте и није фиксна одредба о фиксној бити човјека! Он је циљна могућност потпуног развитка *појма човјека* у конкретном појединачном човјеку. Сваки човјек у себи *in potentio* носи ентелехијалност појма човјека. Она је његова људска родност која даје да се може навиком развити у потпуно и озбиљено људско биће.[14]

Ēthos се не стиче развићем скривених »природних« могућности. *Ēthos се тиче* озбиљењем *ēthosa*: »Јер што год треба учећи чинити, то чинећи учимо«! Ова одредба није циклична. Није ни збуњујућа игра ријечи. Она изражава ентелехијални карактер ēthosa. Не учи се ēthos да би се тек онда озбиљио, него се у самом озбиљењу учи. Да би се тај став схватио, потребно је даље развити предочени структурни однос Аристотелових појмова. Структурни однос који омогућава да настане ēthos појмовно се може изразити на овај начин: *ethos* (обичај) - *ethos* (навика) - *hexis* (устаљеност склоности за ваљано дјелање) - *ethos.* На основу тога Аристотелова аналогија постаје јаснијом. Градећи, постајемо градитељи! Чинећи праведна дјела, постајемо праведни! Ако би ēthos имао поријекло у природној способности, онда не би био у нашој власти. Не би се ни могао стећи навиком. Ако би проистицао из теоријске (мотрилачке) дјелатности свијести, било би га могуће развити »доказом и поуком«. То није могуће. »Доказ и поука« су теоријска доказна средства и »немају снаге у свих људи«. Код многих људи »осјећање не попушта пред доказом«. Знају се они тврдоглаво држати онога што им наноси штету и не прихватају оно што им је на корист. Ēthos настаје из ентелехијалног извора практичкости онога практичкога. Озбиљује се дјеловањем снаге обичајносног духа заједнице која одгаја (paideia) човјека. Она га *навикава* да усвоји тај дух у његовом облику и садржини коју чине важећи обичаји. Навиком се у човјеку ствара трајна склоност за ваљано дјелање (hexis). Када је она успостављена, човјек дјела по свом карактеру *(ēthos).* Живи у складу са собом и својом животном заједницом.

Аристотел односом појмова *ethos* и *ēthos* изражава бит хеленске обичајности у периоду тзв. *класичног хеленског полиса.* Претпоставио је као саморазумљив начин на који је повијесно настао систем обичајности. Само успутно спомиње настајања и нестајања старих барбарских обичаја у Хелена. Не говори како је код њих култивисан дјелатни (практички) живот прије периода класичног полиса. Усредсређен је на разматрања уређеног дјелатног обичајносног поретка класиеног полиса. Анализом његове бити ствара мали систем филозофских појмова и поставки, да би га онда развио у цјеловиту практичку филозофију.

Повијесни слом класичног полиса догађа се у Аристотелово вријеме. Иако је био свјестан да настаје нешто ново у повијесном смислу, Аристотел није могао ни претпоставити да ће македонским покоравањем Хеладе заувијек нестати класични полис. Настајање тзв. *хеленистичког* полиса није доживио. Својом практичком филозофијом није антиципирао даљњи развој ствари праксиса нити је такву антиципацију себи поставио као филозофски задатак. Но, повијесни процес водио је разбијању обичајносног јединства дјелатног живота у полису. Оно је нестало у полисима тзв. хеленистичког периода и довело до потпуне измјене смисла везе *ethosa* и *ēthosa.* У класичном полису била је чврста веза *ethosa* (индивидуалног дјелатног карактера) и других облика дјелања (политика, економија и право). *Ēthos* се озбиљивао као индивидуално, политичко, економско и правно дјелање. Човјек ваљаног карактера није био онај ко изриче добре намјере, него ко се потврђује дјелањем у односу с другим људима, у домаћинству, у пословима полиса etc. Пропашћу полиса нарушен је живи однос карактера (ēthos) и његовог испољавања у дјелању. У хеленистичком полису човјек као слободни карактер отуђује се од дјелања. Политичко, правно, а дијелом и економско дјелање више није у рукама слободних грађана. Оно припада дијадосима, краљевима и државним администрацијама. Када се ти облици дјелања одузму слободним грађанима, они престају бити *слободни грађани* и постају *поданици.* Њихово дјелање губи слободни аутаркични облик, а они постају зависни од туђе владалачке воље. Њихов *ēthos* престаје црпјети своју снагу и смисао из система обичаја и унутрашње навикнутости човјека да слиједи обичаје свога народа.

У хеленистичком раздобљу и епохи Римске империје нестао је стари систем обичајности. Но, нијесу нестали облици дјелања који су га чинили (индивидуално дјелање, политика, право и економија). Сваки од њих је наставио да постоји самостално, налазећи се у напетим односима с другим облицима и без некадашње хеленске обичајносне синтезе. Губећи синтезу, они губе некадашњу суштину и постају - као политика, економија и морал - три самостална облика дјелања (праксиса). *Политика* се успоставља као посебно дјелатно умијеће владања друштвом и државом, као и умијеће присвајања политичке моћи и друштвеног богатства. Политика настаје »одвезивањем« од *ēthosa*, тј. од моралног обзира. У њеној основи је претварање *слободног грађанина полиса* у *поданика* државне власти. Тада је укоријењен вјековни однос напетости између политике и морала. Осамостаљено дјелање *ēthosa* постаје - *морал.* Настанком политике нестаје систем обичаја као општи начин регулације дјелања људи у друштву, јер посједници политичке моћи сами постављају друштву законе и обичаје ради својих партикуларних сврха.

Нестајањем систем обичаја, мора нестати и кружни однос између *ethosa* и *ēthosa*! Појединац је присиљен да се окрене самом себи да би у себи нашао изгубљене сврхе и мјерила дјелања. Тим окретањем настаје морал као самостални облик дјелања! Бит морала открива се када појединац у себи тражи и налази разлог, подстицај и сврху дјелања. Његово индивидуално дјелање ослоњено је на оно што је нашао у властитој души. Када дјелање проводи у заједници људи, оно може имати *неко* или *никакво* значење. Вриједност моралног дјелања зависи од чињенице да су и други људи на исти начин испољили своје морално дјелање. Свако од њих може прихватити или не прихватити морално дјелање онога другога. Такође, морално дјелање појединца у заједници наилази на своју границу у сфери *политике* и *права.* Човјек као поданик - без обзира на своја морална увјерења - мора се покоравати политичкој моћи и правном систему који важи. Тако настаје раскол између морала и политике, те морала и права. Слично је с осамостаљивањем *економског дјелања.*

Оно престаје бити *ктетичко* и постаје *хрематистичко.* Постаје ствар вјештине безмјемог стицања богатства и новца. На тај начин укида се стари смисао *домаћинства.* То доноси напетост између економије и политике, а онда и економије и морала. *Ēthos* као морал - потиснут из политике, права и економије - сатјеран је у приватност човјека. Нестаје обичајност као систем који дјелатни живот људи уређује према обичајима. Нестанком *система обичаја* не нестају сами обичаји ни потреба за њима. Они настављају да живе на рубним подручјима друштвене регулације дјелања. Нијесу непосредно подвргнути политичкој, правној или економској регулацији дјелања, него се одржавају као социјалне навике понашања (напр. свадбени, погребни etc. обичаји). Раскидање живог хеленског односа између ēthosa и ethosa донијело је мултипликацију начина и облика човјековог дјелања. Истина, синтеза ēthosa и ethosa оживљавала је на нов начин у систему *феудално-хришћанске обичајности.* У модерној грађанској епохи - која је и данас у пуној снази - дјелање (праксис) постоји на начин мултипликације својих облика и напетости међу њима.

Етика и морал

Нејасноће које настају у одређивању и мијешању значења појмова *етика* и *морал* ваља одмах отклонити почетним одредбама. *Морал* је индивидуално дјелање засновано на властитим знањима и увјерењима човјека. *Етика (филозофија морала)* је филозофско промишљање морала. Ове двије капиталне одредбе захтијевају филозофску експликацију и објашњење којим се разјашњава повијест појмова.

Хеленска обичајност као систем обичаја од почетка почива на јединству *мисљења* и *дјелања.* Сократу не би било схватљиво ни прихватљиво касније повијесно искуство у коме је постало могућим *дјелање које не би било мисаоно* и *мишљење које не би било дјелатно.* Аристотелова одредба *theoretikos bios* (мисаони живот) - која имплицира издвојеност и самодовољност филозофа - не упућује на строго раздвајање мисљења (theoria) и дјелања (praxis). Она не претпоставља стварно издвајање филозофа из дјелатног живота полиса. Аристотел појам *ēthos* изводи и у придјевском облику *ēthikos* (етичко). И у њему се садржи синтеза мисљења и дјелања. Садржи се став да је дјелање - мисаоно (епистемично). Појмови *мисљење* и *дјелање* не значе исто. *Мишљење* се испољава у пет »начина спознавања« (*episteme*, *nous*, *sophia*, *phronesis* и *techne).*[15] *Дјелање* је *индивидуално* (ēthos), *економско* и *политичко. Мисаоност дјелања* почива само у једном од пет наведених »начина спознавања«. Она је *разборитост* (phronesis) или *дјелатно мишљење.* Дјелатно мисљење као разборитост има своје посебне облике, у зависности од подручја дјелања у којима је на дјелу. Она може бити *разборитост појединца* (врлина разборитости), *разборитост у вођењу домаћинства* и *разборитост у пословима полиса.*[16]

Аристотел придјевом *ēthikos (етичко*) означава оно што се односи на *ēthos.* Исти придјев исказује филозофско промишљање *ēthosa.* На *дјелање* се односе његови изрази »етичко стање« (ethike hexis) ,[17] »етичка врлина и порок« (aretē kai kakia ēthikē),[18] »етичко пријатељство« (ēthikē philia).[19] На *однос према дјелању* упућују његови изрази »етичке књиге« (en tois ēthikois),[20] »етичка теорија« (ēthikēs theôrias),[21] »етичка прагматија« (ēthikē pragmateia).[22] Између исказа о *самом дјелању* и оних који се *односе на дјелање* код Аристотела нема разлике у значењу. Он их не узима у два значења, јер не

раздваја *ēthos* и *промишљање ēthosa*! Не раздваја *мисаоност* (фронетичкост) самога ēthosa и властито филозофско *мишљење те мисаоности*!

Дјелања нема без мисаоности. Унутрашња мисаоност ētхосу даје закономјерност. Он је мисаон, тј. закономјеран, јер своје узроке има у себи. Он из себе (causa sui) покреће дјелање. *Ēthos* је бит (грч. ousia, лат. substantia) у једном специфично људском смислу. Зато што је бит или што своју бит има у себи, о њему је могуће *знање*! Оно о чему је могуће знање, о томе је могуће и филозофско знање! Практичка филозофија је филозофско знање о дјелању ethosa. Она је *наука о ēthosy.* Дјелање почива на мисаоности. Она је етички ум (*ēthikos lógos*), тј. разборитост у дјелању. Разборитост чини ствари дјелања етичким *(he ēthikē).* Разборито знање о разборитом дјелању је етика *(ta ēthika).* Етика је мишљење дјелатног мишљења или *fronesis fronesisa ēthosa.*

Наравно, постоји разлика између *мишљења* и *мишљења мишљења.* Нијесу исто *дјелатно мишљење и мишљење дјелатног мишљења.* Нијесу исто *етичко* као филозофска рефлексија и *етичко* као само дјелање. Аристотел прави разлику међу њима. Истодобно је и негира, јер хоће да врати филозофску мисао о дјелању у само дјелање, хоће да је учини дјелатном. Софисти, Сократ и Платон нијесу теоријски мислили о дјелању да би своју филозофију држала изван дјелања. Ни Аристотел то не чини. Властиту мисао о практичком (практичку филозофију) он схвата као мисао која се враћа дјелању и омогућава му да се одвија на бољи начин уз помоћ боље (филозофске) освијешћености о себи! Док је био на дјелу систем обичајности у епохи класичног полиса, разлика између *етичког* дјелања и *етичког* мишљења дјелања није могла постати њихова супротност ни опрека. Платон и Аристотел за своје практичке филозофије нијесу тражили више право у односу на збиљски дјелатни живот Хелена. Стварали су их с намјером да помогну његовом бољем одвијању.

Римска филозофска култура била је инфериорна у односу на хеленску и хеленистичку. Превођење грчке на латинску филозофску терминологију било је због тога праћено бројним тешкоћама, што се односи на превођење етичких појмова. Римски филозофи теже да у појму *етичког* очувају јединство *ēthosa* (дјелатног мишљења) и *мишљења о ēthosy* (мишљења дјелатног мишљења). Цицерон је јединство и разлику значења Аристотелових појмова *ethos* и *ēthos* изразио латинским појмовима *consuetudo* и *mos.*[23] Синтетички однос између онога што код Аристотела означавају ова два појма могао се препознати и у обичајносном систему живота Рима из периода републике. Цицерон није могао посвједочити да у том систему живота има напетости између онога на што се односе појмови *mos* и *consuetudo (ēthos* и *ethos).* Наиме, врлина појединца (virtus) и њено озбиљење у јавном животу Рима били су у јединству. То је главни разлог што се у филозофску терминологију на латинском језику преузима Аристотелов појам *ēthikē* као *ethica* (или *ethice).* Цицерон ствара и израз *филозофија морала* (philosophia moralis) да би превео хеленски појам *етика (he ēthikē* и *ta ēthika).* Превођење термина *ēthos* латинским *mos* дало је могућност превођења придјева *ēthikos* с *moralis.* Сенека је латински језик обогатио придјевом *ethicus*, у истом значењу као и *moralis.* Из придјева *moralis* изведена је именица *moralitas.* Амброзије је ту именицу учврстио у етичком значењу које одговара нашем данашњем појму морала.[24] Код средњовјековних филозофа термин *ethicus* добио је именично значење *етичара* (филозофа морала).

Двозначност појмова *етике* и *морала*, односно *етичког* и *моралног*, допрла је и до савремених језика који баштине грчку и латинску филозофску лексику. Ушла је и у бројне

филозофске и етичке концепције. Код Канта - једног од најзначајнијих етичара - појам етичког (etisch) остао је двозначан. Означава оно што припада етици као филозофији морала, али и сами морал. У овом другом значењу *етичко* је синоним *моралног* (moralisch). Етичко је синоним и њемачког придјева *sittlich.* Он се изводи из именице *die Sitte* (обичај, морал, уљуђеност). Појам *етичког* у овом значењу Кант конфронтира појму *јуридичког. Етичко* је оно што припада унутрашњем законодавству практичког ума којим се морално дјелање чини дужношћу из дужности. Јуридичко је оно што допушта и другачије побуде за дјелање. Појам *морала* (die Moral) код Канта је двозначан. Значи *науку о моралу*, па се поклапа са појмовима *етике* (die Ethik), *филозофије морала* (Moralphilosophie) и *учења о моралу* (Sittenlehre). Морал (die Moral) значи и саму моралност (die Moralität) и *обичајност* (die Sittlichkeit). Канту су *морал*, *моралност* и *обичајност* синоними.

Хегел је - према концепцијским разликама у односу на Канта - разврга истозначност појмова *etisch* (етички), *moralisch* (морални) и *sittlich.* Појам етичког везао је за етику као филозофију морала. Појам *моралног* везао је за морал као облик дјелања. Појмом *sittlich* - супротно Кантовој и обичној употреби у њемачком језику - означио је оно *обичајно* или *обичајносно.* Хегел је семантички разграничио појмове *морал* (die Moralität) и *обичајност* (die Sittlichkeit). *Обичајност* је у вези с појмом *обичај*, али има другачије значење.[25] Она је систем синтезе дјелатног живота који почива на обичајима, као у хеленској епохи класичног полиса, или систем синтетичког односа модемих облика дјелања у грађанском свијету.

Појам *етика* и придјев *етичко* одомаћили су се у многим савременим језицима као двозначни. Именују филозофску етичку науку, али и сами морал као облик дјелања. Њиховој двозначној употреби легитимност даје снага традиције и уобичајености да се у нефилозофској, али и у филозофској свијести преплићу и поистовјећују *мишљење дјелатног мишљења* (етика) и *промишљено дјелање* (морал). У модерној грађанској епохи то је изједначавање постало спорно.

Модерни дјелатни живот изгубио је стару синтезу *морала* и *етике* као филозофије морала. Наступило је вријеме - како неки филозофи тврде - »етике без морала« и »морала без етике«! Етика је у највећој мјери изгубила живи однос с моралом као својим мисаоним предметом. Ни морал из етике више не добива никакве оријентире за себе!

Посебне терминолошке и концептуалне тешкоће већ вијековима у општој и филозофско-етичкој свијести ствара чињеница да се у бројним слојевима европске филозофске културе - од Аристотела до данас - стално обнављала тешкоћа схватања онога дјелатног односа кога је Аристотел изразио појмовима *ēthos* и *ethos.* Тешкоћа је познатија као проблем схватања односа између *морала* и *обичаја.* У збиљској повијесној егзистенцији европског човјека од хеленске антике до данас њихов однос није био фиксног карактера. У Хелена су морал и обичаји били у јединству. Тако је било и у Риму из периода републике, а онда се на специфични начин поново јавило у систему феудалне обичајности. Међутим, у хеленистичкој епохи, у Риму периода империје, каои у модерној грађанској епохи *морал* и *обичај* се разликују до супротности и опреке. Није тешко схватити да се повијесно »меандрирање« њиховог односа опојмљивало и опредмећивало у различитим филозофским и етичким конфузијама. Многи народи данашњег свијета још нијесу искусили збиљску разлику *морала и обичаја.*

Појам и предмет етике

Појам и предмет *етике* као филозофске дисциплине већ су изложени у основним потезима. Повијешћу *предмета* етике уједно је осбјетљаван и њен *појам.* Руководило нас је увјерење да се цјеловито схватање појма и предмета етике најбоље стиче прегледом најзначајнијих етичких концепција од Хелена до данас. Из тога прегледа може се извести конзеквентни низ одређења етике.

Најприје, добива се одређење *етике као филозофске науке.* За свој предмет она има појединачно људско дјелање. То се дјелање назива *моралним* (етичким) *дјелањем.* Конкретније, оно је *специфично људско слободно индивидуално дјелање.* Аристотел одређује *етику* - у јединству с филозофијом о политици и филозофијом о економији - као »филозофију о људским стварима« (*anthrōpeia philosophia* или *anthrōpina philosophia).* Он је одређује као *филозофију о појединачном слободном дјелатном карактеру човјека.*

Етика је филозофија о *људском* дјелању. У природи нема *дјелања.* У систему каузалне детерминације нема *праксиса* ни *морала.* Нема их ни у свијету животиња.[26] О моралу божанских бића није смислено говорити. Етика је филозофија о уљуђивању или уљуђености човјека. Појам уљуђивања шири је од појма морала. Уљуђивање је родни и индивидуални процес настајања цјеловитог човјека. Аристотел је подијелио цјелину људских дјелатности на спознавање (*theoria*), дјелање *(praxis*) и творење (*poiesis*). Уљуђивању припадају сва три ова облика. Етика се односи на *дјелатно* (практичко) уљуђивање. Оно је постајање човјека дјелатним (практичким) бићем. Етика је филозофија о уљуђености *људског дјелања.* Она се разграничава с дијеловима филозофије који се баве *спознавањем* и *творењем.* Разграничава се и с *теоријском филозофијом* која за предмет има спознајно-теоријску дјелатност, а којој су традиционалне дисциплине метафизика, онтологија, гносеологија, филозофија природе etc. Етика се разграничава и с *поиетичком филозофијом* чији је предмет творачка (стваралачка) дјелатности, а главне дисциплине естетика, филозофија технике etc. Разграничава се и с оним дисциплинама филозофије које су настајале у њезиној дугој повијести, као што су реторика, филозофија религије, логика, филозофска антропологија, филозофска методологија, филозофија културе, аксиологија etc.

Одредба *етике* као *филозофије о људском дјелању* није довољно конкретна. *Дјелање* је шири појам од моралног дјелања. Припадају му - уз морално-*политичко*, *правно*, *економско* и *обичајно дјелање. Етика је филозофија о моралном дјелању*! То је основна дефиниција етике. Етика је често у својој повијести изједначавана с практичком филозофијом. Догађало се то у временима у којима је цјелина људског дјелања свођена на морално дјелање. Њихово изједначавање уобичајено је и код оних филозофа који су сматрали да је морал највиши облик дјелања. Ако се држимо аристотеловске традиције, етика је - поред филозофије политике и филозофије економије (а од 19. вијека и филозофије права) - дио практичке филозофије. Етика је *филозофија о моралном дјелању индивидуе*, *односно, филозофија моралне индивидуалности дјелања.* Једноставније, етика је *филозофија ēthosa* или филозофија морала.

Етика се разликује од позитивних наука које за свој предмет имају морал, као што су напр. социологија морала и психологија морала. Кључна разлика између етике и њих је разлика у типовима мисаоности. Анализу ова два типа мисаоности дали смо на другом мјесту.[27] Од друге половине 19. вијека било је више покушаја да се морал изучава као

психолошки феномен. Из њих је настала *психологија морала.* Одређује се као грана психологије која дескриптивно излаже чињеничне моралне вриједносне представе човјека, а сама не поставља нормативне етичке исказе. Бави се и објашњењем генезе моралних представа код младих људи. Остале су јој теме расправе о моралним увјерењима и емоционалним странама моралног вредновања.[28] У социолошкој науци се истраживање морала као друштвеног феномена развило у *социологију морала.* Поједини елементи социолошког промишљања морала могу се наћи код Сен-Симона, Фуријеа, Конта, Вебера, Диркема, Гурвича, Парсонса и других. Социологију морала чини сусрет социологије и етике. Предмет јој је повезаност социјалних и моралних појава, формирање система моралних вриједности различитих социјалних група, однос моралних димензија живота друштва и индивидуа. Она изучава и закономјерности и утицај социјалних фактора на моралне процесе и појаве, социјалну улогу морала, као и однос моралних представа и социјалне структуре друштва.

Основна етичка питања

Предмет етике[29] образовао се према водећим етичким питањима. Трајни узор у разумијевању предмета етике и њених основних питања је Аристотел. С филозофском досљедношћу која се - у том облику - неће поновити у каснијој дугој повијести етике, он је цјелину етичких разматрања засновао на: (α) *питањима о претпоставкама моралног дјелања* и (β) *питањима о унутрашњим узроцима* који чине морално дјелање. Окосницу наших анализа морала и утемељења етике као филозофије морала чини развијање модела с двије групе Аристотелових водећих питања о моралу који је усклађен с каснијом повијешћу морално-етичког феномена.

(α) *Питања о претпоставкама моралног дјелања.* Три су имплицитна питања којима Аристотел тематизира претпоставке морала: питање о *човјеку*, питање о *»другој природи«* и питање о *праксису. Прво питање* води филозофском разумијевању човјековог битка. Морално дјелање је људско дјелање. Знање о моралу претпоставља знање о човјеку, његовој бити и људском задатку. Оно се конкретизира у испитивању смисла и садржаја људске збиљности. *Друго питање* управљено је према специфичности природе човјека којим се остварује морално дјелање. Почетни облик овом питању дала је хеленска филозофија разликовањем *макрокосмоса* и *микрокосмоса*, тј. опште збиљности и људске збиљности. Код софиста се та спознаја утврђује у знању разлике *природе* и *закона* (physis-nomos), тј. онога што је »по природи« и онога што је по људској поставци. Јавиће се и свијест о разлици *природе* и *умијећа* (physis-techne). Ова разликовања доводе до постављања познате разлике између човјекове »прве природе« и његове »друге природе«. *Треће питање* усмјерено је на бит *људског дјелања* (praxis). Ова три питања о претпоставкама морала - човјеку, човјековој »другој природи« и човјековом дјелању (praxis) - чине дедуктивни низ којим се доспијева до четири основна питања о унутрашњим узроцима морала као бити морала.

(β) *Питања о унутрашњим узроцима морала.* Аристотелово учење о четири узрока - иако изворно припада метафизици, односно, физици - показује изузетну хеуристичку употребљивост у практичкој филозофији и етици.[30] Хеуристички карактер тога учења плодотворан је за разумијевање морала, јер морал тумачи као слободну дјелатности човјека

која настаје по властитим унутрашњим узроцима (морал као *causa sui).* Уједно, легитимира четири водећа етичка питања као *питања о унутрашњим узроцима* који творе морал. Доказ о валидности ових питања може пружити само њихово усмјеравање на грађу повијести етике. Ако ова питања омогућавају да се та грађа интерпретира као уређена системска цјелина, онда су она нашла потребно оправдање. Четири основна етичка питања су: (1) Питање о моралној слободи као питање о извору морала *(causa materialis* морала); (2) Питање о моралном карактеру *(causa formalis* морала); (3) Питање о моралном дјелању *(causa efficiens* морала) као дјелатности озбиљења морала; (4) Питање о сврси морала *(causa finalis* морала).

(1) *Питање о моралној слободи као извору морала.* Од софиста и Сократа етика пита како је могуће да настане морал. Она пита о основном узроку (извору, поријеклу) морала. Од почетка је у етици претпостављано да се извор морала налази у могућности човјека да буде *узрочник* својих поступака. Човјек је у антрополошком раздобљу хеленске филозофије мишљен као биће које може *слободно* из себе - из свога разборитог или умног увида - покретати и водити своје морално дјелање. Питање о извору морала постављано је у основи као *питање о слободи.* Чак и у оним етичким концепцијама у којима се узрочником човјековог морала сматрао природни, супранатурални поредак или бог, питање о његовом узроку увијек је расправљано с обзиром на слободу човјека. Питање о слободи човјека има више повезаних димензија. Његову основну антрополошку димензију обликује питање о *слободи као начину човјекова битка.* Практичко-филозофску димензију чини питање о *дјелатној* или *практичкој слободи.* Етичко питање о слободи усмјерено је на *моралну слободу.*

(2) *Питање о моралном карактеру.* Морална слобода у човјеку има свог култивисаног носиоца. Једино тако настаје морално дјелање. Човјек се не рађа као морално биће. Његово морално дјелање не одвија по природном аутоматизму. Цјелина човјекове унутрашње душевне, свјесне и духовне структуре мора добити одговарајући *облик* да би човјек остварио потенцију слободе у моралном дјелању. Унутрашњи носилац моралне слободе није интелект ни нагони нити емоције. Носилац слободе је *воља* као специфична унутрашња моћ јединства интелекта и нагона. Да би моралном дјелању човјека дала потребни облик, и сама воља мора бити обликована као *слободна воља.* Слободна воља - која је постигла пуни развојни дјелатни облик - је *морални карактер* (ēthos). Питање о обликованости слободне воље (*causa formalis* морала) је питање о моралном карактеру.

(3) *Питање о моралном дјелању као дјелатности озбиљења морала.* Слободна воља или морални карактер озбиљује се у конкретном моралном дјелању. Процес озбиљења морала (*causa formalis* морала) сам по себи је сложени унутрашњи узрочни механизам моралног дјелања. На основу изворне могућности за моралну слободу, слободна воља - као морални карактер - открива у себи и поставља одре- ђене моралне сврхе или циљеве дјелања. Процес остваривања тих сврха у конкретним дјелатним ситуацијама живота садржи низ процесних момената који се означавају различитим етичким појмовима или појмовима који припадају говору морала. Тај се процесни низ протеже од момента непосредних покретача слободне воље на дјелање, преко извођења цјелине моралног чина и моралног просуђивања свих његових елемената, до успостављања односа према посљедицама моралног дјелања.

(4) *Питање о сврси морала.* У појму дјелања (praxis) садржана је одредба сврхе. Нема дјелања које не би имало свој узрок у себи као своју сврху постављену

мишљењем. Морално дјелање је - *per definitionem* - сврховито (телеолошко) дјелање. Сврха се (по онтолошкој сукцесији узрока) може сматрати првим узроком морала. У градњи куће оно временски прво је фактички почетак градње. Но, у њеној градњи онтолошки прво је представа циља градње, план градње etc. Представа или замисао циља или сврхе је кључни узрок настанка моралног дјелања. Битни карактер сваке етичке концепције и сваког поимања морала утврђује се у одредбама моралне сврхе.

(5) *Синтеза етичких питања у учењима о савјести.* Код Сократа се савјест као облик моралне свијести јавља у рудиментарном облику. Код Платона и Аристотела не јавља се ни појам нити концепција савјести. У каснијој повијести етике појам савјести добива све значајније мјесто. То је праћено сталним тешкоћама и отвореношћу питања о односу савјести и морала, односно, савјести и моралне свијести. У етичким концепцијама у којима је темељно развијен, појам савјести у себи обједињава проблематизације сва четири водећа етичка питања у јединствено синтетичко питање о бити морала.

2. Бернард Вилијамс

СОКРАТОВО ПИТАЊЕ

Питање које је Сократ поставио - како човек треба да живи - није тривијално питање. Наиме, тако бар Платон извештавау једној од првих књига на ову тему.[1] Платон је сматрао да филозофија може да одговори на ово питање. И он је као и Сократ мислио да човек може свој живот да усмери, или можда преусмери, помоћу филозофског сазнања, наиме, сазнања које је опште, апстрактно, рационално, и које се тиче онога што се може сазнати кроз различите врсте испитивања.

Циљеви моралне филозофије, као и наде које она може гајити у погледу свог значаја, зависе од судбине Сократовог питања, чак и уколико сама филозофија не може оправдано да се нада да може одговорити на њега. У вези са том надом треба одмах на почетку истаћи две ствари. Прву од њих треба посебно да има на уму писац: колико је он претенциозан ако сматра да једна врста апстрактног, полемичког дела треба да завређује озбиљну пажњу када се ради о овако обимним питањима. И друге књиге се односе на ово питање. Дотичу га скоро све књиге које се уопште баве људским животом. То филозоф мора имати на уму.

Друта ствар се односи на читаоца. Било би веома значајно када би филозофија могла да одговори на ово питање. Како један предмет, дакле нешто што се проучава на универзитетима (али не само тамо), нешто за шта постоји обимна стручна литература, може да испоручи одговор који би човек препознао као одговор на основна животна питања? То би једино могло бити уколико би, како је Сократ веровао, одговор био такав да га читалац препозна као свој сопствени. Како је то могуће? У каквом би он односу стајао са самим предметом? За Сократа није ни постојао неки такав предмет, он је само отворено разговарао са пријатељима, а писци којима се обраћао су били песници. Међутим, већ у следећој генерацији, Платон је повезао проучавање моралне филозофије са тешким

математичким дисциплинама, а већ након две генерације појавиле су се и расправе о овом предмету, међу којима посебно ваља истаћи Аристотелову *Етику*, која је још увек једна од најзначајнијих.[2]

Неки филозофи би волели када би могли да се врате у Сократов положај и почну од почетка промишљено да испитују здрав разум и наше моралне, тј. етичке интересе, неоптерећени филозофским текстовима и традицијом. Покушаћу у овој књизи да у истраживању следим тај пут са надом да ћу заинтересовати и читаоца. На једном другом нивоу, међутим, нема никакве основе за претпоставку да човек може или да треба да побегне од поступака који су уобичајени за наш предмет. Оно што неко истраживање чини филозофским истраживањем јесу мисаона општост и начин аргументације који претендују на рационалну уверљивост. Сулудо би било заборавити да су многи велики и мисаони људи већ формулисали и расправљали ова питања. Морална филозофија управо и има одређене проблеме због своје историје и садашње праксе. Штавише, важно је да постоји делатна традиција у другим областима филозофије, као што су логика, теорија значења и филозофија. Иако само мали број њих сем математичке логике дају 'езултате', свакако има доста тога што треба сазнати у погледу стања нашег предмета, а неки од тих резултата се значајно односе на моралну филозофију.

Из још једног разлога не треба заборавити да живимо у данашњим, а не у Сократовим условима. За Сократа и Платона посебна одлика филозофије била је та што је она рефлексивна и што је изван обичне праксе, те је могла да дефинише и критикује ставове који су били укључени у ту праксу. Међутим, савремени живот је у тој мери рефлексиван, а наше институције одликује тако високи степен самосвести, да ови квалитети нису више оно што у највећој мери разликује филозофију од других делатности, нпр. права, које све више има свест о себи као друштвеној творевини, или медицине која мора себе да схвати истовремено као лечење, бизнис и примењену науку. Не треба ни да спомињемо књижевну фантастику, која и у својим најпопуларнијим облицима мора да буде свесна своје фиктивности. У модерном свету филозофија не може посебно претендовати на рефлексивност, мада мора бити у стању да је користи на посебан начин.

У овој књизи ће бити изнето извесно виђење онога што је најзначајније у развитку моралне филозофије, али ће се проблеми моралне филозофије истраживати на начин који се мени чини најинтересантнијим. Надам се да ће дела других аутора бити коректно приказана, али ће ти прикази засигурно бити селективни. Није ствар само у томе што ће се моје виђење ове теме разликовати од виђења неког другог аутора (што вероватно мора бити случај уколико ову књигу уопште вреди читати), нити у томе колико ће оно бити репрезентативно, већ је пре ствар у томе да ми неће ни бити увек важно колико је оно репрезентативно. Барем у једном смислу речи ова књига не представља начине мишљења који сада доминирају, макар у енглеском говорном подручју. Она је у већој мери скептична од великог дела те филозофије у погледу питања о снази филозофије, а такође је у већој мери скептична и у погледу моралности.

Циљеви моралне филозофије зависе од њених сопствених резултата. С обзиром да су та испитивања заиста рефлектована и општа, те да се тичу онога што се може сазнати, она морају покушати да изложе све што обухвата одговор на Сократово питање: колику улогу може имати научно сазнање; колико нас далеко може одвести чисто рационално сазнање; колико се може одговор на постављено питање разликовати од једног друштва до другог; и коначно, колико тога мора да се препусти личној одлуци. Стога филозофска рефлексија

мора да узме у обзир све што спада у одговор на ово питање, или свако друго мање опште, практично питање, и да се запита којим снагама духа и облицима сазнања се оно обраћа. У овом процесу мора да се сагледа и место саме филозофије.

Овде као да имамо један круг. Филозофија, одговарајући како би (све) могло да се одговори на Сократово питање, одређује своје сопствено место у том одговарању. То није круг већ прогресија. Филозофија полази од питања, које у сваком случају она може и треба да постави, о томе колике су нам шансе да откријемо како најбоље да живимо. На том путу она увиђа колико сама томе може да допринесе својим дискурзивним методама анализе и аргумента, критичког незадовољства, замишљеног поређења могућности, наиме оним елементима које карактеристично придодаје нашим обичним изворима историјског и личног сазнања.

Сократово питање је најбоље полазиште за моралну филозофију. Оно је много боље од питања: 'шта је наша дужност?', или 'како можемо бити добри?', или чак 'како можемо бити срећни?'. Свако од ових питања много тога подразумева, премда се не би сви сагласили око тога. Неки људи, рецимо они који желе да се почне првим питањем, могли би у случају последњег питања мислити да оно почиње на погрешном месту јер не узима у обзир особита питања моралности, док би га неки друш напросто могли сматрати прилично оптимистичним. Сократово питање је неутрално у погледу свега тога. Међутим, погрешно би било мислити да оно ништа не узима здраво за готово. Прво што би требало да урадимо, јесте да упитамо шта обухвата Сократово питање и шта уопште носи претпоставка да се оно може поставити на користан начин.

У питању 'како човек треба да живи?', општост овога *човек* (*one*) већ означава домен питања. Код Грка је то потпуно безлично. То значи да нешто битно или корисно може начелно да се каже сваком човеку, што имплицира да нешто опште може да се каже, нешто што обухвата или оцртава индивидуалне амбиције које сваки човек може да постави у питању 'како треба да живим?'. (У овом уопштавању се лако може наћи једна шира импликација, наиме да нас ово питање природно потпуно изводи из разматрања его-а. На ово ћемо се још вратити касније.) Ово је један од аспеката у којем Сократово питање превазилази свакодневно питање 'шта да радим?' Други аспект је што оно није непосредно, наиме не тиче се тога шта треба да радим сада, или касније. Оно се тиче питања начина живота. Сами Грци су били задивљени идејом да се такво једно питање мора односити на целину живота, а да добар начин живота коначно излази на добар живот. Неки од њих, а Сократ међу првима, били су задивљени снагом којом судбина може да уништи оно што је личило на најбоље уобличен живот, те су тежили да рационално осмисле живот како би смањили снаге судбине и утицај среће.[3] То је такође, у различитим облицима, био циљ и каснијих мислиоца. Идеја да човек, на овом општем нивоу, мора да мисли на целину живота, може се некоме од нас чинити мање важном него што је била Сократу. Међутим, његово питање још увек захтева рефлексију о човековом животу *као целини*, чак ако ми и не придајемо као Грци значај томе како живот може да се заврши.

Безлични грчки израз који преводимо са *човек треба (one should)* не само да ништа не говори особи о чијем се животу ради, већ је такође потпуно неодређен у погледу разматрања која треба да применимо на то питање. 'Како треба да живим?' не значи 'какав живот треба да живим да би он био моралан?'. Стога Сократово питање представља полазиште које се разликује од других питања која сам споменуо, наиме питања о

дужности или о животу који је добар за човека. Можда је оно исто као питање о добром животу, о животу који вреди живети, али оно само по себи не носи никакве изразито моралне захтеве. Могло би да испадне, како је Сократ веровао а већина нас се још увек нада, да је добар живот такође живот добре особе *(мора бити* је оно што је Сократ веровао; *може бити* је оно чему се већина нас нада). Међутим, ако је то тако, то ће изаћи на видело касније. *Треба* је напросто *треба* и по себи се у овом веома општем питању не разликује од онога што значи у било ком случајном питању 'шта сада треба да чиним?'.

Неки филозофи су сматрали да се не може кренути од овако опште или неодређене врсте практичног питања, јер питања типа 'шта треба да чиним?', 'који је најбољи начин живота за мене'? итд. су вишезначна питања и носе како морални тако и изванморални смисао. Према овом гледишту, прва ствар коју би човек требало да уради са овим питањем јесте да одлучи на коју од ове две различите врсте ствари мисли, јер пре тога не може ни почети да одговара на њега. То је погрешно. Анализа значења не захтева 'морално' или 'неморално' као категорије значења. Свакако, ако неко за некога каже 'он је добар човек', можемо поставити питање да ли је говорник мислио да је дотични морално добар или је добар за војну службу, али сама чињеница да човек може да понуди ове различите интерпретације не носи морални смисао 'доброг', тј. 'доброг човека' ништа више него што носи војнички смисао (или фудбалски смисао итд.).

Свакако да човек може да пита у датој прилици, 'шта треба да чиним са етичке тачке гледишта?' или 'шта треба да чиним са тачке гледишта сопственог интереса?'. То захтева посебна промишљања и тражи да човек размотри једну посебну врсту разлога међу свим разлозима који се односе на то питање и да размисли шта ти разлози, сами по себи, сугеришу. На исти начин, могу се запитати шта треба да чиним ако узмем у обзир само економске, или политичке, или породичне разлоге. На крају свега тога стоји питање 'шта треба да чиним, кад се све узме у обзир?'. Само је једно питање о томе шта треба чинити, за шта Сократово питање пружа сасвим општи пример, а морални разлози су једна врста разлога која се односи на одговор тог питања.[4]

Овде, као и раније у тексту, помињао сам 'моралне' разлоге, при чему сам ту реч користио у општем смислу који одговара ономе што чини предмет моралне филозофије. Међутим, постоји још једно име за тај предмет, наиме 'етика', којој одговара појам етичког разлога. Изворно, разлика између ова два израза је разлика између латинског и грчког језика, при чему се сваки од њих односи на реч која значи *диспозицију* или *обичај*. Једна разлика лежи у томе што латински израз из којег потиче реч 'морал' више наглашава друштвено очекивање, док грчки израз даје предност индивидуалном карактеру. Међутим, реч 'моралност' је до сада добила једно одређеније значење, те сам склон да мислим да моралност треба разумети као једно посебно значење етичког, наиме оно које је битно у модерној култури Запада. Ту се посебно наглашавају извесни етички појмови пре него неки други, развија се један посебан појам обавезе, што све има неке особене претпоставке. У склопу ових одлика верујем да би то требало да третирамо са посебним скептицизмом. Стога ћу од сада па на даље највећим делом користити израз 'етички', као широки израз за цео овај предемт, а 'морал' и 'моралност' за један ужи систем, чијим ћемо се особеностима касније бавити.

Нећу ни покушавати да дефинишем шта тачно може да се сматра етичким разлогом, али ћу покушати да кажем нешто о томе шта спада у појам етичког (феномена). Ништа не мари што је тај појам нејасан. Заправо је појам *моралности*, као један посебан систем, онај

који тражи да се строго ограничи (нпр. када тражи 'морална' и 'неморална' значења речи). То је последица његових посебних претпоставки. Без њих, можемо да допустимо да читав низ разлога спада под појам етичког, а такође да видимо зашто тај низ није јасно ограничен.

Једна од ствари која спада у тај низ је појам обавезе. Обично се под обавезом подразумева присуство прилично различитих услова. Једна позната врста обавеза је она под коју неко ставља себе, посебно када направи обећање. Тако је ту и идеја дужности. Данас се та реч најчешће користи у уским институционалним везама, као када постоји списак дужности. Изван тога, дужности су на карактеристичан начин повезане са улогом, положајем, или односом, као што је нпр. однос који потиче из нечије службе (station), како то Бредли (Bradley) назива у свом чувеном огледу.[5] Када је реч о дужностима посла, иако је посао о којем је реч можда добровољно прибављен, опште дужности, као и већина обавеза које нису обећања, нису добровољне.

Код Канта (Immanuel Kant) и мислилаца који су били под његовим утицајем, сви прави морални разлози почивају, коначно и у основи, у човековој вољи. Не може напросто да се *захтева* да ја поступам на известан начин на основу положаја који имам у друштвеној структури, нпр. због тога што сам дете неке одређене особе, уколико тај *захтев* треба да буде морални захтев, а не напросто да одражава психолошку принуду или душтвену и правну уредбу. Морално поступати значи поступати аутономно, а не под друштвеним притиском. То одсликава неке карактеристичне особине подсистема моралности. Насупрот томе, препознатљиво је у сваком друштву, а тако је и у нашем друштву, да човек може бити под таквим захтевима напросто стога што је тај који јесте или због свог друштвеног положаја. Неки људи у западним друштвима данас то не би прихватили, али су то раније прихватали скоро сви, те није неопходно да сваки захтев ове врсте мора, на основу рационалног испитивања, или да се напусти или да се претвори у добровољну обавезу. То је, слично као и неке друге особености моралности, блиско повезано са процесима модернизације. То је на етички начин изражено разумевање оног процеса који је Мајне (Maine) назвао променом од стања (status) до уговора (contract), што такође одговара и промењеној концепцији особе која се појављује у етичким односима.[6]

Обавеза и дужност гледају на ситуацију уназад, или барем искоса. Поступци које оне налажу, ако човек размишља о томе шта треба да чини, одиграће се у будућности, али разлози за те поступке леже у чињеници да је он већ начинио обећање, да је прихватио посао, да има положај на којем се налази. Једна друга врста етичких разлога гледа унапред, у правцу исхода поступака који могу да се изаберу. „То би било најбоље" је општа формула ове врсте разлога. Један од начина на који та формула може да се схвати, који је посебно важан у филозофској теорији, јесте када се *то најбоље* мери степеном у коме људи добијају оно што желе, постају срећни, или нешто слично. То је област добробитства или утилитаризма. То је, међутим, само једна верзија. Мур (G. E. Moore) је такође мислио да су разлози који почивају на последицама основни разлози, али је допуштао да се поред задовољства и друге ствари убрајају у добре последице, као нпр. пријатељство и лепота. Због тога је његова теорија била толико привлачна Блумсбери групи (Bloomsbury group).* Успела је истовремено да одбаци тежину дужности и вулгарност утилитаризма.

Постоји још једна врста етичких разлога, на основу које се радња сврстава у неке етички релевантне типове. Имамо читав низ етичких особина по којима се радње бирају

или одбацују. Нека појединачна радња може да се одбаци зато што се ради нпр. о крађи или убиству, зато што се њоме неко обмањује или је нечасна, или пак, мање драматично, зато што носи разочарање за некога. Ови описи, којих има много, делују на различитим нивоима, те тако нека радња може бити нечасна зато што је обмањујућа.

У блиској вези са овим описима, по којима радње могу да се изаберу или одбаце, стоје различите врлине, као диспозиције карактера да се изабере или одбаци радња зато што припада извесном етички релевантном типу. Реч 'врлина' је добила извесно подсмешљиво и некако неподесно значење, те је осим филозофа користи само мали број људи. Међутим, како немамо бољу, ова реч мора да се користи у моралној филозофији. Човек само може да се нада да ће она, када се поново успостави њено право значење, да се врати у достојну употребу. У тој примереној употреби, као етички изврсна диспозиција карактера, она покрива широку класу карактеристика, а као што је често случај код оваквих ствари, граница те класе није оштра и није ни потребно да буде оштра. Неке пожељне личне особине свакако се не убрајају у врлине, као нпр. сексуална привлачност. То може бити ствар карактера (неки људи имају сексуално привлачан карактер) али и не мора, те се не рачуна у врлине. Но, врлине су више од пуких вештина, јер обухватају карактеристичан модел жеље и мотивације. Човек може да буде добар пијаниста а да му недостаје жеља за свирањем, али уколико је он великодушан или правичан, сами ти квалитети могу у неком контексту да му помогну да одреди шта жели да ради.

Ово не значи да врлине не могу никада да се злоупотребе. Једна врста врлина које свакако могу да се злоупотребе, су тзв. извршне врлине, које немају толико своје сопствене циљеве колико помажу у остваривању других циљева, као нпр. храброст или самоконтрола. Оне су ипак врлине с обзиром да су особине карактера, а и нису усмерене ка другим циљевима као што је случај са пуким поседовањем вештине. По Сократу врлине не могу да се злоупотребе, а он заправо заступа нешто још јаче, наиме да је немогуће да људи који имају врлине поступају горе него да их немају. То га сасвим доследно води ка веровању да у основи постоји само једна врлина, снага исправног расуђивања. Ми га не морамо следити у томе. Још је важније да не треба да га следимо у ономе што га мотивише на те идеје, а то је трагање за нечим што у животу појединца представља *безусловно* добро, добро у свим могућим околностима. Потрага за таквим једним добром има и своје модерне изразе, од којих ћемо један срести у посебним областима моралности.

Појам врлине је традиционалан појам у моралној филозофији, али ћемо га на неко време изоставити из разматрања. У новијим радовима је неколико аутора с правом нагласило значај тог појма.[7] Ако човек има неку врлину, онда то утиче на његово промишљање о поступању. Међутим, мора нам бити јасно како нека врлина може да утиче на промишљање. Значајно је да се сам назив врлине обично не јавља у садржају промишљања. Особа која има неку одређену врлину чини неке радње зато што су описане на известан начин, а избегава неке друге радње јер им одговара другачији опис. Ако кажемо да нека особа има врлине, онда су такве и њене радње: праведна или храбра особа чини праведне или храбре ствари.

Међутим, треба нагласити да се опис који се примењује на човека и на радњу ретко подудара са оним помоћу којег човек изабира ту радњу. 'Праведно' представља један од малобројних примера код којих је праведна или непристрасна особа она која изабира радње стога што су праведне, а одбацује друге зато што су неправедне или пристрасне. Међутим, није типично да храбра особа изабира радње које су храбре, док је ноторна

истина да скромна особа не поступа на основу скромности. Беневолентна или добродушна особа чини беневолентна дела, али их чини по другом основу, као нпр. 'потребно јој је', 'то ће га обрадовати', 'то ће зауставити бол'. Опис врлине није по себи опис који се појављује у разматрању о радњи. Штавише, никад не постоји типично један етички појам који одликује промишљање особе која има неку врлину. Пре је случај да ако човек има неку врлину, онда известан низ чињеница за њега чини етичке разлоге зато што он има ту врлину. Пут од етичких разлога које одмерава врла особа до описа саме врлине је кривудав и, колико је дефинисан, толико је и поткопан утицајем самосвести.

Та иста самосвест је, заправо, можда утицала да врлине постану непопуларне као етички појам. Расправљање о врлинама је створило идеју о *култивацији* врлина. Познато је да када се ради о трећем лицу, онда врлина чини велики део социјализације, тј. моралног васпитања или, што се своди на исто, васпитања. Код култивације врлине у првом лицу има нешто сумњиво, нека уображеност или самообмана. Не значи да мислити на овај начин значи мислити о себи пре него о свету и другим људима. Неке етичке мисли, посебно оне самокритичке, то чине. Више аутора је у последње време нагласило значај наше способности да имамо жеље другог реда - жеље да имамо извесне жеље[8]- и њихов значај за етичку рефлексију и практичку свест. Разматрање задовољавања ових жеља другог реда мора у великом степену бити управљено на саму особу. Невоља са култивацијом врлина, као вежбање које се промишљено обавља у првом лицу, јесте у томе што човек не усмерава мисли довољно ка самоме себи. Када човек мисли о свом стању с аспекта врлина, то не значи да он размишља о својим поступцима и о начину на који може или треба да мисли о њима, већ пре значи да размишља о начину на који други могу да опишу или коментаришу начин на који он размишља о својим поступцима. Уколико то представља битан садржај човековог промишљања, онда се може чинити да је реч о погрешном усмеравању етичке пажње. Не значи, међутим, да је последица свега овога то да врлине нису значајан етички појам. Ствар је пре у томе да значај неког етичког појма не мора да лежи у томе да је он сам по себи елемент промишљања човека. Промишљања великодушних или храбрих људи, као и промишљања људи који покушавају да буду још више великодушни или храбри, разликују се од промишљања оних који нису такви, али разлика углавном не лежи у томе што они мисле о себи у појмовима великодушности или храбрости.

Ово су, дакле, неке врсте етичких појмова и разлога. Које врсте разлога се односе на радње али *нису* етички разлози? Као веома озбиљан кандидат, јављају се разлози егоизма, који се односе само на угодност, узбуђење, самовредновање, моћ или нека друга преимућства човека. Ноторна ствар да су ови разлози у супротности са етичким разлозима се темељи у очито рационалним идејама о томе чему служи етичка пракса и какву она има улогу у људском друштву. Па ипак су овде потребна нека разјашњења. Једно од њих је вербалне природе. Бавимо се Сократовим питањем, 'како човек треба да живи?', а егоизам у неулепшаном и огољеном смислу свакако пружа један могућ одговор на то питање, чак и ако су многи од нас склони да га одбаце. Могуће је реч 'етички' користити за сваки модел живота који може да пружи схватљив одговор на Сократово питање. У том смислу би чак и огољени егоизам представљао једну етичку опцију. Не сматрам да треба да следимо ту употребу. Ми ипак имамо концепцију етичког, ма како она с почетка била нејасна, која на разумљив начин доводи нас и наше радње у везу са захтевима, потребама, правима,

жељама, једном речју животима других људи, те је корисно да је сачувамо за оно што ћемо називати етичким разлогом.

Егоизам, међутим, може да иде и корак даље од свог огољеног облика. Постоји једна теорија о људским поступцима која је, прилично збуњујуће, названа *етички егоизам.* Она тврди да свака особа треба да тежи свом сопственом интересу. Разликује се од огољеног егоизма јер представља рефлексивно гледиште и заузима опште становиште о интересима људи. На саму ствар не утиче много да ли ћемо тај егоизам звати етичким системом, како он сам себе назива. Суштинско је питање какав је његов допринос идеји етичког *разлога.* На први поглед се чини да није никакав, пошто тврди да свако од нас треба да поступа према изванетичким разлозима. Ако он тврди само то, онда он делује потпуно догматично. Јер, ако људи поступају на основу других разлога а не на основу самоинтереса, зашто су они због тога нерационални? Ово гледиште би заправо требало да *остави места* за етичке разлоге и да постави питање како живот који се води сходно етичким разлозима може да се доведе у везу са самоинтересом.

Има још једно гледиште које делује исто као и претходно, али је заправо различито од њега. Оно такође износи опште тврдње типа да оно *што треба да се деси* јесте да свако тежи свом сопственом интересу. Ово гледиште је лабилно у погледу разлога које човек узима у обзир када се одлучује на радњу. Оно допушта и етички разлог у уобичајеном смислу речи. Уколико верујем да оно што треба да се деси јесте да људи теже својим интересима, онда ја имам разлог да унапређујем то стање ствари, што може да подразумева и моју помоћ другима у усвајању такве политике. Такав смер деловања може да дође у сукоб са мојим простим стремљењем ка сопственом интересу.

Заправо је веома тешко одржати голо веровање да је оно што треба да се деси управо да људи теже сопственим интересима. Природније је поткрепити то једним другим разлогом, наиме да *би било најбоље* када би то свако чинио. То може имати облик исказивања таквих ствари, као нпр. да покушаји да се буде љубазан према другима само уносе забуну у то питање. Особа која овако размишља (и верује), прихвата заправо и неке друге етичке разлоге, нпр. да је добро ако људи добију оно што желе, а да је најбољи пут ка томе да што већи број људи добије што је могуће више тај да свака особа тежи ономе што жели. Свакако, то је оно што су заступници *laisset-faire* капитализма тврдили на почетку деветнаестог века. Неки су то тврдили чак и у касном двадесетом веку, упркос очигледној чињеници да сви економски системи зависе од тога да ли људи у друштву имају диспозиције које превазилазе самоинтерес. Можда ова противречност може да објасни зашто неки заговорници *laisset-faire*-а држе моралистичка предавања не само људима који не теже сопственом интересу, већ и онима који то чине.

Ми етичке разлоге супротстављамо егоистичним. Међутим, зар човек не може желети срећу неком другом човеку? Наравно да може. Зар се тада егоизам, тј. стремљење ка ономе што желим, не подудара са етичким разлогом, тј. бригом за срећу другог човека. Одговор је опет потврдан, али он није много занимљив уколико се егоистични и етички разлози не нађу заједно на неки општији и системски начин.

Из свега овога ће се видети да идеја о ономе етичком, премда нејасна, има неки садржај. Она није чисто формални појам. То је јасно ако имамо у виду различите врсте изванетичких разлога, који би се могли назвати *контраетички* разлози. Контраетичка мотивација се, као значајна појава код људи, манифестује у различитим облицима, који су обликовани према својим позитивним копијама у свету етичког. Злонамерност, као

најпознатији мотив ове врсте, често се повезује са човековим задовољством које се обично сматра његовим природним стањем. Међутим, постоји такође чиста и безлична злонамерност, која превазилази чак и човекову потребу да ужива у штети коју жели. Она се разликује од неправде, ћудљивом уживању у неправичности. Она се веома ослања на своју етичку копију, у том смислу што је прво потребно пажљиво одређење онога што је праведно. Са злонамерношћу ствари не стоје баш тако. Ту није потребно да се прво дефинише добронамерност како би злонамерност могла да се манифестује, већ свако има исте перцепције од којих полази, али се креће у различитим правцима. (Стога, како је Ниче (Nietzsche) приметио, свирепост мора да дели сензибилитет саосећајног, док грубост не мора.) Но, неке друге контраетичке мотивације почивају на репутацији или емоционалној слици онога што је етичко, пре него на његовим последицама. То се посебно односи на врлине. То да је нека радња кукавичка често није разлог у њен прилог, али она то може бити када на контраетички начин помаже мазохизму стида.

Дотакао сам се у овом разматрању разлога егоизма и разлога који се односе на друге људе - нпр. добронамерности или правичности. Међутим, питање које се показало као веома важно за етику јесте колико далеко треба да се простиру такви разлози. Да ли ће се сматрати етичким разлогом уколико човек разматра интересе и потребе само своје породице, своје заједнице, или нације? Свакако да они чине окружење у којем људи живе и место на којем се одвија етички живот. Па ипак, неки етички захтеви могу да се задовоље само ако постоји универзална брига, која се протеже на све људе, а можда и надилази људску расу. Ову бригу посебно негује одређени подсистем моралности, у тој мери да се често мислило да никаква брига није истински морална уколико је не обележава ова универзалност.

За моралност је етички елемент увек исти: универзални елемент. Оданост мањој групи, оданост породици или држави, мора да се оправда на начин који води од споља ка унутра, аргументом који образлаже зашто је добро да људи буду одани на нивоу који је нижи од универзалног. На свакодневном нивоу (који је мање рефлексиван, како каже морална критика), место онога етичког може да се помера са једне на другу страну датог контраста.

У односу на мој лични интерес, интереси града или нације могу да представљају етички захтев, али интереси града могу да се уброје и у самоинтерес уколико потичу од неке шире идентификације. То стога што захтеви добронамерности или правичности могу увек да уложе приговор против самоинтереса. *Ми* може да изражава самоинтерес исто колико и *ја,* а ко смо то *ми* зависи од степена идентификације у појединачном случају.

Споменуо сам неколико врста етичких и изван егичких разлога. Филозофија је традиционално показивала склоност да смањи ову разноликост на обе стране. Она је, пре свега, била склона да све неетичке разлоге своди на егоизам, најужи облик самоинтереса.

Неки филозофи су заправо желели да их сведу на један посебан вид егоизма, тежњу ка задовољству. Поготову је Кант веровао да је свака радња која није учињена из поштовања моралног принципа учињена из задовољства. То се мора разликовати од једне друге идеје по којој су све радње, укључујући и оне које су учињене из етичких разлога, подједнако мотивисане тежњом ка задовољству. Ова теорија, која се назива психолошки хедонизам, тешко може да избегне очигледну погрешност или тривијалну празноћу, јер напросто идентификује са делатниковим очекиваним задовољством све што он сврховито чини. Међутим, у сваком случају, ова теорија никако не доприноси дистинкцији између етичког

и неетичког. Када би постојала нека истинита и интересантна верзија психолошког хедонизма, тада радње које имају неетичку мотивацију не би нужно стварале никакву посебну класу радњи којима се тежи ка задовољству. Са друге стране, Кантово гледиште битно доприноси овом питању, јер по њему је једино морална радња ослобођена психолошког хедонизма. То гледиште је свакако погрешно.[9] Уколико нисмо под утицајем такве једне теорије, онда можемо да прихватимо очигледну истину да постоје различите врсте неетичке мотивације и, штавише, да има више него једна врста мотивације која делује супротно етичким разлозима.[10]

Жеља да се сви изванетички разлози сведу на једну врсту је данас много мања него што је била онда када је морална филозофија била усмерена, не толико на питање шта је исправно урадити и шта чини добар живот (чинило се да су одговори на таква питања очигледни), већ више на питање како човек треба да буде мотивисан да би тежио таквим стварима насупрот мотивацији себичности и задовољства. Са друте стране, жеља да се сви етички разлози сведу на један модел је исто толико јака колико је и била, те различите теорије покушавају да покажу да је основна једна или друга врста етичких разлога, која треба да објасни остале. Неки сматрају појам обавезе или дужности основним појмом, а чињеница да ми етичким разлогом сматрамо нпр. да ће нека радња водити најбољим последицама објашњава се, између осталог, тиме што је наша дужност да произведемо најбоље могуће последице. Теорије ове врсте се називају „деонтолошким" теоријама. (Понекад се каже да овај израз потиче од старе грчке речи за дужност. Не постоји стара грчка реч за дужност. Она потиче из грчког језика за радњу коју човек *мора* да учини.)

Насупрот овима су теорије које тврде да је примарно произвођење најбољег могућег стања ствари. Теорије ове врсте се често називају „телеолошким". Најважнија међу њима је она која изједначава пожељност исхода са човековом срећом или остварењем циља којем он тежи или који жели. То се, како сам већ казао, назива утилитаризам, премда је тај израз користио још Мур за један општији појам телеолошког система.[11] Неке од ових редуктивних теорија нам само кажу шта је рационално, или најпримереније нашем етичком искуству, да третирамо као основни појам. Неке друге су одлучније и тврде да ови односи треба да се открију у значењима онога што ми изговарамо. Тако је Мур тврдио да 'исправно' напросто значи оно што 'производи највећу срећу'.[12] Мурову филозофију одликује скромна опрезност, која његово излагање омета детаљима, а ретко га штити од великих грешака. Његова тврдња нпр. о томе шта речи значе, напросто није тачна. Општије речено, ако теорије овог типа претендују да су дескриптивне, дакле, да представљају описе онога што ми стварно сматрамо еквивалентним значењем, онда све оне подједнако заводе. Ми користимо читав низ различитих етичких разлога који се изворно разликују једни од других, што човек и очекује, ако ништа друго а оно стога што смо наследници једне дуге и сложене етичке традиције, која има много различитих религијских и других друштвених нити.

Редуктивни подухват је, као подухват који жели да буде дескриптиван, као антропологија нпр., напросто погрешан. Он, међутим, може имати неке друге циљеве. На неком дубљем нивоу он може имати за циљ да нам пружи једну теорију о главном предмету етике. Није, међутим, јасно зашто би нас такав један циљ наводио да сводимо наше основне етичке појмове. Уколико постоји тако нека ствар као што је истина о главном предмету етике, зашто би она морала бити једноставна? Поготову, зашто би она морала бити појмовно једноставна, заснована на једном или два етичка појма, као што су

дужност или *добро стање ствари*, а не више њих? Можда нам је, да бисмо је описали, потребно онолико појмова колико утврдимо да нам је потребно, не мање од тога.

Смисао покушаја да се етички појмови сведу, мора се тражити у једном другачијем *циљу* етичке теорије, по којем етичка теорија не описује само како ми мислимо о етичком феномену, већ нам сугерише како ми треба о њему да мислимо. Нешто касније ћу доказивати да филозофија не треба да ствара етичку теорију, мада то не значи да она не може да понуди неку критику етичких уверења и идеја. Изнећу тврдњу да редуктивни подухват у етици нема никаквог оправдања и да он треба да нестане. Овде ми је циљ само да подвучем да је таквом подухвату потребно оправдање. Велики део моралне филозофије се, не обазирући се на потребу таквог оправдања, одвија на овај начин, без икаквог јачег разлога сем што се таква пракса одржава већ дуго времена.

Постоји један мотив за редукционизам који се не одвија само на пољу етичког, или неетичког феномена, већ тежи да сведе све разлоге на једну основну врсту. Он почива на претпоставци о рационалности, наиме да два разлога не могу међусобно рационално да се вагају уколико не постоји заједнички именитељ помоћу којег они могу да се упореде. Ова претпоставка је истовремено веома снажна и неоснована. Тако рецимо, естетски разлози могу да се вагају у односу на економске (нпр.), а да при том не представљају њихову примену, нити су обоје примери неке треће врсте разлога. Политичари знају да политички разлози нису исте врсте као разлози са којима их одмеравају. Чак су и различити политички разлози сачињени од другачијег материјала. Ако човек упоређује своју службу, годишњи одмор или животног сапутника са неким другим човеком, његово просуђивање не мора да има једну јединицу мере.

Овде се не ради само о интелектуалној погрешци. Када би се проблем састојао у њој, тада не би могла да се пренебрегне чињеница да искуство људи противречи таквом поступку, јер људи редовно доносе закључке које сматрају рационалним, или барем разумним, а да при том не користе само један именитељ за упоређивање. Уместо тога, усмереност ка *рационалистичкој концепцији рационалности* потиче из социјалних одлика модерног света, који промишљањима појединаца и идеји самог практичног ума намеће један модел који произлази из посебног схватања јавне рационалности. Према том схватању, свака одлука у начелу треба да се заснива на разлозима који могу дискурзивно да се објасне. Тај захтев заправо није задовољен и вероватно мало доприноси циљу изворног оправдања власти. То је, међутим, утицајан идеал који може деловати као последица примене једног независног идеала рационалности на јавност. Нешто касније ћемо разматрати о каквом је ту идеалу реч.[13]

Но, вратимо се Сократовом питању. Оно представља изванредно амбициозно практично питање које се тиче личности. Насупрот томе, најнепосредније и најмање компликовано питање те врсте је питање 'шта да радим?' или 'шта ћу да радим?' Различити етички и изванетички разлози које смо разматрали се наводе при одговарању на такво једно питање. Одговор на то питање, закључак који следи из промишљања, обично има облик 'Ја ћу учинити...' или 'Оно што ћу учинити је...'. Њиме се изражава намера, и то она намера која је проистекла из промишљања. Када дође до радње, човек можда неће успети да је изведе, али је то онда стога што је заборавио, или је био спречен, или се предомислио, или стога (како може касније да увиди) што заправо никада није ни намеравао да је учини - дакле, није била стварни закључак његових промишљања, или то није било стварно промишљање. Када се радња изводи непосредно након промишљања, онда има мање места

за овакве алтернативе, тако да је парадоксално ако човек иступи са једним одговором ове врсте, а затим не успе да учини оно што је непосредно пре тога намеравао да учини.

Питање 'шта треба да радим?' допушта још више простора између мишљења и делања. Овде је адекватан закључак 'Ја треба да Чиним...' а на више начина ту може да се дода '...али то нећу учинити.' Ово *треба* указује на разлоге које човек има да поступа на један пре него на други начин. Уобичајена функција израза 'Ја треба... али то нећу да учиним' јесте да укаже на неку посебну врсту разлога, као што су етички разлози или разлози праведности, који су посебно подесни као разлози који се објављују другим људима - јер треба да оправдају моје понашање, нпр. тиме што ће оно да се уклопи у нечији план радње - али нису, како се испоставља, најјачи разлози за мене, сада. Најјачи разлог за мене је да веома много желим да учиним нешто друго. Желети учинити нешто је свакако разлог да се то учини.[14] (То чак може да буде разлог који и пред другима оправдава моје понашање, премда оправдање има неке задатке, поготову оне који су повезани са правдом, које он не може да испуни сам по себи.) Стога, у оваквом случају, оно за што мислим да имам највише разлога да учиним, када се све узме у обзир, јесте ствар коју веома много желим да учиним, па ако *ја треба* указује на оно што имам највише разлога да учиним, онда је то оно што треба да учиним. Постоји још једно даље и дубље питање, наиме да ли ја могу намерно и без икакве принуде да оманем да урадим чак и оно за што мислим да имам највише разлога. То је, од Аристотеловог назива за ту појаву, познато као проблем *акрасиа.*[15]

Сократово питање, дакле, значи: 'који је најјачи разлог који одређује како човек треба да живи?'. Када сам раније истакао да је снага онога *треба* напросто у томе *треба*, при томе сам мислио да само питање не даје никакву претходну предност једној врсти разлога над другима. Не разматрају се посебно разлози оправдавања. Ако се, нпр., етички разлози појаве у одговору као значајни разлози, онда то није стога што су они напросто били изабрани на основу самог питања.

Па ипак, у Сократовом питању је посебно јасно да је оно удаљено од сваке стварне, појединачне ситуације у којој се разматра шта треба да се чини. Како је оно једно опште питање о томе шта треба да се чини, тј. како треба да се живи, то је оно такође у извесном смислу и безвремено питање, јер позива човека да мисли о свом животу уопште. Те две чињенице утичу да оно прерасте у рефлексивно питање. То не одређује одговор, али утиче на њега. Када одговарам на одређено питање у одређено време и у одређеној ситуацији, онда ме посебно интересује шта ја *тада* хоћу. Сократово питање човек не поставља у неко одређено време, тј. тренутак у коме га поставља несумњиво нема никакав посебан утицај на то питање. Стога га само то питање обавезује да заузме једну општију, заправо дугорочнију, животну перспективу. То не значи да он мора да понуди дугорочне одговоре. Одговор на то питање би могао да буде: најбољи начин на који човек може да живи јесте да у свако доба чини оно што у то доба највише жели. Међутим, уколико му мањка разборитости, онда ће природа Сократовог питања то вероватно да открије.

То питање је, штавише, *свачије* питање. То, наравно, не значи да је, када га постави нека одређена особа, то питање о свакоме. Оно се тиче те одређене особе. Међутим, када се то питање постави на сократовски начин, када захтева рефлексију, онда чињеница да то питање може да се постави свакој особи постаје део рефлексије, јер је део сазнања које га конституише. Када се једанпут конституише на тај начин, оно врло природно прелази од питања које може да постави било која особа - 'како треба да живим?' - до питања 'како

треба да живи свака особа?'. Чини се да се ту траже разлози које има сваки човек да живи на један начин пре него на неки други. Ту се траже услови за *добар живот* — исправан живот, можда, за људе као такве.

Колико далеко и са каквим последицама по одговор може у том правцу да нас одведе сократовска рефлексија? Безвременост рефлексије не значи да одговор треба да фаворизује разборитост. На сличан начин, чињеница да ово рефлексивно питање може да постави свака особа, требало би да допушта да одговор (сваке особе) буде егоистички. Међутим, уколико је одговор егоистички, онда је ту реч о егоизму једне врсте пре него неке друге, наиме о општем егоизму, који смо раније размотрили, по којем сви људи треба да фаворизују своје сопствене интересе. Уколико је тако, онда то природно намеће мисао да људски живот који се живи на такав начин мора да буде бољи. Међутим, уколико је тако (примамљиво је тако мислити), онда он мора да буде бољи у неком безличном или општељудском смислу. Када дођемо до овог безличног становишта, онда можда треба да погледамо уназад и да поново пређемо наш пут у обрнутом смеру, па чак и да преиспитамо своје полазиште. Јер, уколико са безличног становишта није боље да свака особа живи на егоистичан начин, онда можда имамо разлога да кажемо да свако од нас не би требало да живи на такав начин, а онда морамо, после свега, да понудимо неки неегоистичан одговор на Сократово питање. Уколико све то заиста следи, онда ће пуко постављање Сократовог рефлексивног питања веома дубоко да нас уведе у етички свет. Да ли то, међутим, следи?

Практичко мишљење је радикално лично. Оно мора да постави и да одговори на питање 'шта ћу да чиним?'.[16] Па ипак, када прихватимо сократовску рефлексију, она нас води ка генерализацији оног Ја, па чак и ка усвајању, на основу саме рефлексије, етичке перспективе. Сократовска рефлексија нас свакако негде води. Рефлексија, како се чини, носи извесно обавезивање, а филозофији је свакако поверена рефлексија. Стога у овој књизи мора да се постави двоструко питање о томе колико нас рефлексија обавезује и зашто смо обавезни да рефлектујемо. Сократ је мислио да је његова рефлексија неизбежна. Он је свакако знао да се не упушта сваки човек у рефлексију, као што је знао да онај ко је почео да рефлектује о сопственом животу можда неће то и да настави, чак и против своје воље. Он је пре сматрао да рефлексија мора бити саставни део доброг живота: *неистражен живот,* како он каже, *није вредан живљења.*

То захтева сасвим посебан одговор на Сократово питање, који, за њега, пружа коначно оправдање за постављање тог питања. Ако се у мојој књизи поставља то питање, да ли је она обавезна и да одговори на њега на такав начин? Да ли свако филозофско истраживање онога што чини етички феномен и добар живот мора да захтева да део тог одговора сачињава вредност саме филозофије и рефлексивног интелектуалног става.

З. С. Пејаковић/ В. Оташевић

ДОБРО, ЗЛО И ЕТИКА

Добро и зло стални су становници живота личности и у живљењу се испољавају у својој дуалистичкој сложености, а не у својој противречности. Добро се не може научити, јер је садржано у људском духу, али се може, као и зло, доживети кроз последицу делања. За праве вредности живљења атест издаје људски дух, а оно што долази из духовних простора човека представља само делове опште духовности. Све што је у функцији очувања Живота, јесте добро (подразумева се очување свих облика Живота), јер је добијање Живота највећа космичка награда. Од свих облика живота једино човек има способност предвиђања сигурног нестанка ове наше планете, али једино његов ум и разум, и његово срце, могу спасити облике живота. То је величанствени задатак, прелепа космичка дужност и најизазовнија авантура. За релативно кратко време "Nautilius" је, из жилверновске маште, постао стварност. Данас "arkice" лутају космичким пространством, а у машти су већ конструисане велике арке. Рад на реализацији таквог пројекта узбуђује, осмишљава живот, рађа нове етичке вредности и обједињује људе, јер се љубав према живљењу зглобљава са судбинским принципом живота, јер тиме људи добијају божанску мисију и постају је свесни.

Ако добро привежемо за Живот, онда оно постаје реалност живљења, идеја која има космички циљ и због тога може понети неисцрпну позитивну дејствујућу снагу. Субјективно одређење према добру, односно субјект као бирач и пробирач добра, мора бити везан за опште унутрашње добро и Живот, и то везама љубави према Животу. Људи, сједињени на том путу, моћи ће да доживљавају бесмртност за којом одвајкада теже.

Стари мислиоци Грчке имали су различите ставове о добру и злу. Платон истискује из појма добра еудајмонолошке и афективне делове, а преостало подиже у просторе теоријског и естетског. У тим просторима нема опасности од уживања и бола. За разлику од Платона, Епикур сматра да добро и зло не би били испуњени било каквим садржајем уколико не би постојале радост и бол. За њега је задовољство критеријум за одређивање добра. На први поглед, изгледа логично да нешто што изазива задовољство не може донети зле последице. Међутим, то може бити опасна варка разума.

Цео духовни рад Сократа одвија се у тражењу одговора на два питања: шта је врлина и шта је добро? Ђурић је написао: "Сократ је први филозофију спустио с неба на земљу, дао јој боравиште у градовима, увео је чак и у куће и приморао је да се бави испитивањем живота и морала, добра и зла" (11). Сократ сматра да нико не греши намерно, него да греши јер не зна шта је добро. Човек чини зло због непрепознавања пута који води правом добру. Због тога је човек често у заблуди јер чинећи зло мисли да себи чини добро. Свођење врлине на сазнање формални је услов, јер је свођење сазнања на сазнање добра

први материјални принцип Сократове етике. Сви људи желе добро и у том правцу усмеравају своје делање, али то не значи да од таквог делања други неће трпети зло. Све што служи некој сврси, мислио је он, добро је (за кога?), а оно што је добро, и лепо је, и корисно. Добро је увек пријатно, али пријатно не мора бити увек добро.

Платон све подређује остваривању добра. Над бићем природе постоји "биће добра", односно објективно важење моралног закона. Кад Платон говори о том појму, он подразумева последњу стваралачку снагу света. Идеја добра влада космосом као најосновније начело и превазилази биће својом праствараачком снагом. Она је срце свих других идеја, које од ње добијају своју храну. Налази се изнад супротности духа и материје, она је идеја идеје. Оно што је у царству чулног, Сунце, то је у царству духа, које се може схватити само као мишљење, идеја добра. Платон објектима даје биће и истину, а субјектима способност сазнања.

Аристотелов иманентизам одређује то, да само од човека зависи да ли ће постићи врлину или не, па у његовој етици није реч о добру по себи, него о људском добру. Дакле, реч је о ономе што је добро у људском животу, и што је последњи и најзначајнији циљ људског делања. Због тога врлине и добра нису апсолутне, вечне праслике, него су могућности које се саме остварују, у различитим индивидуалним облицима. Људи разних занимања остварују оно добро за које су створени. Стална наклоност воље добру не настаје искључиво сазнањем онога што је добро, него произилази и из постојане навике на добро делање, уз обилату помоћ урођене склоности.

Пироновом мудрацу не доликује да хвали добро и куди зло, јер се поуздано не зна да ли је добро заиста добро, а зло заиста зло. Због тога мудрац мора бити равнодушан према свему. Сличне ставове имају скептичари, који сматрају да због тога нема морала који учи како треба живети. Уосталом, уколико се супротставе обичаји, навике и закони једних народа према другима, онда се одмах види да они имају једно значење за једне, а друго за друге.

У Упанишадама је записано: "Како човек делује и понаша се, таквим и постаје; онај ко ради добро, постаје добар, онај ко чини зло, постаје рђав. Заслужан се постаје заслужним чином, а зао - злим. Али овде кажу да се човек састоји баш од жеље. Каква му је жеља, таква му постаје намера - такво дело чини, а што чини - то постиже" (с. 82).

Буда верује да се најгоре дело скрива у мислима, док је све остало само мање зло. Зла дела су нешто што је извршено, али се зле мисли не морају реализовати, мада представљају латентну опасност. Грешне мисли нису по правилу зле мисли, и обрнуто. Будизам није дуалистичан, а све што се не може именовати води дуализму, који је недељив на супротности, као што су добро и зло.

Савремени мислилац Индије, Ауробиндо Гносе, указује на то да: "За етичку личност постоји само једно поуздано правило, а то је да се придржава свог начела доброте, свог инстинктивног осећања добра, своје визије добра, свог увида у добро, па да, према томе, управља својим владањем (с. 82).

Радакришнан одваја добро и зло од материјалног благостања или телесне патње. За њега добро производи добро, а зло производи зло. Све је на свету истовремено и узрок и последица. У свему што се збива утеловљена су снага прошлости и енергетски потенцијал за будуће деловање. Награда за врлину није живот уживања, нити је кажњавање за учињени грех патња.

Представник идеалистичког крила конфуцијанства, Менција, развио је теорију о првобитној доброти људске природе. Пре њега се сматрало да људска природа није ни добра, ни зла, односно да може бити и добра, и зла, а неки су смислили да она у једних може бити добра, а у других зла. За њега су рђави делови људске природе они који представљају "животињску" страну људског живота и због тога, у строгом смислу речи, не представљају део људске природе.

За разлику од Менција, Хсин Цу је тврдио да је људска природа првобитно зла, али то не значи да је он лоше процењивао човека, јер је сматрао да све добро и вредно произилази из људског труда и културе. Поставља се питање: како човек може постати морално добар, ако се свако рађа као зао? Човек се дуго одржавао нагонима и у свом животу поштовао је "савете" свог нагонског дела. За одржавање живота био је упућен на убијање. То није наследно, а још мање првобитно зло. То је првобитно добро, јер је било у функцији одржања живота. Лешинари нису, зли него су добри, јер чисте природу и омогућавају здрав живот другим облицима Живота. Хсин Цу је веровао да су краљеви створили музику да би спречили неред, јер музика својом организованошћу и лепотом одстрањује зло из човека и дејствује у правцу моралног васпитања. Тако је мислио и Конфуције.

Разликовање добра и зла произилази из потребе људи, мада је човек само оно што јесте, а то значи да у његовој природи нема никаквих подела. У човеку постоји само плуралистичка сложеност. Св. Павле верује да је зло само део, а не суштина људског бића. У човеку се животињско ставља насупрот духовном, и обрнуто. Преовладавање првог води у зло, а другог у добро. Августин Аурелије прихвата Павлову етику, али сматра да ни тело ни дух нису способни за добро. Тома Аквински види у Богу носиоца доброте (добро и зло су људске творевине које су они по слободном избору приписивали Богу или ђаволу). Лутер је веровао да је људска природа зла и порочна. Због тога се човек мора унижавати, поништавати своју вољу и понос, да би стекао божју милост. По њему правичност долази из других простора, она се не садржи у човеку.

Човек се налазио, па и данас се налази, у сталној опасности да превиђа ирационалне датости и неопходности своје психе. Он стално уображава да вољом и разумом може овладати свим и свачим, и због тога долази у тешке заблуде. Зашто Бог не може једном за свагда уништити зло? Због чега човек није у стању да то уради? Због тога што би то значило и крај његове егзистенције. Открити добро у себи, и то у апсолутном смислу добра, значило би негацију животне воље, нестанак у жељеном циљу. Док постоји веровање у добро, дотад ће зло обављати свој посао на земљи. Човек се или супротставља добру, или жели да буде савршен у добру као Бог, па се тако између њих створила нека врста супротности.

Јаков Берне видео је корен зла у самом Богу, јер Бог није могао створити свет ни из чега, него је морао имати корен у самом Богу. Тако је Берне видео зло у Богу и сејача зла, јер оно што је без корена, не може ни расти. Истина је да добро мора водити сталну борбу против зла, да би се успоставила каква-таква унутрашња хармонија. Зло не жели такву хармонију, оно тежи самосталности и томе се одупире добро. Зло напада, а добро се брани. Кад нестане унутрашња хармонија, онда Луцифер креће на тријумфални пут, разносећи зло, бол и беду. Ако зло вуче своје порекло од Бога, онда је он заражен том клицом. Изгледа да добро има све одлике пасивног принципа (женског принципа), а зло активног (мушког) принципа. Зло и добро израстају из једног корена, они су равноправни, не могу

један без другога. То су само речи које немају снаге да поделе људску природу. Дакле, Бог се може оставити на миру, јер се у његовом корену налази и добро, али се треба чувати религиозних искључивости и одупрети слепој послушности, јер је она наносила и данас наноси велико зло. Заправо, слепа послушност значи да је све допуштено ако служи религији, цркви, духовништву и духовницима, идеологијама и идеолозима.

Узроци многих заблуда у филозофији настају због тога што се људска мерила и циљеви убацују у објективни свет. Отуда се јавља проблем зла. Неки се труде да животне болове помире с божјом добротом, али при томе заборављају на лекцију коју је добио убоги Јов. Бог стоји с друге стране наших ситних процена добра и зла, који су само релативни појмови у односу на људске појединачне укусе и циљеве. Добро и зло су предрасуде и због тога не заслужују да буду у божјем царству.

Филозофи су имали, а и данас имају, различита мишљења о добру и злу. Они су испуњавали садржину појма добра различитим садржајима. Неки су ту спаковали знање и љубав према Богу (Бог у сваком човеку открива шта је добро, а шта је зло, и човек само треба да следи тај унутрашњи глас), други су у њега стављали свеопшту љубав, а трећи уживање у лепоти и задовољствима. Из тога следи и смисао етике: следити добро и избегавати зло. Тако је по Бентаму добро у задовољству, али је оно недоказиво, јер се сваки човек може опозвати на своје емоције. Ниче је на супротној страни. За њега је значајан само велики човек, док су остали људи средство да он постигне добро за себе. Расел духовито каже: "Свет каквог ми познајемо створио је ђаво у тренутку када га бог није гледао" (65).

Макијавелијев владалац: "Треба, дакле, да је способан да се окреће како ветар дува и да се управља према околностима и ... да се не одваја од добра, ако само може, али да, такође, уме да зграби и зло, само ако је потребно." Хенри Мур написао је у првом интелектуалном закону, "Ноемал": "Добро је оно што је угодно, пријатно и примерено сваком бићу које поседује живот и способност спознаје, или оно што у неком степену доприноси његовом очувању." "Ноема XVI" гласи: "Вратите добро добрим, а не добро злим" (с. 78). Тако је мислио и Самјуел Кларк. Они су везивали добро и зло само за човека, и тако су ови појмови добили релативну вредност. Добро и зло не могу се сагледати антропоцентристички. Не чини дело човека добрим, него човек утискује у дело оно што чини суштину његовог унутрашњег бића.

Шефтсберијево учење је да свака јединка треба да заслужи да се назове добром или врлом. То се постиже кад њене склоности и афекти, целокупни начин мишљења и осећања, постану корисни за остваривање добра њене врсте или система у коме је обухваћена као део. "Знамо да свако створење има неко своје добро и сопствени интерес којим га је природа нагнала да тежи свим предностима датим му у домену његове врсте" (78). Према њему, добро и исправно чине бит наше природе и уколико се човек дубље загледа у себе, утолико ће се више приближити моралном добру. Ова његова препорука тражи ништа мање, него да сви људи постану филозофи који ће проводити дане у медитирању.

Волтер, перјаница периода просвећености, човек "који је имао ђавола у свом телу", био је истовремено и изузетан пријатељ, доброчинитељ и дарежљивац. За њега "су сви људи добри, осим оних који неће да раде". У Кандиду он је написао: "Несреће појединачно чине опште добро; што је више таквих појединачних несрећа, све је веће добро." Ако је и од Волтера - много је! У првој реченици Емил Русо је написао: "Све је добро кад излази из руку Творца свих ствари, све се изопачује у рукама човека" (с. 67).

Спиноза је веровао да је добро производ божје воље, па Бог може учинити да и зло постане добро. Допуштено је да пре Бога постоји нешто што би га присиљавало: "Известан узрок, на основу којег би он желео да једна ствар буде добра, а друга праведна" (73). Шта је добро и зло? Кад се нешто назива добрим, то не значи ништа друго, до у односу на другу ствар која није за нас једнако добра или корисна. Нешто није добро само у односу на друго, које је боље Спиноза описао: "... све ствари су нужне и у природи нема ни добра ни зла... Сазнавши, дакле, у свом духу идеју савршеног човека, у томе једнако може бити и средство (испитамо ли сами себе) достизања таквог савршенства. Зато све што би нас могло приближити таквом савршенству звaћемо добрим, а злим, напротив, све оно што би нас спречавало, односно удаљавало од њега" (73). Спиноза мисли да је човек који се бори да одржи свој живот добар, и обрнуто. Његово везивање доброг за сазнање и зла за оно што спречава сазнање, може се разумети једино у склопу његове целокупне филозофије. Заблуда је да се злом може повратити изгубљено добро. Важно је нагласити његово мишљење да је добро све оно што ту снагу смањује. Добро и зло означавају само људске жеље, које су производ одређених утисака и расположења нашег духа.

Лајбниц, као и многи пре њега, повезује добро са задовољством, а зло с болом. Поставља се питање: колико човек може издржати добро као такво, а да оно не буде нарушено већим добром? Задовољство ствара у човеку осећање напретка, али се напредак може изродити и у своју супротност!

Кант (основе метафизике морала) пише: "Не може се ни замислити ништа у свету, па чак уопште и ван света, што би се без ограничења могло сматрати за добро, до једино добра воља... Добро је воља Добра не по оном што чини или производи, не ваљаношћу својом за достигнуће једног постављеног циља, већ једино самим хтењем, тј. по себи посматрана за себе има да се цени несравњено много више од свега, што се њоме може произвести у корист извесне наклоности или суме свих наклоности уопште" (60). Дакле, добробит или невоља значе однос према нашем стању пријатности или непријатности, а добро и зло увек значе однос према вољи уколико је она помоћу умног закона одређена да себи нешто начини својим објектом. Из тога произилази да се добро и зло односе на радње, а не на осећајно стање особе.

Све што потиче из слабости, за Ничеа је рђаво, а све што је добро, садржано је у вољи за моћ. За њега је разлика између добра и зла разлика између слабе и јаке воље. У Антхристу Ниче је написао: "Шта је добро? Све што у човеку подстиче осећање моћи, вољу за моћ, моћ саму. Шта је рђаво? Све што потиче из слабости" (47). Ниче је у нихилизму (појам је популарисао Тургењев 1862, а јавља се и код важних личности Достојевског) видео битно одредиште свеколике модерне цивилизације, које представља велико зло. Он је нихилизму супротставио вољу за моћ. О успеху је написао: "што јаче хоће у висину и светлост, то му јаче корење тежи ка земљи, наниже, у тмину дубину - у зло". Даље: "... сваки народ говори свој језик добра и зла: њега сусед не разуме. Свој језик је народ изнашао у обичајима и правима" (48). шта каже Ниче за доброг човека? "Скроман, приљежан, добронамеран, умерен: такав бисте хтели да је човек? Добар човек? Али таквог човека могу замислити само као идеалног роба, роба будућности" (46).

Ерик Нојман указао је на то да код праисторијског човека није постојало одвајање на добро и зло; да се ту свест раног човека мало разликовала од свести детета. Појава Ја-свести доживљавала се као "бити сам" и као подвојеност. Израњањем самосталног Ја из

несвесног завршава се детињство, у коме је нешто друго, нешто веће и обухватније уређивало живот" (50).

Појмови добар, праведан, одвајају се од претпоставки којима припадају, и као ослобођене идеје постају предмет дијалектике. Сократ се подсмевао онима који морал нису могли логички оправдати. Тако је почео да се измишља савршени човек. Добијени су појмови: добар, мудар, срећан човек; добијен је фалсификовани човек. Многи филозофи имају љубав према добру, а шетају се кроз живот затворених очију, или гледају изнад живота, као да он и не постоји, него да постоје само њихове истине о њему.

Појмови добра и зла имају велики обим и свакојаку садржину. Нешто што није добро, не значи да је зло. Максимално добро идеал је коме се тежи, а максимално зло нешто је што се као такво остварује. Незадовољство у оствареном упозорење је да остварено није добро, или за онога који ствара, или за онога који користи, или и за једне и за друге. Човек тежи добру, али често живи у злу. Заправо, срце тежи добру, а разум се мучи са животом, измишљајући законе које срце не прихвата, или прихвата с тешком муком. Није логично да се жели оно што се већ поседује. Разум стално тражи оно што не поседује и због тога се разумом никад не може доспети до поседовања које само по себи укида жељу. Због тога је разум изгнаник из куће доброте и он лута кроз живот и својом немоћи и несрећом разара живот свакојаким заблудама. Разум обмањује људе и због тога се у њему налазе клице зла. Према томе, разум не заслужује да буде контролор или пригушивач емоција и нагона, него им мора служити како би се они могли претварати у стваралаштво, које преко лепоте живљења остварује и циљ живљења - очување Живота. Тело не носи Живот, него га преноси. Оно није господар, него је слуга Живота, а слуге морају окопавати вртове природе, како би се душа исхранила њеним мирисима. Љубав према Животу носи у себи универзалну вредност космичке доброте.

Многи заступају мишљење да они који делују за добро целине делују и за властито добро, али тада искрсава проблем очекивања. Наиме, човек очекује да ће му се нешто вратити, ако је учинио добро. Као што живот учи: очекивања се често изјалове. С добрим се не тргује у смислу дам - даш, јер добро нема цене.

Добро и зло мере су етичности. Али, какве су то мере ако је етично неостварљиво, ако је то само идеал коме се тежи? Све што одговара афирмацији живота, што носи у себи смисао живљења, што човек реализује као животну потребу, јесте добро. Било би нормално да то човек и прихвати као добро, јер му одговара да буде оно што јесте. Природно је да човек прихвати добро јело и пиц'е, добро оруђе и оружје итд, али није природно да то уђе у састав садржине појмова добар или зао. Добро се може непосредно остварити и донети задовољство, али се може очекивати и у будућности, као корисно или пријатно. Све што долази са супротне стране, није зло, него је разочарање. Онај ко може мање - тражи више од других. Он се најчешће радује туђем болу и склон је да другом чини зло, али тиме неће укинути свој бол и патњу. Уколико зло постане циљ по себи, онда је то убедљива грешка природе, онда се у такве људе погрешно уселио Живот.

Непосредно пре, за време и после двају светских ратова, у ужасима међусобног убијања људи, појавио се феномен борбе људи против зла и борбе за неко добро. Људи су у крви тражили пут ка хуманијем друштву и убијајући су преко лешева корачали ка том циљу. У бесмислу рата открива се и неки смисао, јер у рату човек убија зло, пуцајући у друге, али убија и зло у себи. То није правило, али може послужити као оправдање. После

II светског рата многи су схватили да зло није убијено, да се не може искоренити, јер је део људске природе. Убити зло у другом не значи победу добра у себи.

Да ли је заиста добро све оно што се жели, односно да ли је стварно зло све оно што се избегава? Данас човек све чешће учествује, и саучествује, у злу, правдајући то пређавом логиком, да и други чине оно што не треба да чине. Скупљајући се у чопоре, посебно адолесценти, људи чине зло, па тако зло излази из појединачне одговорности. Да ли разарајући поступци адолесцената значе пријатељство са злом, или је то, можда, погрешан вид борбе против зла? Симон де Бовоар пише да човек наводно постаје добар или зао већ према томе да ли прихвата слободу или је одбацује. Велико је питање да ли је човек једини и суверени господар своје судбине, и то само ако он то хоће да буде?

Урођена доброта човека само је једна претпоставка филозофа, а не и његова стварна природа. Негирати филозофе који верују у урођену доброту човека не даје за право да се фаворизују идеје о урођеном злу у људи. Етичке вредности појављују се у подељеном облику - добро и зло - кад се у човеку појавио однос између живота и смрти. Људи који се не плаше смрти, који не верују у бесмртност, који поштују само живот своје личности, и чији је животни принцип у егоизму, теоретичари су и практичари зла.

Из многих људских поступака може се поверовати да је човек насељен само злом. Нека то буде и тачно, али је сасвим сигурно да је човек одавно започео борбу против злочинца у себи и да Тог уљеза ни до данас није избацио из себе. Међутим, зао човек не мора бити и злочинац. Злочинац је зао јер убија живот.

Уколико кажемо да је нешто добро, онда то одобравамо, а то одобравање налазимо, како каже Хјум, у срцу. У том случају, добро и рђаво функционишу као појмови пријатно и непријатно. Ако човек не одобрава нечије поступке, онда то не значи да је зао или добар. Срце није поуздан заштитник добра, као ни оштећени ум. Људи се боре за добро, али је зло некако реалније и делатније у друштву. Данашњи људи преплављени су страхом. У Новом завету прети се апокалипсом, па неки долазе до закључка да коначној и апсолутној победи добра неминовно претходи нагомилавање зла, а тиме и катастрофичност човечанства.

У реалном животу човек мора да заузме став према добру и злу, јер то није само етички проблем, него има и егзистенцијални значај. Човек који трпи бол и несрећу неспособан је да открије лепоту живљења, неспособан је да се побуни против наносиоца бола и несреће, али због тога не мора бити зао. Јов се побунио "избегавши да упадне у замку Јозефа К, и фаталиста, и пантеиста судбине и природе и псеудореволуционара који траже само промене око себе, и интравертованих неуротичара који неплодно оптужују себе, или не знају куда да крену са својим лажно или отворено препознатим грешкама" (23).

Прихватимо да човек може бити добар или зао, али колико ће он бити овакав или онакав, зависи од строгости примењених критеријума. Наиме, зао може бити мање или више зао, а добар може бити и бољи. Тако се може стићи до једног јединог човека који је добар, идеалан човек, али се таквом логиком долази и до кризе смисла живљења у односу на етичке вредности. Значи, ако се прихвати да су људи мање или више зли, онда се у животу човека незадовољство самим собом и друштвом у коме мора да живи претвара у бесмисао.

Изгледа да је човек створио такве вредности живота које не одговарају његовој природи, односно суштини његовог постојања. Човек се кретао између добра и зла и био је

изложен притисцима и наредбама који никако нису могли утиснути у њега оно што је недвосмислена вредност преживљавања живота. Пријатности живљења су или афирмисане, или осуђиване. Тако се дошло до апсурда: уместо да се живот проживљава као божји дар, да се воли и поштује, појавила се институционализација наметнутих вредности добра и зла, па се живот почео отуђивати од циљева свога настанка и постојања.

Заблуда античких филозофа била је у томе што су веровали да би човек могао својим природним моћима досегнути неко врховно, највише, апсолутно добро. Циљ људске делатности је неко добро, и то оно добро које се остварује таквом делатношћу. Постоје добра чија је вредност у томе да служе само као средство за постизање неког другог добра, па се може поставити питање у чему је највише добро, тј. оно добро за којим се не тежи због неког другог добра него само ради њега самог и које је само себи довољно да животу да највишу вредност. Аристотел сматра да се највише добро доживљава у блаженству. Одмах се поставља питање: шта је блаженство? Блаженство се бира само ради њега самог, а никад ради нечег другог. Оно се састоји у делатности душе ка врлини, а врлина није ни афект ни моћ, него је начин понашања којим човек постаје добар, и којим ће своје дело добро завршити.

Платон је, као и Сократ, усвојио принцип корисности и задовољства, као основу људског делања. Касније је доказивао да задовољство и добро нису истоветни и да се добро не сме желети због задовољства, него због добра. Као и Антистен, он одбацује уживање као једино добро. Учење о идејама и идеја добра представљају терен на коме је Платон самосталан. Два начина сазнања имају два различита света: свет релативне стварности, емпиријске стварности, свет ствари које настају и нестају и, друго, свет праве реалности, натчулна стварност, свет идеја, који увек остаје сам себи једнак, предмет појмовног сазнања. Појмовима се сазнаје право биће ствари и овај објективни садржај Платон назива идејом. Шта је, на пример, идеја лепоте? То је нешто што је само по себи и са собом једноврсно вечно. Платон у Гозби изједначује лепоту с добрим, па се идеја лепоте може пренети на идеју добра. Идеја је узор, а поједине појавне ствари су сенке идеја.

Сенека у телу види легло зла и цео људски живот је борба против тога зла. Он за појам највишег добра налази пример у променама поретка, али не и задатака. То значи да се овај појам може и ширити и сужавати. Све око човека може се мењати, али мора да остане чврсто и непроменљиво оно што чини суштину душевног опредељења за врлину, човекољубље, поштење, увиђавност и слободни дух. Код свих античких филозофа добро и зло су у чврстој вези с одређењем смисла врлине.

Кант сматра да су стари филозофи грешили у томе што су своје морално истраживање сасвим усмерили на одређивање појма о највишем добру, од кога су намеравали да начине одређујући разлог воље у моралном закону. Највише добро је у очувању свих облика Живота на земљи. То је једини одређујући разлог воље у моралном закону Живота.

4. Адам Нинковић

АКСИОЛОГИЈА

Аксиологија је, део филозофије -филозофска наука која проучава нредности. Име је добила од грчких речи акто = вредан, достојан и логос = наука, учење, мишљсње. То је општа теорија вредности. Појам вредност је веома широк. Употребљава се у филозофији и у свакој посебној вредности, (уметности, економици, техници, политици, науци као и у свакодневном животу. Самим тим што постоје бројне и веома различите вредности и тај појам има више значења. Филозофија у целини, а посебно аксиологија као њена посебна наука, истражује суштинска питања и проблеме у вези са вредношћу уопште: порекло вредиости, врсте вредности. промене вредности. критеријуме за одређивање вредности, однос вредности и стварности...

Појму вредност су врло блиски појмови ваљаност, добро и др. Током историје филозофије, пре конституисања аксиологије, уместо појма вредност употребљавао се највише појам добро. Њиме је озчавано све оно што је за људе имало вредност.

Током историје и данас, искристалисала су се, углавном, три основна одређења вредности, као општег појма (као темељне категорије филозофије и људског мишљења уопште): 1. Вредност је супротност невредности, 2. Вредност је начин разликовања "постојања" и "требања", бића и редности, онога што стварно јесте и онога што би требало бити, 3. Вредност као чињеница за разлику од вредности као норме. правила и сл. Из ових одређења произилази да је суштина вредности у заузимању рационалних, емотивних, вољних и др. ставова о одређеним појавама. Тим ставовима човек изражава своје "за" или "против". На основу тога личност усмерава своје понашање и утиче на понашање других људи.

Већ на основу реченог се може закључити да је проблематнка вредности веома сложена, развојна и значајна. То све важи и за аксиологију. А разматраћемо следеће: I Основна одређења аксиологије, II Основни проблеми аксиологије, III Порекло и развој вредности, IV Савремена филозофија и проблем вредности, V Вредносне дилеме савременог човечанства.

I. Основна одређења аксиологије

Прво основно одређење аксиологије јесте да је она филозофија вредности. То значи да је у центру њених истраживања: постојање, сазнавање и вредновање вредности. Као таква, аксиологија је део филозофије, јер филозофија у целиии

истражује општа питања постојања, сазнања и вредновања. Као део филозофије, аксиологија је повезана са свим деловима филозофије и чини са њима, више или мање, кохерентну целину. Јер: да би истраживала постојање вредности, аксиологија се повезује са онтологијом, а да би истраживала сазнање вредности - новезује се са гносеологијом.

Посебно је значајна веза аксиологије и антроиологије. Користећи сазнања филозофске и осталих антропологија, аксиологија успешније објашњава на који начин човек доживљава, ствара, сазнаје и вреднује вредности.

Поред аксиологије, вредности истражују етика и естетика, али на посебан начин јер се ради о посебним (моралним и уметничким) вредностима. Аксиологија је од њих две општија - уствари, она је најопштија теорија вредности.

У савременој филозофији постоје схватања према којима је аксиологија шира (општија) чак и од антропологије и гносеологије, јер се у њој доказују вредности и онтологије и гносеологије. Тиме се такорећи, читава филозофија своди на аксиологију, што је неприхватљиво, са становишта целине филозофије.

Друго основно одређење аксиологије јесте да је она општа теорија вредности. А као таква повезана је не само са етиком и естетиком већ и са наукама и свим другим облицима сазнања и стваралаштва, уствари са људском праксом у целини. Та повезаност је посебно значајна у оним областима у којима се постижу значајне опште људске вредности (наука, култура, економика, политика, васпитање, образовање...).

Према осталим одређењима, у зависности од филозофије, аксиологија се дефинише и као наука о општеважећим вредностима, или као учење о нормативној или вредносној свести.

II. Основни проблеми аксиологије

Основни проблеми аксиологије настали су већ самим настанком филозофије. Тражећи одговоре на питања: Шта постоји? Како постоји? Шта човек може сазнати и на који начин стећи истинита сазнања?... филозофи су, прво имплицитно, а затим све експлицитније, указивали и на проблеме - питања, критерије и сл. у вези са вредностима. На пример, да ли је, како и зашто то што постоји значајно за човека? Које сазнање је истинито, значи вредно?

Током развоја филозофије повећавао се број питања и одговора у вези са проблематиком вредности. Такорећи током читавог развоја присутна су питања која указују на основне проблеме вредности, тј. аксиологије. Та питања се највише односе на:

1. порекло, суштину и зиачење вредности;
2. однос вредности и стварности;
3. однос основних (циљних) и помоћних (инструменталних) вредности;
4. однос вредносних и стварносних (чињеничних) судова;
5. вредновање вредности (критерије вредновања);
6. вредности и норме - начини њиховог важења;
7. врсте вредности;

8. однос друштвених и индивидуалних вредности;
9. услове постизања вредности;
10. слободу као вредност и слободу као услов за остале вредносги;
11. однос слободе, вредности и одговорности;
12. однос идеала (идеалних вредности) и стварности...

Сва ова н друга сродна питања су међусобно повезана, те се истражују и објашњавају као таква. Најпотпунија сазнања и одговори на та питања стичу се путем дијалектичког начина њиховог поимања и објашњавања. Тако је истраживањем порекла, суштине и значења вредиости утврђено да појам вредност укључује увек однос према субјекту који оцењује (вреднује) - било да је то појединац (у том случају можемо говорити о једној личној вредности) или једна друштвена група (породица, класа, нација могу имати своје посебне вредности), или човек уопште (у том случају можемо говорити о једној универзалној људској вредности бар за дати период времена.[1]

У истраживању ових и других проблема у оквиру филозофије се развијају разне оријентације, правци и схватања. На свој начин, и то је предмет - проблематика аксиологије.

Суштински проблеми аксиологије нису везани само за постојећу људску праксу већ и за усавршавање те праксе. "Задатак филозофске теорије о вредности није да се опишу начини постојања и функционисања постојећих вредности, већ да се спозна како да свет вредности развије из себе садржаје и односе који би укинули власт над човеком, укинули репресивне форме и садржаје културе, који су општи услови настанка умног поретка људске реалности.[2]

III. Порекло и развој вредности

Порекло и развој вредности, а на основу тога и суштина вредности, вредновања, важења и сл. истражује се и објашњава у филозофији и аксиологији на више начина, са више циљева, метода и слично. У оквиру одређеног "погледа на свет", тј. филозофије као најшире друштвене свести, смешта се и објашњење порекла вредности. Према одређеним (углавном идеалистичким, метафизичким, натуралистичким, религиозним и сл.) филозофијама, порекло вредности није у човеку као јединки, као бићу које живи једнократно - већ у нечему изван човека (у богу, у природи, у човечанству, у духу, у свеопштем људском духу...) Насупрот томе, према тзв. индивидуалистичким филозофијама, порекло вредности је управо у људској јединки, у њеном индивидуалном (за њу једином) животу. Између ових крајности је широка лепеза објашњавања порекла па и осталих битних питања вредности.

Најпотпуније одговоре о пореклу, развоју и суштини вредности налазимо у филозофијама у којима се дијалектички објашњава свет и човека, уствари однос човека и света (природе, друштва, културе...); те се при том уважава целокупна пракса (ре)продукције људског живота и вредности. На основу тих објашњења, вредности нису ни само у свету изван човека нити само у човеку, већ у односима. Наиме, вредности су резултат целокупне људске праксе, еволуције човека и историје

човечанства. "Вриједност није, међутим, ни само својство предмета, ни само својство духа, него и једно и друго; вриједност нечега и за некога, објективни квалитет ствари који се субјективно доживљава и цијени; дакле, специфична вриједност објекта за субјект, односно као искуствени садржај феномен вриједности стоји у дијалектичкој релацији субјект - објект и не може се свести на само једну компоненту релата."[3]

Развојем човека и друштва развијају се и вредности. Настанак и развој вредности је најтешње повезан у људским потребама. Потребе претходе вредностима. У основи сваке потребе је човекова тежња да задржи и усавршава свој живот. А тежња активира човека да би то постигао. Тако се онда потребе испољавају као тежње да се нешто постигне или избегне.

Суштински узев, потребе се доживљавају као недостаци нечега (материјалног, психичког...)- Отклањање тих недостатака доживљава се као задовољавање потреба и остваривање вредности.

Сходно томе, могуће је потребе и вредности разврстати по истим принципима. Рецимо на: материјалне и духовне; - појединачне, посебне и опште; - индивидуалне и друштвене; - хедонистичке, утилитарне, виталне (биолошке), друштвене (идеолошке, политичке, правне, економске), моралне, естетске и сазнајне...

Повезивањем потреба и вредности са циљевима и начинима њиховог постизања - остваривања, формирају се системи вредности. Њихове најзначајније карактеристике су: хијерархијски распоред и развојност. На основу тога се могу, у сваком тренутку, одређивати примарне и секундарне потребе и вредности; циљне и инструменталне потребе и вредности; радикалне потребе и вредности.

За наставак и развој вредности посебан значај има њихово деловање у функцији норми људског (првенствено друштвеног живота. Најзначајније такве вредности садржане су у обичајима, моралу, праву, политици, религији.

Међутим, изузетно су значајне вредности које настају као

резултат људске потребе за стваралаштвом. У том смислу, за стваралаштво велику вредност имају: игра и слобода, а од облика стваралаштва највећу вредност има уметност.

IV. Савремена филозофија и проблем вредности

Савремена филозофија је, у великој мери, преокупирана проблемима вредности. То произилази већ из саме оријентације данашње филозофије на фундаменталне проблеме људског живота у сложеним условима наше епохе. У том смислу је савремена филозофија, у својим најбитнијим одређењима: антрополошка, хуманистичка, херменеутичка, аксиолошка и слично. Она се не бави проблемима вредности независно од разматрања тих проблема током прошлости, већ користи сазнања о томе формулисана још у античкој филозофији, те током средњевековне и нововековне филозофије.

Снажан подстицај за истраживање проблема вредности у нововековној филозофији даје Кант, анализама моћи: људског сазнања, доброг понашања, расуђивања... А у другој половини XIX века, у оквиру новокантовства, јављају се

филозофи којима је главни циљ истраживање управо вредности. Они конституишу аксиологију као посебну филозофску дисциплину. После Ничеовог захтева за "превредновање свих вредности", они ће настојати да, такорећи, све битне проблеме филозофије сведу на проблеме вредности. Најзначајнији међу њима су: Херман Лоце, Вилхелм Винделбанд, Хајнрих Рикерт, а блиски су им и филозофи феноменолошке оријентације: Макс Шелер, Николај Хартман...

Прво је Лоце закључио да лепо и добро (као естетске и моралне вредности) треба истраживати на основу једне општије теорије вредности. Та теорија је аксиологија. Међутим, прави утемељивачи аксиологије су Винделбанд и Рикерт. Њихово темељно полазиште је да наука проучава стварност, а филозофија - аксиологија вредност. Природне науке истражују и објашњавају природу, а друштвене људско друштво, историју и човека. И док је за објашњавање природе суштинско доказивање, за објашњавање историје, друштва, човека је (уз објашњавање) потребно и разумевање. Јер: суштина природе је дата у њеном постојању, а суштина човека у вредности његовог постојања...

Посебно је Винделбанд значајан за заснивање аксиологије. Он је претпоставио да постоје опште, трајне, апсолутне вредности, које треба да буду главни предмет филозофије као најопштије теорије о свету и човеку. У оквиру тих вредности су и научне вредности. Али, филозофија је изнад науке. Филозофија је за Винделбалда наука о нормативној свести, која се посгавља као систем норми које објективно важе, али које и у субјективној свести треба да буду заступљене.[4]

Основне, опште, трајне, "вечне" вредности, из којих произилазе норме за вредан живот, су: истина, доброта и лепота. Скуп свих норми (правила) за постизање тих вредности у конкретном људском животу формира се у људској свести као систем. И управо то, систем вредности и норми је - према Винделбанду -основна проблематика "поље истраживања" филозофије, која је, дакле, у својој суштини, аксиологија, јер истражује вредносну сферу.

У основи, у истом духу и смислу је и Рикерт истраживао и објашњавао проблем вредности. "Код Рикерта налазимо исти круг мисли као и код Винделбанда: дуализам вриједности и стварности, неовисно о субјективном свијету реалности. Вриједности човеку нису дате, него задате и никад се до краја не достижу, не могу бити остварене. Вриједност је заснована спекулативно, идеалистички ван емпирије, ван науке, ван историје, ван практичног живота са његовим противречностима.[5]

Уз новокантонство, за заснивање и развој аксиологије (филозофије вредности) веома је значајан и правац: феноменолошка аксиологија. Главни представници су: Макс Шелер и Николај Хартман.

Насупрот новокантонцима, који су вредност одвојили од стварности и засновали је као сферу "требања" (оног што човек треба да досегне, постигне и сл.), феноменолози заступају становиште да вредности не само што "треба да важе" већ и реално постоје, остварују се.

Према Шалеру, вредности постоје као "посебна стварност" и распоређене су у систем: од највиших до најнижих. Оне не могу бити ни створене ни уништене, већ јесу, постоје независно од тога које ће и у којикој мери појединачни човск (индивидуа,

личност) у свом животу доживљавати (осећати, сазнавати...) и остваривати. За њега су вредности "посебно царство". Вредности се, према њему, сазнају интуитивно, за њихово сазнање није потребна логика, логичко рашчлањивање, анализирање и сл. већ је довољно "непосредно опажање", тј. емотивно - духовно доживљавање.

Шелер је вредности хијерархијски разврстао на хедонистичке, виталне (биолошке), духовне (друштвене: моралне, естетске, логичке) и свете.[6]

Битно је да Шелер уважава човека као носиоца и реализатора вредности у његовом животу. "У Шелеровој теорији вредности велики напредак је учињен покушајем да се разумевање и тумачење вредности заснује на анализи целовите људске свести, која у ссби не садржи само разумске, већ и емоционалне и вољне садржаје.[7]

Од осталих праваца у савременој филозофији, за аксиологију је значајан и прагматизам. У духу основних поставки прагматизма, вредност се састоји у избору оне алтернативе (могућности) у области људског сазнања, понашања и расуђивања - која има најплодније резултате, највредније последице. Због тога: "I проблем вредновања уопште као и у посебним случајевима тиче се ствари које садрже у односу једне ствари према другој однос циљева и средстава; II циљеви су одредљиви само на основу средстава која су укључена у њихову реализацију; III жеље и интереси морају сами бити вредновани као средства у њиховој интеракцији са спољним условима околине...[8] Према томе, прагматисти - као аксиолози - посматрају вредност примарно у зависности од корисности. Сводећи вредност на конкретну корист они занемарују широко поље вредности, у којем је корист сам једна страна, један слој вредности,

Аксиологија тј. проблеми вредности су заступљени и у филозофијама егзистенције. У њима се на одређен начин превазилазе недостаци новокантовства, феноменолошке аксиологије, прагматизма, филозофије језика (анализичке филозофије) и др. Филозофи егзистенције (посебно Хајдегер) указују на то да се вредност не може ни појмити ни остварити без разумевања суштине људског постојања. Зато се он залаже за "фундаменталну онтологију" и "битно мишљење" путем којих ће бити објашњена суштина човекове егзистенције, а самим тим и основа вредности. Он је посебно критичан према усмеравању савремених вредности на владање спољашњим светом (помоћу науке, технике, политике). Таква оријентација води нихилизму - негирању вредности које се налазе у самом човеку, у специфичности његове егзистенције у односу на читав спољашњи свет. Зато је потребно истраживати, могућности људског бивствовања на основу унутрашњих могућности и из тога изводити вредности. А могућности и смисао људског постојања се не могу према њему довољно објаснити научно, већ се могу осетити и разумети. Највећи степен разумевања постиже се посебном методом - херменеутиком. Херменеутика је филозофска метода разумевања смисла (нечега) на основу људских моћи које су можда, јаче (дубље) од логичких, научних...

Марксистичка филозофија XX века је, поготово преокупирана филозофијом вредности (аксиолошко - хуманистичком и сродном проблематиком). У односу на филозофије егзистенције и сродне правце, у овој филозофији се проблеми врсдности истражују и објашњавају дијалектички и критички, анализом свеукупне праксе људског постојења, а нарочито проблема отуђења и разотуђења. При том се има у виду

да из Марксове "теорије општечовечанске еманципације настаје могућност разумевања постојећих система вредности и разумевања услова њиховог превредновања."[9] Потпунија анализа проблема вредности у савременој филозофији односи се највише на: разликонање стварносних и вредносних судова: вредновање науке. технике, технологије, политике; вредновање норми друштвеног живота; вредновање стваралаштва и др.

V. Вредносне дилеме савременог човечанства

У светлу свега реченог, а имајући у виду битне карактеристике људског друштва данас - можсмо закључити да савремено човечанство има веома сложену структуру и динамичан развој, из којих произилазе и веома сложени феномени вредности. Они су доминантни не само у филозофији, науци, култури и сл. већ у другим областима (идеологији, политици, информатици, екологији, футурологији, васпитању и др.) Из истраживања тих проблема изводе се сазнања, закључци, оцене и др. о разним противречностима савременог друштва и људског живота, те вредносним (моралним и другим) дилемама, тј. недоумицама у вези с тим: шта је данас истински вредно, истински добро, истипски хумано, истински прогресивно и сл.

Централне (кључне) вредносно - моралне дилеме су везане за утврђивање и слагање: истине и правде; слободе и реда (поретка); услова мира и људског достојанства; услова стварања лепоте и доброте; превазилажења двојности доброте (преласка добро у зло и сл.) - те (не)остваривања смисла живота човека (и као индивидуе и као друштвеног бића).

У антрополошко-хуманистичкој филозофији данас преовлађује становиште и настојање да се све дилеме разрешују на рационалан и универзалан (за све народе прихватљив) начин, те тако сачувају постојеће и опште људске вредности. Међу такве вредности, без сумње, спадају: одржање и продужење живота на земљи, чување природе, производња хране и других средстава за живот, вођење популационе политике (спречавање претераног демографског раста и обратно), овладавање епидемијама, спречавање нуклеарног самоубиства човсчанства, јачање демократских облика владавине, увећање људских слобода, али и одговорности, свестран развој личности и пун живот - богат потребама и начинима задовољавања...[10]

Разрешавањем вредносних (политичких, економских, моралних и других) противречности, дилема и слично доприносиће се остваривању што пунијег смисла живота у нашем времену и у будућности, превазилазиће се разни облици отуђења и осећаји бесмисла људског постојања и људских напора да се оствари смисао живота.

5. Ненад Сузић

МЕТОДИКА ВАСПИТНОГ РАДА У ОБЛАСТИ ЕТИКЕ И МОРАЛА

Шта је то морал

Ако бисмо на улици питали пролазнике шта је то морал, вјероватно бисмо добили толико различитих одговора колико је анкетираних људи. Добили бисмо комбинацију описа особа, група и ситуација у дијапазону од понашања, навика, ставова, емоција, способности, поступака до најопштије форме вриједности и идеологија. Слично овим разликама, кроз историју људског друштва се мијењало схватање вриједности и морала. Морал је пракса етике, а етика наука о добру и злу, наука о вриједностима.

Када се позабавимо вриједностима, видјећемо да се оне реализују на три нивоа:
појединачне вриједности,
вриједносне оријентације и
вриједносни системи.

Први, базни или најнижи ниво су *појединачне вриједности*. То су вриједности које човјек реализује као властите и најчешће конкретно. Оне могу имати конкретну и општу форму. Конкретна форма би могла бити, на примјер, изградити кућу, а општа форма, бити добар човјек. Ове вриједности не морају бити увијек синхроне. На примјер, неко може настојати да изгради кућу посуђеним новцем који не жели вратити. У том случају ова вриједност је анахрона у односу на вриједност бити добар човјек.

Други ниво реализације вриједности су *вриједносне оријентације*, односно груписане појединачне вриједности које имају исти смјер или дјелују у истом правцу. Као рој пчела, јато птица или стадо, ове вриједности у групи стреме ка одређеном циљу или циљној оријентацији. Међу тим вриједностима нема анахронизма или ако га има, дјелује благо, тако да не омета смјер дјеловања осталих вриједности.

Трећи и највиши ниво су *вриједносни системи*. Као у сваком систему, овдје препознајемо управну централну јединицу а затим систем хијерархије ка сегментима система који се грана до појединачних вриједности. У том смислу појединачна вриједност не може да дјелује без сагласности централне управне јединице, она не може бити анахрона осталим вриједностима. Историјски гледано, у појединим епохама су доминирали различити вриједносни системи. Конкретно, у античко доба препознајемо киничко-стоички вриједносни систем, истовремено почињу и историјски настављају доминирати епохама хришћански и хедонистички вриједносни системи, а након средњег вијека препознајемо доминацију интелектуалистичко-идеалистичког и данас прагматичко-културолошког вриједносног система (шире: Сузић, 2001). Иако доминирају у појединим

епохама, поједини вриједносни системи не дјелују изоловано, они се преплићу у међусобном дјеловању. Конкретно, особа може бити хришћански опредијељена а уједно да има неке хедонистичке вриједности. У том случају бисмо могли препознати одређене вриједносне колизије код појединих особа, или чак у датом друштву. Чињеница да један вриједносни систем доминира одређеним географским простором и одређеном епохом не значи да ће сви људи бити строго у том систему, али већина људи ипак слиједи тај систем. Када се код појединца пољуља вриједносни систем, може доћи до психичких поремећаја, па чак и до самоубиства. Када се у друштву пољуља вриједносни систем, долази до кризе вриједности, до дезоријентације и дезорганизације, друштвениг сукоба и ратова.

Појам *етика* је изведен из грчке ријечи *етхос,* што значи обичај, карактер, ћуд, начин понашања, навика и од појма *етхикос* што значи моралан или ћудоредан. Етика као наука и филозофска дисциплина се бави вриједностима, вриједносним оријентацијама и вриједносним системима. Када се етичка норма преточи у правило понашања, у конкретни акт размишљања, осјећања, понашања и дјеловања говоримо о моралу. Као пракса етике морал има четири развојне форме: 1) когнитивну или рационалну, 2) емоционалну, 3) социјалну и 4) радно-акциону (Табела 32 Развојне форме морала).

Форма или димензија	**Приступ, аутор**
1) Когнитивна или рационална	Развој моралног суђења (Пиагет, 1932) Морална свијест, морално убјеђење и увјерење (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965) Морална спознаја, морална увјерења (Вукасовић, 1977) Етапе моралног формирања (Кохлберг, 1984)
2) Емоционална	Морална осјећања, воља (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965)
3) Социјална	Социјалне компетенције (Големан, 1998)
4) Радно-акциона	Морално поступање, морална пракса (Крнета, Поткоњак и Поткоњак, 1965) Морално понашање и дјеловање (Вукасовић, 1977)

Морал можемо дефинисати као „скуп (неписаних) правила и обичаја који одређују међусобне односе људи, облик понашања и одређени облик живота у некој заједници“ (Педагошки лексикон, 1996, стр. 298). Иако у суштини дефиниције морала налазимо социјални критеријум, прегледом радова аутора из десне колоне Табеле 32 видјећемо да је управо та димензија моралности запостављена. Већина аутора наглашава когнитивни аспекат моралности.

Да бисмо комплексније сагледали куда су стремили поједини теоретски правци у двадесетом вијеку, овдје ћу анализирати неколико најтипичнијих теорија о моралном развоју. Свака од тих теорија има своје утицаје на методику васпитног рада. Ради се о фрагментарним и једностраним концептима који могу дати цјеловитију слику само у међусобној комбинацији.

Теорије о моралном формирању

Већина теорија моралног формирања се у XX вијеку бавила истраживањем развоја моралности код дјеце и омладине мада у класификацијама развојних периода моралности налазимо и зрелу животну доб. „Такође је случај да се већина истраживања бавила моралношћу код дјеце и адолесцената“ (Деметриоу, Доисе, анд Ван Лиесхоут, 1998, стр. 318). Традиционално гледање на морални развој је имплицитно садржило тезу да се пунољетством завршава или заокружује морално формирање, да је особа морално формирана са навршених 18 година. Овакав приступ је претпостављао статичну моралност, морал који се не мијења и не трансформише. Неке теорије, попут Фројдове, полазиле су од поставке да се кључне моралне категорије формирају још у раном дјетињству. Које су то педагошки најзанимљивије теорије и које су њихове импликације по методику васпитног рада? Овдје ћу илустровати пет таквих приступа: 1) психоаналитичку теорију, 2) теорију социјалног учења, 3) Пијажеову когнитивно-развојну теорију, 4) Ериксонову теорију перманентног доживотног развоја моралности, 5) афективно-морални приступ.

Психоаналитичка теорија Зигмунда Фројда лоцира морални развој у простор између ида и ега. Суперего настаје као резултат рјешавања конфликта између ега који је преузео родитељску моралност путем едипалног комплекса и изградио его-идеал путем социјалних опсервација и ида који производи осјећај кривице у сусрету са его-идеалом. Основна обиљежја развоја моралности по овој теорији су:

Ова теорија се базира на егу који разрјешава конфликт између унутрашњег притиска који ствара ид и ванјских притисака који стижу преко суперега.

Ова теорија је настала на основу широких клиничких посматрања и анализе индивидуалних конфликата, њихових узрока и разрјешења.

Морални развој се састоји у раном обликовању ега и суперега.

Најзначајнији фактори моралног развоја су родитељске интервенције у разрјешавању дјечјих конфликата у фази раног односа између родитеља и дјетета.

Дјечја моралност се формира у етапама и ако дијете прескочи неку од етапа, долази до поремећаја у понашању када одрасте.

Ова теорија има слабост у томе што развој моралности смјешта у рано дјетињство и посматра га као стални процес рјешавања конфликата. По Фројду, рано катектиране трауме остају да дјелују током читавог живота. Овако фиксирана моралност узрокује проблеме у понашању и психичком здрављу особа, зато је једини пут разрјешења ових конфликата психоанализа, тј. ретропспективно враћање на конфликт и његово разрјешавање у актуелној стварности. Чињеница је да је Фројд успио да на овај начин помогне многим пацијентима, те да су многи теоретичари послије Фројда, па и данас, ефикасни у примјени овог метода. Ипак, ово вриједи само за психопатолошке феномене и мали број нормалних особа, тако да се ова теорија може користити у савјетодавно-терапијском раду са ученицима али само у ограниченом броју случајева.

Теорија социјалног учења се оријентише на кључна питања социјалног живота, као што су како људи постају друштвени. Прво полазиште је да се моралност формира путем

награда и казни, а касније је ту укључена и само-социјализација кроз моделовање, имитацију и идентификацију са осталима. Основна својства ове теорије су:

Ова теорија се заснива на учењу да је људско понашање резултат навика. Касније се овом аспекту додају когнитивни процеси и селф-мониторинг (Мисцхел анд Мисцхел, 1976; Бандура, 1991). Неки теоретичари су доказали да се кривица развија путем социјалног условљавања (Еусенцк, 1976).

Ова теорија је настала на основу истраживања која су поткрепљивала или стимулисала социјално условљавање моралности.

Моралност се развија континуираним учењем и обликовањем понашања.

Кључ обликовања моралности је социјални контекст.

Касније искуство утиче на раније формиран морал, тако да је модел формирања моралности кумулативан. То значи да се грешке у раном моралном формирању касније могу рекондиционирати.

За разлику од Фројдове психоанализе, теорија социјалног учења напушта тезу о раној условљености или предодређености морала. Теза о кумулативној моралности уноси педагошки оптимизам а теза о рекондиционирању подразумијева педагошку акцију. Пошто је морал социјална категорија, он се и реобликује у социјлним ситуацијама. Ове ситуације је могуће и пожељно обликовати. У другој половини двадесетог вијека се ипак развила групна терапија, али њено полазиште није била теорија социјалног учења већ теорија социјалне подршке и трансакциона анализа. Чињеница је да је појавом ове теорије исправљена једна од Фројдових заблуда.

Когнитивно-развојна теорија Жана Пијажеа се оријентише на дешифровање развоја моралног суђења код дјеце. Ову теорију је касније разрадио Лоренс Колберг у теорији о развојним фазама моралности током читавог човјековог живота. Основна обиљежја овог приступа су:

Когнитивно развојна теорија се фокусира на аспекте моралног резоновања.

Настала је као процјена комплексности моралног резоновања на бази реално животних моралних дилема. Основа су јој ситуациони морални тестови.

Развојни процес моралног суђења ова теорија посматра као етапе или фазе које се сукцесивно јављају од једноставније ка сложенијој.

Морални развој се одвија у социјалном и едукативном контексту, али и уз утицај специфичних ситуација и догађаја.

Морални развој не завршава адолесценцијом, него се наставља током цијелог живота.

Пијажеов рад је снажно подстакао схватање да се моралност мора видјети као процес везан уз реално животне ситуације, те да се морално суђење може видјети као процес који тече од једноставнијих ка сложенијим когнитивним процесима. То има врло важне импликације по методику васпитног рада, јер педагоге и психологе упућује на уважавање ових етапа моралности код дјеце. Конкретно, није исправно санкционисати понашање дјетета које није разумјело моралну норму коју је прекршило, које оно није свјесно. Ако познаје фазе моралног суђења, наставник ће уважити ову развојну чињеницу и прилагодити педагошку комуникацију потребама дјетета. Слабост Пијажеовог учења је у томе што се он, слично Фројду, бавио развојем моралности до адолесценције. Ову слабост је разријешио Колберг развијајући комплексни модел етапа моралног суђења током човјековог животног вијека.

Теорија перманентног доживотног развоја моралности Ерика Ериксона се ослања на его-развој, али га не везује за конфликт између ида и суперега него на развој способности особе да се носи са проблемима. Основа учења о моралности у овој теорији може се изразити у сљедећим тачкама:

Аспекти развоја се везују за јачање ега и развој његове способности да се носи са конфликтима, са емоцијама, да интегрише когнитивне и емоционалне потребе.

Ова теорија је настала из истраживачке праксе на основу истраживања индивидуалних селф-концепта различитих особа путем интервјуа базираних на отвореним питањима која се односе на рјешавање конфликта између појединца и других људи.

Процес развоја моралности тече под утицајем интеракције између дјетета и родитеља као и под утицајем културалног и социјалног окружења.

Ериксон је 1963. године разрадио концепт доживотног моралног формирања у осам фаза (Ериксон, 1963). То су:

1. повјерење насупрот неповјерењу,
2. аутономија насупрот сраму и сумњи,
3. иницијатива насупрот кривици,
4. марљивост насупрот инфериорности,
5. идентитет насупрот дифузији идентитета,
6. интимност насупрот изолацији,
7. стваралаштво насупрот стагнацији,
8. его-интегритет насупрот очајању.

Ериксонова теорија перманентног доживотног развоја моралности је врло вриједна јер први пут морал смјешта између добра и зла, између позитивног и негативног антипода. Ова теорија посматра снагу ега да се носи са изазовима и моралним дилемама између ових поларитета. На тај начин сваку особу можемо видјети као потенцијално добру али и лошу, односно, подложну искушењима. Јачање моралности би се по овој теорији састојало у оспособљавању особе да се носи са изазовима стварности и да доноси адекватне одлуке у разним ситуацијама.

Афективно-морални приступ се оријентише на емпатију и алтруизам као афективно-социјалне категорије. Кључно питање ове теорије јесте како људи постају сусретљиви и алтруистични. Основно полазиште је да се емпатија развија током раног дјетињства и породичне интеракције (Деметриоу, Доисе, анд Лиесхоут, 1998, стр. 322) али се мијења током одрастања. Главна својства ове теорије су:

Ова теорија полази од емпатије, улоге и перспективе из које се посматрају други људи, когнитивног разумијевања и моралног резоновања.

Афективно-морални приступ је настао на основу опсервације понашања и афективних одговора, те развоја индивидуалног разумијевања и способности моралног суђења.

Процеси развоја моралности су двојаки, укључују развој и емпатијско учење, когнитивне способности и интеракцију ових фактора.

Морални развој укључује социјалну интеракцију која подстиче афективне и когнитивне способности.

Морални развој у дјетињству и адолесценцији може се мијењати током живота путем емпатије и социјалне интеракције.

Овај приступ разрјешава многе Фројдове заблуде, али има и одређена ограничења. Прва замјерка је да у том приступу немамо развијен терапијски метод, да више служи као теоријски оријентир него као васпитно терапијски приступ. Током двадесетог вијека у школама широм свијета је било запостављено емоционално васпитање, а учење емоционалности препуштено породици, медијима и социјалном окружењу. Изостанак систематског васпитања и образовања на овом плану представља озбиљан развојни хендикеп, јер је познато да јаки афекти често снажно обликују морални став младих. Дешава се да због тренутка јаких емоција дијете напусти породицу или побјегне од куће, да промијени свој однос према родитељима и школи, да трајно промијени своје вриједности. Управо зато је потребно да се у школама кроз све наставне и ваннаставне активности структурише морално васпитање, базирано на емоцијама ученика.

Социјализација и морал

Једна од основних поставки о моралу јесте да је он првенствено социјална категорија. Човјек не би био хумано биће да не одраста у друштву. Када конкретно говоримо о мјерама или о критеријумима по којима препознајемо моралност, тада су у првом плану емпатија и алтруизам или уважавање других насупрот особинама, способностима и диспозицијама везаним за морално суђење. По једном или другом критеријуму, просоцијално понашење је развојна категорија и учи се од раног дјетињства. Проучавања ране интеракције су показала да учење моралности зависи од механизама социјалног учења, од културалног контекста и ране подршке коју дјеца добијају од родитеља и околине.

Који су критеријуми зреле или развијене моралности код дјеце? Основни критеријум је *социјална одговорност*. „Преовлађујуће становиште је да социјално одговорног адолесцента препознајемо као самодовољног, способног да се фокусира на план, да се оријентише на будућност, адаптибилног, опредијељеног да когнитивно поштује личну одговорност и вјерује у своју ефикасност, способног да преузме обавезе у односу на одређено морално питање“ (Деметриоу, Доисе, анд Лиесхоут, 1998, стр. 338). Како видимо, социјална одговорност има првенствено личну димензију. Не можемо, на примјер, сматрати социјално одговорном особу која нема властите циљеве него зависи од групе, чека да је група анимира или усмјери на дату активност. За ту врсту одговорности потребно је развијати способност доношења одлука и социјалног договарања, личну опредијељеност и самопоуздање.

Како развијати здраву моралност код дјеце? Школа има важну улогу у томе, али она није једини фактор развијања ове моралности. Прије школе своју моралност дијете формира под утицајем породице и социјалне средине. Истраживања су показала да су за здраву моралност дјеце у породици важни: подршка дјететовим компетенцијама, усаглашеност циљева, распоређеност одговорности. У социјалном окружењу то су првенствено ефикасна индивидуална одговорност, емоционална подршка и шанса за развијање способности повезаних са заједницом (Харт анд Феглеу, 1995: Хамилтон анд Фензел, 1988; Цсиксзентмихалиу, Ратхунде анд Wхален, 1993). Код нас је мало истраживања о томе како породица и социјална средина подржавају здраву моралност код

дјеце. Ово је простор за нова истраживања. Посебно би било потребно испитати утицај медија на моралност младих јер су нека фрагментарна истраживања показала амбивалентне налазе.

Школски утицаји на морално формирање ученика у традиционалној настави су првенствено базирани на доцирању моралних норми. Познати стереотип је да наставник одржи придику дјеци када она згријеше. То се најчешће радило о серији савјета или заповијести по критеријуму „треба-не треба" или „добро-лоше". Ово доцирање ученици су популарно називали „испирање мозга", „купање", „моралка" и слично. Модел тако доциране моралности можемо назвати *моралисањем*. Ради се о моделу дијељења моралних савјета и форми максима или категоричких тврдњи. Пракса је показала да овај модел даје лоше резултате и да ученици не воле ову врст моралног формирања. Умјесто моралисања наставник може користити низ форми, метода и средстава моралног васпитања које ће ученике директно довести у позицију да активно формирају своје моралне компетенције. Моје истраживање је показало да су за једно школско полугодиште ученици побољшали похађање наставе, учење и школске оцјене, ставове о традиционалном браку те слику о себи (Сузић, 1994). Основни приступ у овом експерименту је био да ученици активно граде своје вриједности, да у групној интеракцији превреднују већ формиране ставове и стереотипе, те да самостално доносе закључке и одлуке.

Методичка питања моралног васпитања

Овдје је потебно разложити нека кључна питања важна за морално васпитање. Из широког спектра ових питања овдје издвајам: 1) морално васпитање као наставни предмет, 2) морално васпитање као садржај свих наставних предмета и школских активности, 3) разредно старјешинство.

Морално васпитање као наставни предмет

Једно од кључних питања, о коме је код нас вођена бурна расправа шездесетих година двадесетог вијека било је да ли треба или не треба увести у школски распоред

наставни предмет који би се звао морално васпитање. Заговорници тезе да у школе треба увести наставни предмет морално васпитање наводили су крупне разлоге као што су: криза морала, морална дезоријентисаност младих, морално посрнуће нације и слично. Имплицитна поставка заговорника ове тезе је да се морал може и мора „улити" у главу младих, да га је потребно милом или силом „инсталирати" у главе ученика. Ово је, наравно, било погрешно јер је познато да се морал не може адекватно усвојити без активне прераде субјекта који усваја моралне норме. Осим тога, моралне норме се граде и активно конструишу, а не само усвајају. Само активно усвојене вриједности постају саставни дио дјететовог вриједносног свијета, постају његово власништво и својственост.

Морално васпитање као садржај свих наставних предмета и школских активности

Морал је саставни дио сваког наставног предмета и није га могуће издвојити из математике и историје те оставити за предмет који би се звао *морално васпитање.* Врло честа је ситуација да се морално васпитање схвата као синоним за дисциплиновање, за „кроћење"

дјеце. Понеки наставник је склон да овај „неугодни“ посао препусти педагогу или психологу као професионацу који на том плану боље умије са дјецом. То је оправдано само у екстремним случајевима, када наставник није способан или довољно стручан да сам разријеши проблеме у вези са појединим ученицима. То, међутим, не може бити општа пракса, нити општа оријентација у школи. У крајњој консеквенци то би значило да ниједан наставник, уколико нема диплому педагога или психолога, не може бити разредни старјешина. Пракса је показала да је разредно старјешинство врло ефикасна васпитна институција и да га мање или више ефикасно обављају сви наставници.

Као саставни дио сваког наставног предмета и свих активности у школи, морално васпитање је много ефикасније него да га издвојимо у засебни наставни предмет. Доцирање наставних садржаја било ког наставног предмета без етичких и вриједносних порука остаје безлично и сувопарно. Ако се у сваком наставном предмету прожима етика са вриједностима везаним уз наставне садржаје или наставне и животне ситуације, имаћемо појачану мотивацију ученика, ефикаснији рад у настави и бољи успјех ученика. Један од основних проблема наставе у двадесетом вијеку је био управо етичка и морална неутралност наставе, недостатак емоција и социјалне интеракције у учионици. Етичко је питање да дјеца требају знати зашто уче географију или једначине са двије непознате. Исто тако, етичко је питање да ли ће наставник уважити циљеве дјетета или неће. Ако се бави градивом и преноси га разреду као фронту, а не ученику као особи, наставник запада у грешку моралне безличности и етичке неутралности.

Разредно старјешинство

Појам „разредни старјешина“ је познат у нашим уџбеницима и педагошким енциклопедијама, али је тако-

ђе и много оспораван. Као синонимни постоје појмови „одјељењски старјешина“, „руководилац одјељењске заједнице“, „разредник“ и други. Без обзира на формулацију, на семантичке специфичности синтагми, ове појмове можемо третирати као синониме. Основни проблем разредног старјешинства код нас до сада је била слаба стручна оспособљеност наставника за рад на овим часовима. Програм рада одјељења или одјељењске заједнице сачињавају ученици заједно са разредним старјешином и он најчешће превазилази компетенције једног наставника. Ту су теме из медицине, из социологије, психологије, формално-правна питања и низ других садржаја које треба реализовати екипа професионалаца. Једини начин да се један добар програм одјељењске заједнице ефикасно реализује јесте да разредни старјешина уз помоћ ученика ангажује експерте и сараднике за поједине теме. То могу бити родитељи дјеце, волонтери или стручњаци по позиву.

Сваки одјељењски старјешина обавља три функције, а у посљедње вријеме се све више остварује и четврта. Ради се о сљедећим функцијама:

педагошка васпитна функција,
организациона функција,
административна функција,
развојно-истраживачка функција

Обука наставника за улогу одјељењског старјешине код нас је до сада била врло сиромашна, посебно у занимањима средњих стручних школа. Тај проблем се може ријешити стручним усавршавањем и професионалним образовањем путем стицања

сертификата. У пракси постоји врло богато искуство на овом плану, а у стручној педагошкој литератури имамо врло вриједне и запажене радове. То су претпоставке на којима се може развијати ефикасан рад одјељењског старјешине. Његов рад се у школи увијек препознаје. Генерација коју током школовања води добар разредник у правилу развије високе етичке и моралне стандарде, а чланови одјељењске заједнице постају доживотни пријатељи. Позната је изрека *Од колијевке па до гроба, најљепше је ђачко доба*. Одјељењски старјешина који не обавља своје дужности ускраћује дјеци један од важних аспеката љепоте овог ђачког доба.

6. Патрик Пхаро

ПОДРУЧЈЕ СОЦИОЛОГИЈЕ МОРАЛА

Није баш лако одредити специфично подручје социологије морала, с једне стране зато што се морално искуство, морална заузетост или морална расправа могу појавити посвуда у друштвеном животу, а с друге стране због тога што специфичност социологије у односу на филозофију и иначе није увијек очита, а то је још мање у подручју морала. Ваља, међутим, признати да све друштвене чињенице нису моралне чињенице, те да њихов сусрет с моралним аргументима може попримити разне облике који не произлазе нужно из морала, на примјер кад сами себе заваравамо или кад нисмо искрени у својим намјерама. Без тог се признања излажемо ризику да одржавамо оно што бисмо могли назвати 'илузијом универзалног моралиста', према којој би свиме што се догађа у друштвеном животу требали управљати морални аргументи, уколико би људи били довољно разумни. Посљедице те илузије су углавном индигнација или очај кад установимо да то, нажалост, није случај. А ситуација се може чинити још безизлазнијом кад управо они за које се чини да у доброј вјери прихваћају моралне аргументе, долазе до дијаметрално супротних практичних закључака.

У бити врло велик дио људског живота стварно, али каткад и начелно, измиче моралу, напримјер у подручју политике, економије или сексуалности, и то не због тога што би те праксе биле имуне на морални суд. Напротив, оправдано можемо мислити да у освајању политичке моћи, у рату или у тежњи за богаћењем увијек постоји ризик неморалног понашања, у првом случају зато што треба лагати или барем бити довољно лукав да би се дошло до жељеног циља, у другом јер треба убијати људе који то нису заслужили, па макар се радило и о борцима, а у трећем јер богаћење појединаца може штетити њиховим конкурентима који немају довољно среће. Па ипак, можемо имати добре разлоге, који не морају нужно увијек бити морални, али могу бити и морални, да се бавимо политиком, да судјелујемо у рату или да се обогатимо. Тај се тип ситуацијских дјеловања може, наиме, наметнути актеру, а да овај нема ни најмању моћ докинути их, тако

да због датих околности мора реагирати и суочити се с њима, те због тога што понекад може бити неморалније суздржавати се него прихватити властиту одговорност у границама онога што је морално допуштено. Што се тиче сексуалног ужитка, он не мора бити моралан да би био добар и привлачан, што уосталом вриједи и за већину других естетских или кинестезијских склоности. И наравно, чињеница да је добар није довољна да га учини моралним или неморалним, то прије овиси о посљедицама које из њега могу произаћи и које нису увијек унапријед познате.

Етика у принципу не допушта ангажман у праксама за које са сигурношћу знамо да доводе до лоших посљедица и да се оне могу избјећи. Али не бирамо сва обиљежја наших поступака ни ситуације у којима се они обављају, а будућност пракса које су потенцијално штетне понекад је довољно несигурна или неовисна о одабиру актера да чини недјелотворнима добар дио моралних аргумената - осим ако не успоставимо ригоризам у односу на могуће посљедице што пријети парализом сваког дјеловања. Та несигурност гледе посљедица не почива на наводној релативности вриједности и норми, за које је, напротив, у свим културама врло лако пронаћи заједнички темељ у облику главних забрана као што су забрана убојства, силовања, крађе или понижавања, уз само неке различитости и изнимке које су углавном повезане с доминантном позицијом. Несигурност прије произлази из контингентног карактера друштвеног живота који чини мало вјеројатним чињеницу да морал у потпуности усмјерава практични живот, те који, насупрот томе, ограничава моћ етике на напор у исправљању и побољшавању тијека или снаге ствари, што и није тако лоше. Значи да је предност етике пред мотивима дјеловања, што је разликује од свих осталих идеолошких цјелина, потпуно компатибилна с чињеницом да њезин ауторитет не може бити апсолутан.

Уосталом, многи ће филозофи без проблема прихватити та објективна ограничења утјецаја морала на практично размишљање и дјеловање. Па ипак, за разлику од моралне филозофије која ће се ограничити на одмјеравање утјецаја моралних разлога и доктрина на мотиве дјеловања, социологија морала тек треба покушати прецизирати мјесто тих мотива у односу на различите одреднице, усмјеравајући пажњу на логичке, али и контингентне односе које смисао и вриједности имају с остатком људског искуства. Она, дакле, мора непрестано пропитивати који је досег узрочне снаге моралних разлога у свијету којим такођер управљају и природни и друштвени узроци. И управо у том отклону који се јавља између ауторитета етике и контингенције друштвених ситуација смјешта се предметно подручје, па дакле и особити пројект социологије морала.

Што је социологија морала?

Подручју социологије морала може се приступати на разне начине, који се крећу од најмање до највише специфичног. Најмање је специфичан приступ једноставно изучавање обичаја. А у мјери у којој је социологија увијек више или мање знаност о обичајима, можемо рећи да је готово цијела социологија увијек више или мање социологија морала. То особито вриједи за хисторијску социологију која без сумње не би изазивала велико занимање кад не би укључивала и морална питања. Али то такођер вриједи и за социологију обитељи, социологију образовања, социологију политике, социологију рада и тако редом. Изучавање обичаја може, међутим, постати пуно специфичније чим социолог

или правник и сам одлучи ући у јавну расправу, што је његово пуно право. Сигурно је, наиме, да специфична социолошка или правна знања олакшавају улазак у арену и понекад, иако нажалост не увијек, омогућују заузимање пертинентних ставова. Али осим ако не мислимо да ће знаност о моралу или правна знаност имати задњу ријеч у питањима као што су проституција, клонирање, усвајање дјеце од стране хомосексуалних парова, легитимност рата или још нека друга питања, боље је не бркати социологију морала, колико год она могла бити нормативна, с контроверзним јавним питањима.

На мање ангажиран, али прецизнији начин пажњу можемо усредоточити на норме и вриједности које су својствене друштву или друштвеној скупини. Тај је приступ специфичнији од обичне социологије обичаја јер захтијева квалитативне или квантитативне студије о смислу који друштвени субјекти дају својим поступцима. На темељу тога можемо проучавати дистрибуцију разних моралних ставова успоређујући их у времену и простору и покушавајући их објаснити.[1] Ипак, досег тог поступка остао би ограничен кад се не би ширио на опћенитије процесе - културне, дјелатне или природне - којима се обликују норме и вриједности, те на утјецај који оне доиста имају на друштвени живот.

Наиме, само кад постављамо ту врсту питања заиста улазимо у подручје социологије морала, чији се опћи захват не може састојати једино од проматрања обичаја или објашњавања норми и вриједности уз помоћ друштвено-повијесних контингенција, већ такођер мора изучавати опћенитије друштвене или недруштвене процесе који омогућују појављивање моралних садржаја, те њихов утјецај на друштвени живот посредством практичних мотивација и оправдања. Тај тип изучавања увијек је имао генералистички карактер јер претпоставља да проматрани процеси нису својствени само једном друштву, чак и ако се садржаји и поступци разликују од друштва до друштва. Уосталом, управо он пројекту социологије морала даје његову темељну епистемолошку димензију и блискост с филозофским мишљењем, како код великих претеча тог приступа, тако и у актуалним токовима.

Социологија морала и морална филозофија

Сви социолошки приступи обичајима и моралу заправо наилазе на један проблем који би требало разријешити прије него се почнемо бавити обичајима и моралом, а то је да се прецизира по чему су неки садржаји смисла, вриједности и норми, или пак одређени процеси мотивације или оправдања специфично морални. Јер заправо постоје разне врсте идеја које могу изгледати као 'морални' садржаји: смртна казна или селекција према националном подријетлу или расна хомогеност, примјерице, понекад се приказују као моралне вриједности или норме. И није довољно одговорити да је очито што је морално, а што није, јер у томе нема ничег очитог, или обратно, да је релативно што је морално, а што није, јер кад би се било која идеја могла позивати на морал, не би више имало смисла говорити о социологији морала, већ би социологија знања или социологија идеологија биле сасвим достатне. Нема сумње да је управо то било мишљење извјесног броја хисторицистичких социолога у великом раздобљу социологије знања.[2]

Социологија морала захтијева, дакле, много специфичнији приступ који се тиче изучавања моралних садржаја и израза у њиховим односима с људским дјеловањима и

осјећајима општенито. Но чини се да је тешко одредити што је специфично морално, а да на овај или онај начин не предложимо неку теорију морала. И као што сватко зна, теорија морала више спада у филозофију морала, што доводи до друге потешкоће, а она се састоји у томе да је тешко рећи по чему се социологија морала разликује од моралне филозофије. Чест, но углавном и најбржи начин да ријешимо тај проблем састоји се у тврдњи да се филозофи баве концептуалним приступима, док се социолози више занимају за њихову конкретну примјену. Значи да је њихова задаћа прикупити податке чија ће се анализа изводити на темељу концептуалних извора што их нуде разна попришта моралне филозофије. Међутим, овај одговор не само да није особито ласкав за социологе, него и не одговара повијести односа између социологије и морала, будући да су се и различити аутори који су приступали том питању позивали на одређену моралну филозофију.

За Durkheima је морал изостанак особног интереса и оданост колективитету, а за Webera је он у основи теорија о позиву *(Beruf),* што је појам произашао из Lutherove доктрине која упућује на обвезу методичког испуњења задаће од стране субјекта. Те двије нормативне концепције, које уосталом нису толико међусобно удаљене, почивају на дубљим филозофским аргументима: код једног се социолога ради о социјалној онтологији моралне свијести, а код другога о извјесном метафизичком скептицизму који фаворизира минималистичку концепцију морала. Обојица такођер покушавају у социологију интегрирати двије велике струје моралне филозофије као што су кантизам и утилитаризам. За Durkheima тако морал није само обвезатан и аутономан, што прије упућује на деонтолошку концепцију, већ је и пожељан и брине се за властите циљеве, што прије указује на концепцију добра и корисности. Што се тиче Webera, његова темељна дистинкција између циљно рационалног дјеловања *(zweckrational)* и вриједносно рационалног дјеловања *(wertrational)* у бити заправо представља само неку врсту социолошке синтезе двају типова мотивација за дјеловање, овисно о томе проматрају ли се циљеви и средства или се пак проматра само задаћа или принципи.

И на крају, код социолога је особито учесталост релативистичке верзије морала ("сваки појединац или свака друштвена скупина има вриједности које јој одговарају, или које преферира, или које насљеђује" итд.) могла дати варљиви дојам недостатка моралне филозофије у социологији. Али видимо да приступ који се сматра чисто дескриптивним ("X мисли ово, а Y мисли оно") престаје бити од неке велике користи чим се озбиљно позабавимо питањима као што су медицинска етика, правда у свакодневним друштвеним односима или еволуција обичаја, будући да не можемо схватити који су стварни практични улози ако не продремо дубље у анализу аргументативне структуре, пертиненције или ваљаности различитих ставова.

Постоји, дакле, концептуална и нормативна саставница социологије морала и покушај њезине елиминације био би апсурдан. Та саставница доводи до блиског сродства социолошког поступка с моралном филозофијом доиста узимајући од ње неке концептуалне ресурсе. Пројект социологије морала посебице почива на епистемолошкој саставници коју треба одмах на почетку прихватити јер нека филозофска питања као што су однос између дескрипције и евалуације, разумијевања и објашњења, обичаја и моралне аутономије заправо само представљају саставне дијелове поступка. Ипак, те двије дисциплине (социологија морала и морална филозофија) нису идентичне, између осталог и зато што је код социолога морала увијек постојала тежња за објашњењем које, барем не у истом ступњу, не налазимо у моралној филозофији.

Социологија морала и објашњење

Два почетна смјера социологије морала, Durkheimov и Weberov, доиста су се експлицитно занимали за ту експликативну димензију. Први је хтио пронаћи објашњење моралне чињенице засновано на премоћи колективне свијести у односу на индивидуалне свијести, а понекад је чак имао тенденцију цијелу социологију помијешати с неком врстом знаности о моралу. Код Webera смо имали кретање у супротном смјеру будући да се морал, заједно с протестантском етиком, позивао да објасни неке друштвене чињенице, у конкретном случају развој модерног капитализма.

У савременим социолошким струјама које су се бавиле моралом или нормативним феноменима, а особито у Парсонсовој и интеракционистичкој традицији, превладао је дескриптивни, прагматички и понекад натуралистички приступ.[3] Но с обновом социологије морала и моралне филозофије често смо се враћали приступима Weberova типа, односно објашњењу помоћу смисла и разлога.[4] Питање могу ли се моралне чињенице објаснити уз помоћ друштва или друштвене чињенице уз помоћ морала, и даље је, дакле, врло отворено и овиси о објективном статусу који придајемо моралу. На примјер, ако мислимо да морал није постојећи ентитет, можемо сумњати у то да он може објаснити реалне ствари или да може бити објашњен помоћу њих. Напротив, у оквиру методолошког индивидуализма или других учења која смисао и вриједности повезују с материјалним супстратима, ствар се чини пуно мање деликатном. Имат ћемо прилике вратити се на те проблеме.

У социологији морала такође можемо поставити још специфичнија експликативна питања питајући се, примјер, како је могло доћи до неких морално проблематичних друштвених феномена унаточ пристајању њихових судионика уз моралне принципе. У одређеним случајевима практични прохтјеви или пориви, обвеза да се судјелује у дјелатностима које су рискантне на моралном плану и несигурност гледе посљедица могу бити објашњења која се чине довољнима, примјер кад се ради о наркоманима, прометним несрећама или економским пословима који производе неправду. Али у другим се случајевима морамо такође запитати како и због чега субјекти крећу у активности за које знају да имају неморалне посљедице кад могу избјећи бавити се њима. Управо се та врста питања поставља кад се ради о геноциду нацистичке Њемачке[5] или о савременим масовним убојствима. То је питање једно од кључних питања социологије морала и заправо се примјењује на све врсте друштвених феномена као што су оружано насиље, економска експлоатација, притисци или насиље у обитељи или на послу. Сигурно је да ти феномени имплицирају патњу, неправду, зло, и евентуално се могу избјећи, али ипак их проводе људи који су у принципу обдарени смислом за морал. Уосталом, управо је у овој точки нужно поновно увести социолошки смисао природних и друштвених случајности које одређују појединачни карактер особних и колективних искустава, а друштвене субјекте чине више или мање осјетљивима на различите моралне аргументе.

Је ли социологија морала нормативна?

Чим ствари представимо на тај начин, примјећујемо да је социологија морала нужно нормативна дисциплина, у смислу да се не може држати чисто дескриптивног приступа

друштвеним чињеницама, те да, напротив, мора постављати питања која се односе на ваљаност проматраних судова и пракса. То не значи да си морална социологија може допустити произвољне вриједносне судове или да може изравно изрицати одређене нормативне налоге, занемарујући тако познату Хумеову забрану извођења требања полазећи од бивања.[6] Али Хумеово је правило логичко правило које само забрањује појаву прескриптивних пропозиција које неће постојати у премисама расуђивања. Оно ће дакле бити препрека моралној објективности само ако се описи обичаја или друштвених догађаја могу лишити сваког нормативног садржаја. Али то очигледно није случај будући да се, напротив, друштвени описи обично реферирају на мотивације, оправдања, вриједности и норме које увијек укључују нормативне елементе.

Описивати моралне садржаје или изразе већ значи описивати нешто што није подручје битка замишљеног само у смислу физичке реалности, већ нешто што произлази из поимања бољитка или онога што би требало бити. Управо због тога, умјесто да из својих описа настоји потиснути сваки нормативни елемент, социологија морала мора особито тежити што одређенијој идеји онога на што мислимо кад описујемо чињенице које имају морални садржај, другим ријечима, моралне чињенице.

7. Миленко Перовић

ТРЕБАЊЕ КАО МОРАЛНО-ЕТИЧКИ ПРИНЦИП

Појам добра као морално-етички принцип (те његове конкретне експликације у појмовима *мјере и средине, блаженства или среће, задовољства или радости,* те *користи,* као и у *појмовима врлине,* односно, *(порока)* у традицији античке, те дијелом средњовјековне и нововјековне етке играо је улогу водећег принципа сврхе или циља људског дјелања, према којему се, као према сврховитом узроку, разумијевала *супстанција моралности.* Хеленска је филозофија схватала подручје људских жудњи, хтјења и дјелања у бити *ентелехијално,* као подручје усидрено у природном битку човјека, који сам по себи јесте човјеку иманентно добро, иманенти telos који се има слиједити, докучивати и достизати дјелањем. Постигнуће telosa значи слијеђење и реализовање онога највишег што је припадно људском родном одређењу, као усавршеност или савршеност (teleosis). Оно што је могло бити предметом етичке расправе бијаше стављено у питање о томе што би био тај телос (блаженство, срећа, ужитак, радост, корист, ове или врлине итд.). Могућност да се неким захтијеваним *требањем* покуша ићи преко ентелехијалног одређења човјека за античку филозофију не само да бијаше искључена, него се није ни могла поставити као тематско филозофско-етичко питање, будући да човјек није био схваћен као радикално *модификабилно биће,* него као биће *с природом која му је својствена,* хришћанство доноси идеју човјека као модификабилног бића (које се из прве невиности радикално

трансформише у "палог човјека", с извјесношћу апсолутног препорода), чиме се у средиште разумијевања човјека уноси дубока опрека између његовог *битка* и *требања.* Међутим, у њој појам *требања* није био теолошки, нити филозофски рефлектован, него је предмнијеван као непроблематско извориште појма *дужности* (у божанским забранама и заповијестима).

а. Одређење требања

Нововјековни општи секуларизациони процес (који је одређење људске *слободне воље* одвојио од учења о грешном паду, од идеје вођства божје воље и суштинског значења божје милости за радикално препорађање човјека) послужио је као духовно-повијесна база филозофском отклону од ентелехијалног саморазумијевање човјека. Ново самоодређење човјека почело се градити на дубљој свијести о слободи, аутономији воље, те о модификабилности начина и смисла битка Човјекова. Тај је битак могао бити схваћен као *постављен по слободи.* Иако су поједине струје етичког мишљења, пренебрегавајући дубину епохалног обрта у саморазумијевању човјека, наставиле да се граде на ентелехијалном ставу о битку човјека (постављајући такомодерне и савремене еудајмонистичке, хедонистичке и утилитаристичке концепције тзв. етика добара), с Кантовом идејом *аутономије воље* настао је и радикални обрт у разумијевању смисла и карактера морално-етичког принципа. То више није могао бити *принцип добра,* него *принцип требања* (Sollen), који ће са његовом филозофијом постати одлучујући за етику и практичку филозофију.

Припрема те велике трансформације принципа догодила се, с једне стране, у повијесном дискусионом пољу о појму дужности: генерална оријентација практичке филозофије антике и Средњег вијека на *појам врлине* (схватан као causa finalis, causa eficiens или causa formalis моралности) у нововјековним учењима о природном праву бива напуштена у битном и пренесена *на појам дужности.* С друге стране, Хјумово дело "Расправа о људској природи" (Treatise of Human Nature, 1739-1740) одлучне је истакло тезу да се *требање* логички не може извести из битка, те тиме да вриједносни судови нијесу изводиви из чињеничких судова.[1] Истина, за Хјума се принцип моралитета још није могао поставити из *рефлексије ума на требање,* него се он гради на појмовима "моралног осјећања", симпатије и користи.

Кант полази од тога да се појам дужности не може извести из традиционалног појма добра (као моралне сврхе), као и од тога да се одређењу *требања* мора изборити потпуно самостални онтолошки ранг у односу на традиционални метафички појам битка. Ако се моралност нужним начином мора конституирати из *моралних закона,* који опстоје у јасној опреци према *природним законима,* а могућност тога конституирања почива на самоодређењу слободне воље, односно, практичког ума, онда моралност не може бити подручје компетенције разума. Ум себи "ствара идеју о неком спонтанитету. који може да почне неку радњу сам од себе, а да не мора претпоставити неки пријетходни узрок, који ће га на основу закона каузалне везе покренути на дјелање".[2] Силе које дјелују у практиичко-моралном животу *показују* (дакле, не *доказују,* јер то би опет претпостављало мјеродавност природе над моралом, теоријског над практоичким) да ум може постављати такав каузалитет у облику императива дјелања. Императиви се не односе на оно што се дешава,

него на оно што треба да се деси. Људски разум може о природи сазнати само "оно *што* у њој ј*есте,* или што је било или што ће бити", јер у њој није могуће да *"треба да буде*" нешто као *другачије* од онога што јесте у временским односима. О природи није могуће постављати императиве, нити питати шта *треба да се деси* у природи (него *шта ће се десити*).[3] За практичко-моралну радњу, дакако, потребни су природни услови, али се они не односе на опредељење воље, јер ум спонтано "ствара себи један властити поредак према идејама", сасвим другачији ред него што је онај у природи. Природна хтијења и чулни подражаји не могу постављати императиве, него то може само ум стављајући људском дјелању "мјеру и циљ и, штавише, забрану и ауторитет", водећи и постављајући морално дјелање по *требању.* Морални закони, дакле, базирани на идеји требања, могу смјерати да буду основа *специфичног моралног реалитета* само ако се "могу увидјети као а приори засновани и нужни". као неискуствени, јер у противном етика би била тек "знаност о срећи". Стога, "требање (Sollen) је заправо хтијење (Wollen) које важи за свако умно биће под условом да ум код њега без сметњи буде практичан".[4] Оно има јасан телеолошки карактер, представља синтетички став априори који човјека чини "чланом интелигибилног свијета", али и као руководеће начело човјеку као "члана чулног свијета".

Када човјек не би био *члан* оба свијета, него само онога интелигибилног (као ум без осјетилности), у којему би постојала потпуна сагласност између моралног закона и свијета, онда не би било разлике између *требања* (Sollen) и *Чињења* (Tun), тј. између практичког закона и збиљности. Међутим, да би тај интелигибилни морални свијет уопште био могућ, те би се као *догађај* моралности могао појавити у опстојећем природном свијету, а притом се још и држати у властитом разлогу слободе, која га и поставља, другим ријечима, да би се каузалитет ума одржао *у* природном и *наспрам* природног, морални се закон мора представити као заповијест (а њему примјерена радња као *дужност).* Заповијест не "припада" *битку,* не*го* ономе што "треба да буде" (Sein-Sollen), које може бити утемељујућа основа дужности. Пут ка том утемељујућем не води напросто из идеје слободе према требању практичког закона, него обрнуто: из свијести о чистом практичком закону слиједи појам дјелатне воље. Стога и однос између *требања* (Sollen) и *моћи (моћења,* Können) није постављен тако да се пита да ли се морални закон *може* слиједити, да би се дошло дотле да га *треба* слиједити, него је обрнуто: "...нешто /се/ *може* зато што је свјестан да то *треба,* те у себи спознаје слободу која би му. иначе, без моралног закона остала непозната".[5] "Ти можеш, јер ти треба да" (Du kannst, denn- du solist!).

Код *Фихтеа* се непосредно преузима Кантово мисаоно добро категорије *требања* као одлучујуће за могућност заснивања подручја моралног дјелања по слободи. Ипак Фихте радикализира Кантову поставку, јер требање настоји издићи изнад дуалистичког и апоретичког односа с категоријом *битка.* На тај начин, појам требања постаје одлучујућим за могућност заснивања цјелокупног продуктивног дјелања апсолутног субјекта (не само у практичко-моралној, него и у теоријској сфери). Ако се код Канта смисленост практичко-моралног тражила у отклону од традиционалне идеје *добра као сврхе* (јер је и оно мишљено као *битковног* статуирано), дакле, у еманципацији *требања* од *битка,* која је водила њиховој дуалистичкој непомирљивости, код Фихтеа требање добива онтолошки ранг највишег и најизворнијег принципа цјелине људске дјелатности и саме стварности, из којега оно битковно тек има да буде изведено. И тек тиме је код Фихтеа означен потпуни крах пројекатске идеје традиционалне онтологије. Из тог се краха може пружити

потпуно нови поглед на питање о могућности заснивања теоријске и практичке дјелатности човјека из принципа слободе самодјелатности.

Принцип слободе је потоњи основ требања (Sollen), којим слобода добива потребну одређеност,[6] наиме, да као слобода *треба* да се подведе под закон. Требање се, дакле, не може заснивати на чињеницама, не може потицати из искуства, него је "чиста форма наше властитости", које морамо бити свјесни у унутрашњем искуству као закона који ће бити одређујући за наше дјелање. "Ја сам оно што јесам, јер то хоћу да будем!", а то припада слободном самоодређењу човјека.

Традиција критике појма требања, како је он тематизован у Кантовој и Фихтеовој филозофији, започиње с *Хегелом.* Бит Хегеловог приговора таквој тематској обради није постављена у одбијању принципа слободе као одређујућег за заснивање *требања,* уопште, за нову пројекатску идеју збиљности, свијета и човјека, јер и Хегел стоји, као и Кант и Фихте, на генералном сродном становишту слободе, које је радикално окренуто против метафизичке традиције у којој је категорија битка имала највиши онтолошки ранг. Међутим, да би се напуштање и превладавање водеће пројекатске идеје традиционалне онтологије провело до краја, за Хегела није довољно ни да се, на Кантов начин, категорији *битка* супротстави категорија *требања,* јер то води несавладивом дуализму чулног и интелигибилног свијета, онога феноменалног и онога ноуменалног. Није довољно, такође, да се, на Фихтеов начин, категорији требања да карактер изворног, заснивајућег, а категорији битка карактер изведеног, заснованог, јер то само по себи још не обезбеђује сагледавање човјекова свијета као живог процеса прелажења требања у битак. Напротив, Фихтеов "практички постулат апсолутног требања" није ништа друго него *"помишљено* сједињавање супротстављеног" Ја и Не-Ја. Тиме што је Фихте "спустио" разину онтолошке сучељености Ја и Не-Ја, није избјегнут њихов кантовски облик дуализма, мишљен сада у перенирајућој форми сталног захтјева да дуализам буде отклоњен, те да се постигне јединство субјекта и објекта, те субјекта и његовог хтијења. На тај начин, Фихтеов појам требања само документује немоћ ума да посредује природу и слободу на реалан начин, јер то посредовање остаје само идеално.

Хегел стога захтијева виши мисаони опрез с *појмом требања,* јер се он показује као *двосјекли облик* могућности људске слободе: ако се оно, као *чисто требање,* држи насупрот збиљности, онда остаје нешто што се напросто постулира, што не ступа у додир са збиљношћу, те тиме и нема истине у себи, јер не трансформише свијет на дјелатан начин. Управо такав карактер има Кантово и Фихтеово ређење требања, које се онда као чежња може мислити само у бесконачном процесу остварења. Та лоша бесконачност слиједи из Кантовог и Фихтеовог постулаторног заснивања требања, које почива на апстрактној опреци између збиљности и идеје, датог и задатог, неоралног и моралног. "Одвајање збиљности од идеје особито је омиљено разуму, који снове својих апстракција сматра као нешто истинито и који је ташт на оно "треба да"..."[7] Снага појма требања може се исказати само у показаном превазилажењу ликова тога одвајања.

У реалитету моралног праксиса појам требања има битно мјесто. Природа моралности јесте у томе да је она дјелање којега дјелатник у спољашњости зна као своје дјелање, да се оно као дјелање успоставља у односу према представљеној сврси (појму) која се узима као *требање,* те напокон да дјелање стоји у односу према "вољи других".[8] Представљена сврха, као добро, за субјективну свијест може бити руководеће начело онога што *треба да* се чини и да се оствари, те да буде учињено властитом дужношћу.

Посматрано у развитку практичког духа, *требање* показује унутрашњу еволуцију. Најприје, као хтијење практичког духа јавља се у опреци према "непосредној одређености", тј. према спољашњим објектима а онда и као "прво самоодређење" тога духа у својој непосредности. У првом случају, оно припада само практичком осјећају и његовом односу према спољашњој појединачној непосредности као осјећај угоднога и неугоднога. У другом случају, оно је већ "практичко *треба да"* као реалан суд природне воље која хоће да примјери спољашњи битак властитом унутрашњем одређењу (на начин страсти). Тек на том нивоу могуће је говорити о правним, моралним и обичајносним дужностима, као хтијењу култивирања страсти (где саме страсти играју улогу покретача). Виша форма требања јавља се у *интересу* као снази хтијења да се постављено требање одржи у радњи.[9] Тек воља која рефлектира остварује пуноћу одређења требања субјекта, омогућујући му да се појави на агори модерног праксиса.

Шопенхауер својој критици Кантовог појма требања даје посве другачији смисао од Хегелове критике. Док је Хегел настојао да превлада дуалистичко-постулаторне конзеквенције Кантовог одређења требања, да би онда ослободио тај појам за посматрање живог дјелатног процеса обитковљења онога што треба да буде, као самог процеса слободе Шопенхауер већ у Кантовом полажењу од појма требања као утемељујућег за етику види *proton pseudos* (први погрешни корак) самог одређења етике. Ако се полази од "објашњења и тумачења датога", а то је Шопенхауерово полазиште, онда доиста изгледа чудноватим да се у етици пође од "закона онога што треба да се дешава", јер је ту већ предпостављено да постоје "чисто морални принципии", те утолико тај петитио принципи, тј. претпостављање онога што тек треба да се докаже, остаје трајном основом Кантовог моралног система.[10] Етика, пак, не може нудити никакав општи морални принцип, нити је учење о требању и дужности, јер " о дужности уопште нећемо говорити, јер се тако говори дјеци и народима у њиховом дјетињству, а не онима који су стекли све образовање једног доба које је постало зрело и пунољетно".[11] "Морати хтјети" је дрвено гвожђе, те утолико Кантова етика вуче на хетерономију. Морални закон се, дакле, не може доказати као прихватљиви филозофски фактум. "Док тај доказ није изведен, за увођење у етику појма *закон, пропис, треба* ја не признајем никакав други извор осим Мојсијевог Декалога, страног филозофији".[12] Дакле, први petitio principii погађа Кантов појам моралног закона, а онда и појам дужности и требања (који потичу из теолошког морала). Одвојени од теолошких претпоставки, такви појмови немају значења, боље рећи, имају га само с обзиром на "пријетећу казну или обећану награду", као, хипотетичко, а не категоричко, нити апсолутно требање. Уопште, "неусловљено требање" је бесмислица, која опет треба да буде услов дјелања, те да опет у себи кријумчари идеју награде (под именом највишег добра, тј. врлине и блаженства), што опет показује теолошку провенијенцију Кантовог становишта.

На Шопенхауеровом трагу и Ниче одбацује *појам требања* истицањем идеје презентности онога "ја хоћу" (ich will) наспрам онога "ти треба да" (du sollst). "Ко је велики змај, што га дух не може назвати више господарем и богом? "Ти си дужан" зове се велики змај. Али дух лава каже: "ја хоћу". "Ти си дужан" испријечило му се на путу, блистајући попут злата; животиња је то с љускама, и на свакој се љусци златно сјаји: "Ти си дужан"**!**"[13] Тим "љускама" постулираног требања припада стоичка филозофија, хришчанство, а њезин крешендо је Кантова филозофија. Њој треба супротставити снагу онога "ја хоћу", штавише, снагу онога "ја јесам", попут олимпијских богова, снагу властите воље и хтијења.

Новокантовски покушај Винделбанда, Коена и Вунта да оснаже пољуљано повјерење у принципско и методичко значење појма требања за заснивање етике, посебно за могућност важења његиног обавезујућег нормативитета, није имао озбиљних изгледа на успјех. Феноменолошка етика *Макса Шелера* у битном смислу до краја укида то повјерење, конституирајући идеју једне *етике вриједности,* у којој се вриједносни судови не могу изводити из судова требања. Свако је требање фундирано у некој вриједности,[14] а не обрнуто. Утолико. Кантова "дужност требања", за разлику од идеалног требања које своју фундираност има у односу између вриједности и реалитета, смјера на остварење неке нереалне вриједности помоћу једног захтјева (који има форму заповијести, савјета или препоруке). Ако свако требање јесте неко "треба да буде", онда се оно своди на небитак вриједности. Код свих ставова о томе шта треба да буде претпоставља се тај небитак вриједности, боље рећи, битак невриједности, тј. однос према ономе што није вриједност. "Требање не може никако из себе извести оно што јесу позитивне вриједности, него их одређује увијек само као супротности позитивних вриједности".[15] Зато је требање усмјерено на то да искључује невриједности, али не може постављати позитивне вриједности, јер изворно се не захтијева битак добра, него небитак зла. Идеално требање, пак, поставља вриједност само односом на тежњу према неком нормативном требању, као захтјев који је упућен вољи. Стога категорички императиви имају смисла као овлашћени императиви само ако се своде на идеално требање и њему припадну вриједност. У сличном духу аргументују против појма требања и други аутори феноменолошке оријентације (Хилдебрант, Н. Хартман, Шпигелберг и Х. Рајнер).[16]

Дискусија о појму требања, која је у англосаксонском мисаоном кругу потекла од Хјума, највишу је тачку достигла у Муровој критици Бентама и Мила, чијој је аргументацији он дао одређење тзв. Натуралистичког погрешног закључка, те одлучујуће утицао на касније дискусије у аналитичкој филозофији, тј. Аналитичкој етици или мета-етици око дефинисања израза требање.[17]

6. Дужност и морални закон

Анализа појма *требања* у Кантовој филозофији показала је епохално значење преокрета којега је он производе у повијести етике, као и у повијести саморазумијевања моралне свијести. Критичке објекције на његов појам требања нијесу могле потамњети смисао тога преокрета, јер је Кант оно *слободно* и *ноуменално* показао као бестемељни темељ моралности, насупрот традицији антике која је оно ентелехијално човјекове природе (људску physis) гледала и тражила као утемељујући темељ моралности, те насупрот хришћанској традицији која је оно ентелехијално божанске бити (као божју свијести и вољу) схватала као потоњу основу људске моралности, иако је тај појам код Канта уз себе још увијек везивао понешто од појмовне структуре античког и хришћанског схватања моралитета (добро, највише добро, блаженство, светост, врлина итд.), његова је основна експликација сада захтијевала *нову појмовну структуру.* Таква је структура морала исказати нове систематске односе међу етичким појмовима, да би могла одговарати том новом слободно-ноуменалном заснивању моралности из људске слободне самодјелатности. Чвориште те нове појмовне експликације чине појмови *дужност* и *морални закон.* Нијесу они, дакако, нови у повијесно-етичком смислу, него им је код

Канта дато ново статуирање с обзиром на идеју слободе и идеју требања. Наиме, *појам дужности* (lat. officium, obligatio, njem. Pflicht, eng. duty, obligation, rus. dolg) јавља се најприје код Зенона из Китиона у значењу онога што "ако се уради, може се разумно и лијепо оправдати (kathēkon)", а Диоген Лаертије поријекло појма види у изразу *kata tinas hekein* ("допирати до, бити некоме дорастао").[18] Цицерон ће, на подстицајима Средње Стое, особито изгубљеног Панетијевог списа о дужностима, развити прво учење о дужностима у спису "О дужностима", које ће имати велики утицај на цијелу западну етичку традицију. Дужношћу Цицерон сматра најприје оно што се у складу с природом мора одабрати ради самог себе, затим оно што треба задржати а што је у складу с природом.[19] Тај се склад с природом додуше јавља и код биљака и животиња, а разлика долази отуда што је у човјеку покретачки принцип дужности logos.

Амброзије својим списом "De officiis ministrorum" (О дужностима службеника, 386. године) преузима резултате Цицеронове расправе о дужностима и поставља их у хришћански духовни оквир. Тиме он заснива традицију хришћанских расправа о дужности, те даје први систематски облик хришћанске етике. Стоичко-морално учење и учење о дужности прилагођено је хришћанској парадигми. Дужност се не поставља више у слијеђењу природе, него у постизању вјечне блажености. Амброзије је преобликовао и Цицеронову подјелу дужности на савршене (officia perfecta) и посредујући (officia media). Нововјековно обликовање идеје моралне обавезности, на темељу природног права, истискује из средишта етичких дискусија појам врлине, те на његово мјесто доводи појам *дужности.* Тај је обрт најодлучније изразио Пуфендорф тезом да се оно морално не усмјерава "према врлинама, него према дужностима" (secundum virtutes sed secundum officia), јер смо ми *обавезни* да све своје радње усмјеравамо према природним законима. Радикалност таквога истискивања идеје врлине идејом *дужности* посве је разумљива у склопу саме трансформације супстанције природног права од антике према филозофији Новог вијека. Ако је за Хелене било саморазумљиво да се слиједи *telos* властите људске природе (гдје је то слијеђење - сама врлина), нововјековна је филозофија тек имало да, разарањем хришћанске слике свијета, успостави слику онога *природног* (као људски умнога), те да се нововјековном човјеку обрати захтјевом да је његова обавеза (дужност) да слиједи властиту умну природу. Закаснели покушаји да се етика постави као *аретологија* (од arete = врлина), који допиру све до школске филозофске учености 19. вијека (као што је онај који долази од W. T. Kruga у спису "Аретологије", 1818.) стајали су у потпуном неспоразуму с духом времена.

Дакле, нови основ утемељивости моралности, па и саме друштвености у Новом вијеку водио је Хобса да своју политичку филозофију схвати као "учење о дужностима" (doctrina officiorum), људским дужностима (hominorum officia), дужностима заједнице, а тек онда хришћанским дужностима. У маниру античких и средње вјековних каталогизација врлине, сада се каталогизују дужности, обично у познатом тројству: дужности према *богу,* према *другима* и према *себи* или у модификованом цицероновском облику потпуних и непотпуних дужности.

Појам *моралног закона* (lat. praeceptum morale, lex moralis) је теолошке провенијанције. Наиме, стоички став о обавезности дјелања према закону (nomos, orthos logos) уздуже се код Иринеја и Августина у заснованост у божјем закону. Протестантски аристотеловац Ф. Меланхтом поистовјећује морални и божји закон (lex moralis i lex Dei). Нововјековни секуларизациони процес у то изједначавање уноси суштинску измјену, јер

божји закон замјењује природним законом. На тој основи настаје питање како човјек може бити свјестан природног као моралног закона. Бекон нуди једно психолошко тумачење, док Хобс одговара идејом "правог ума" који чини утемељујућом снагу важења моралног закона и обавезности према њему. Лок је много прагматичнији: награда и казна су једини гаранти његове обавезности. јер морални закон није урођен. Могуће га је рашчланити на божански закон, грађански закон и закон јавног мнијења. Сагласност дјелања с првим је дужност, а огрешење о њега је гријех. Код другога тај вриједносни пар је одређен као невиност и приједуп, код трећег као врлина и порок.

Уклањање утемељења људског практичког подручја живота из идеја *природног права,* те њихово постављање на *слободу,* као и постављање слободе као начина човјековог дјелатног битка довело је до тога да с *Кантом* појам дужности дође у само средиште етике, као и с њим везани појам моралног закона. У чувеној *оди дужности* то се значење исказује на литерарно лијеп начин: "О дужности! Ти узвишено велико име које себи не садржиш ништа омиљено што подразумијева додворавање, него захтијеваш покоравање, али и не пријетиш ничим што би у души побуђивало природну ненаклоност и што би, да би вољу покренуло, застрашивало, већ само постављаш закон који сам од себе налази у души приступа и који сам себи, противно вољи, прибавља уважавање (премда не увијек и покоравање), под којим занијеме све склоности, иако кришом раде против њега: шта је тебе достојан источник и гдје се налази коријен твог племенитог поријекла, које поносно одбија свако сродство са склоностима, кад је поницање из тога коријена неизоставни услов оне вриједности коју људи једино себи могу дати?".[20] Гласовита је не мање и Кантова усхићена похвала "звјезданом небу над нама и моралном закону у нама".[21]

По свом извору дужност је нешто над-чулно, над-емпиријско, што своју основу има у законодавству практичког ума. Практички ум дужношћу ставља једну присилу за хтијење и дјелање, "моралну нужност" која извире из слободе и аутономије умног бића да може бити само законодавно о практичком. По својој је форми дужност априорна, иако у појединим дужностима њихова се поставка може постизати и у осврту на искуство. Разлика дјелања *примјереног дужности* (pflichtmassig) и дјелање из д*ужности* (aus Pflicht) одлучујућа је за разликовање легалитета и моралитета.[22] Дјелање примјерено *дужности* може имати своју основу у непосредној или посредованој склоности или у страху од санкције, док дјелање *из дужности* поставља чисти квалитативни "морални садржај", уопште, морално држање човјека које има пуну моралну вриједност. У њој се показује пуна вриједност карактера да не дјелује из било којих побуда, него из чистог осјећаја дужности. Радња из дужности дакле нема своју моралну вриједност у намјери, која њоме треба да буде постигнута, него у *максими* којом је постављена, тако да не зависи од збиљности предмета дјелања, него чисто од *принципа хтијења* према којему се радња дешава, с искључивањем сваке моћи жуднје. Вриједност радње може лежати само у принципу хтијења, у одређености саме воље формалним принципом хтијења. Дужност је нужност радње из поштовања према моралном закону. Тај је закон заповијест за вољу и предмет поштовања. Морално је хтијење тим схваћено као објективно одређено моралним законом, а субјективно поштовањем према њему, тј. према максими. Морална вриједност дјелања не произилази из његових посљедица, јер оне могу бити одређене и другим узроцима, него из чисте представе закона, којега себи могу поставити само умна бића, тако да очекиване посљедице дјелање нијесу његов одредбени разлог, тј. покретач воље. Мотив моралног хтијења може бити само "општа законитост дјелања уопште", која једино вољи може бити

принцип, као хтијење да максима мојега дјелања може бити општи закон. Рационално мјерило утемељивости дужности је, дакле, могућност да максима дјелања може бити узета као општи закон за све људе. То мјерило је принци практичког ума. Оно може служити као мјера просуђивања о добром и лошем дјелању. На тај се начин показује да појам дужности није емпиријски појам, јер се из искуства не може добити извјесност моралног дјелања. Дужност лежи у неискуственој и пред искуственој идеји ума који разлозима априори одређује вољу у њезином хтијењу. Све дужности могу се изводити из категоричког императива као из свог принципа, те се могу разлучити на дужности *према себи* и дужности према *другим људима,* дакле, на потпуне и непотпуне дужности. Заправо, све се дужности могу подијелити на "дужности права" (officia iuris), за које је могуће спољашње законодавство, те "дужности врлине" (officia virtutes, s. ethica), за које су дужности оно што се поставља "унутрашњим актом душе". Комбиновањем критерија потпуних и непотпуних дужности, те дужности према себи самом и дужности према другима добива се код Канта сљедећа схема "дужности врлине": дужност према себи, која је потпуна дужност, јесте "право човјечности у нашој властитој особи"; дужност према другима, која је потпуна дужност јесте "право људи"; дужност према себи, која је непотпуна дужност јесте "сврха човјечности у нашој особи"; дужност према другима, која је непотпуна дужност јесте "сврха људи".[23] Највиши принцип тих дужности је. у негативном одређењу. непротивурјечност хтијења, а у позитивном одређењу то је способност максиме дјелања да буде општи закон. Тиме је дужност схваћена као безусловна нужност дјелања. која мора важити за сва умна бића, јер једино тако може бити закон за људску вољу. Оне припадају свим чловима царства сврха у једнакој мјери, те важе у узајамном односу умних бића, у којему воља умног бића у свако доба може бити законодавна, јер иначе не би могла бити схваћена као сврха по себи. Достојанству умног бића припада да може бити покорно само ономе што је себи дало као одредбени разлог дјелања, а који може важити као такав и за друга умна бића. Та покорност је заправо *обавезност,* те је тиме дужност схваћена као "објективна нужност дјелања из обавезности", која личности доноси њезино достојанство.

Појмом *моралног закона* Кант се окреће против цијеле традиције његовог разумијевања, било да је ријеч о теолошкој (која морални закон ставља у везу с божјим законом) или нововјековној природно-правној традицији (која га изводи из природног закона). С једне стране, морални закон као такав је одјеловљени каузалитет као слобода, супротан каузализалитету природне нужности,[24] те се тиме не може изводити из "природног закона". Разлог његовог бивствовања (ratio essendi) јесте слобода, док је он разлог спознавања (ratio cognoscendi) слободе.[25] С друге стране, његово важење и обавезност више се не може добити из било какве идеје природног или божанског права, нити из било каквих субјективних, садржинских одређења (субјективних мотива или циљних представа које би смјерале на срећу, задовољство, корист итд.), него из важења које је објективно и опште. "Практичка начела су ставови који садрже опште одређење воље које под собом има више практичких правила. Она су субјективна, или *максиме,* кад субјект сматра услов важећим само за своју вољу; објективна су, или *практички закони,* кад се услов спознаје као објективан, тј. важећи за вољу сваког умног бића.[26] Дакле, максиме су субјективна, а практички морални закони објективна начела дјелања. Они могу постојати само на претпоставци могућности да чисти ум буде практички, тј. да може садржати довољан разлог за одређивање воље. Практичке моралне законе, такође, ваља разликовати од практичких прописа (тј. хипотетичких императива, који, садрже само прописе

умјешности). Они практички принципи који претпостављају материју моћи жудње, емпиријски су, а не морални, јер не садрже "чисту форму" једног могућег општег законодавства. Морално је само оно дјелање које у моралном закону има свој одредбени разлог. Дјелање које слиједи друге мотивационе разлоге, а ипак дјела у складу с моралним законом, јесте *легално,* али не и *морално.*[27] Мотивациони формалитет моралног закона пак почива на поопштивости његовог одређења до општег законодавног важења у заједници умних бића. Зато "основни закон чистог практичког ума" мора гласити: "Дјелај тако да максима твоје воље увијек може истовремено важити као принцип свеопштег законодавства".[28] Субјективна воља која "чисту законодавну форму максиме" може учинити једино довољним одредбеним разлогом за своје дјелање, носилац је моралног закона, те тиме једино као таква је слободна воља, јер једино у моћи да поставимо себи такав закон, те да га беспоговорно слиједимо, бивамо свјесни властите слободе. *Императивна* форма моралног закона долази отуда што човјек није само умно биће, него је изложен и властитим чулним, емпиријским жудњама, те императив мора имплицирати присилу којом тек можемо доћи до одређења којима нијесмо у апсолутном и нужном смислу примјерени. Морални закон који наступа у категорично императивној форми представља модификацију општег принципа моралности, која је примјерене људској коначности и могућностима да нас воде и друга хтијења. Наиме, принцип моралности може бити закон за "сва умна бића", уколико имају вољу да себи постављају практичка правила, те се може односити и на "бесконачно биће" са светом вољом, али за такво биће императив би био бесмислен. Да се пак чисти морални закон може протегнути и на божанско биће (али без императивне фоме), даје му карактер *светости.*

Морални је закон конститутиван за једно посебно, специфично људско подручје збиљности. Иако се он примјењује у коначно-условљеном лдском свијету, ипак допушта да буде другачије схваћен од природних закона које конституира чисти разум. Док се принципи разума односе на *датост,* морални се закон односи на *задатост,* на могуће догађање дјелање које извире из каузалитета слободе. "Морални закон је одиста закон каузалитета помоћу слободе и, према томе, могућности надчулне природе, као што је метафизички закон догађања у чулном свијети био закон каузалитета чулне природе".[29] Теоријско доказивање моралног закона, тј. његовог практичког реалитета, није могуће, јер оно јесте "фактум чистог ума" у својој практичкој самодовољности. Истина, фактицитет моралног зокона, који се не може теоријски доказивати из условности датости као покретача коначне људске воље на дјелање није могуће доказивати другачије него циркуларно. Наиме, субјективни покретач моралног дјелања може бити само поштовање моралног закона, којим се производи утицај закона на субјект, а одакле у души покретач за то не може се навести. Може се само претпоставити дјелотворност моралног закона као таквог.

Лавина критика која се обрушила на Кантову идеју мотива за морално дјелање, који је схваћен као поштовање закона, дијелом је била неоправдана. Пред сродном тешкоћом заснивања мотивационог корпуса за морално дјелање Аристотел је доказивао да је оно што нас покреће на дјелање - оно што је у *жудњи жуђено,* које се може ставити под мјеродавност ума. Слично је поступио и Фихте, коригујући Кантову аргументацију у правцу става да субјект који се потчињава закону јесте "слободна интелегенција".[30] За Хегела је Кантов морални закон једна апстрактна, формална општост, која не може наћи своје мјесто у комплексној збиљи модерног праксиса. Потоња филозофија није имала

особитог разумијевања за Кантову идеју моралног закона. Шелер и Хартман, на темељу критике формалности (поопштивости моралне максиме) и субјективности (аутономног законодавства) моралног закона, постављају на његово мјесто материјалне вриједности, као оно што егзистира по себи, независно од субјективних поставки, а чија обавезност се доказује на субјекту путем посебних субјективних аката схватања вриједности у њиховом ранговном поријетку.

ц. Категорички императив versus тзв. златно правило

У површнијим разумијевањима Кантовог категоричког императива пробија се теза да он, особито у другој формулацији императива, не тврди ништа друго него старо банално тзв. *златно правило* "моралности". Међутим управо Кантово јасно разграничавање према том правилу (јер оно не садржи основ дужности према себи, нити дужност љубави према другим па ни обавезност узајамне дужности) учинило је да оно послије њега до дана неће заслуживати озбиљнију филозофску пажњу. Ипак, означимо у главним потезима историјат дискусије о њему.

Златно правило (lat. regula aurea, engl. golden rule, rus. zoloto pravilo) као појам појављује се тек у 18. вијеку, иако по садржини сеже у дубину вијекова и води према старим цивилизацијама. У Хелена је посвједочено на сигурношћу код Херодота,[31] али га приписују и Талесу Питаку,[32] па софисти Антифонту[33] и ретору Исократу,[34] а често се јавља и у популарној хеленистичкој и римској филозофији. У таквом облику улази у стоичку традицију, те се налази и код Сенеке.[35] Појављује се оно и у јеврејској традицији, да би му онда новозавјетна литература дала класични двоструки облик формулације, *позитивни у* Христовој "Бесједи на гори": "Све дакле што хоћете да чине вама људи, чините и ви њима..." (Матија, 7, 12, односно у верзији Луке (6,31); "И како хоћете да чине вама људи, чините ви њима онако", као и *негативни* облик: "Што не би хтио да ти се чини, то не чини ни ти другима" (Тоб. 4,5, јеврејски аутор, око 200. год. пр.н.е.). У тим облицима оно ће се као практичка животна мудрост протезати кроз цијели Средњи вијек, па је у том облику било прихватљиво и за нововјекову острвску филозофију (Хобс, Беркли, Шефтсбери, Мил итд.), али и за континентални (Пуфендорф, Томазиус, Лајбниц, Волтер, Русо, Хердер итд.).

Златно правило јесте практичко начело дјелања, изложено у одређеној императивној форми, али никако га не треба поистовјећивати с Кантовим категоричким императивом. Наиме, практичка начела могу бити посве различита: *једна* су таква да зависе од *сврхе* онога ко их поставља, *друге* зависе од *максима* људи који их постављају, а *трећа* се обликују независно од максима онога ко их поставља, као и од конкретних сврха. Први облик јесте облик златног правила; други облик се јавља у утилитаристичкој традицији, док трећи облик бива изведен у Кантовом одређењу категоричког императива.

Кантов категорички императив је основна ознака "моралног закона" и тиме чини само средиште његове практичке филозофије, јер сами *појам императива* у њој конституира практичко подручје живота. Појам императива је ослоњен на појам дужности, појам дужности на појам требања, а појам требања на појам слободе (аутономије воље). *Прва раван* утемељења категоричког императива код Канта представља његово извођење из појма дужности. Дужност садржи унутрашњи захтјев за добрим

дјелањем, те не зависи од просте жеље дјелатника, јер добро напросто мора бити жељено. Радикално зло људске природе јесте оно што мора бити превладано, те захтијева нужност доброг хтијења, добре радње, али и "присилу" (унутрашњу присилу као самоприсилу) да се она чини, јер човјек није само члан ноуменалног, него и феноменалног свијета.

Друга раван утемељења категоричког императива слиједи из прве. Присила за добрим дјелањем мора се поставити у *императивној* форми. "Представа објективног принципа, уколико је тај принцип за вољу принудан, зове се заповијест (ума), а формула заповијести зове се *императив".*[36] Императив изражава неко "треба да", тј. казује шта треба чинити или пропуштати, али то казује вољи која на себе може примити различите покретаче и мотиве за дјелање. Те различите *начине* покретања воље Кант сагледава из логичког карактера *модалности суђења,* наиме, из оних функција логичког суда у којима се утврђује њихова истинитост у карактерима *могућност, збиљности и нужности,* дакле, према различитим ступњевима нужности која се у њима изражава, тј. с којом предикат припада субјекту. Модалност доноси раздиобу судова на *проблематичке, асерторичке* и *аподиктичке.* Сходно томе, и императиви дјелања могу бити *проблематички, асерторички* и *аподиктички.*

Проблематички императиви заповиједају радње ради могућих сврха. Мноштво сврха се може појавити као принцип људског дјелања, али у овим је императивима у вриједносном смислу индиферентно о којим се сврхама ради, јер су они усмјерени само на реализацију (напр. прописи које слиједи љекар у лијечењу или тровач у тровању људи у формалном смислу су једнаки као *добра* реализација постављене сврхе). Зато су ови императиви императиви умијећа, те свака наука има тај практички "технолошки" дио који се бави *реализацијом* постављених сврха.

Асерторички императиви усмјерени су не само на успјешну *реализацију* било којих сврха (као проблематички), него на реализацију одређене *сврхе,* која се на природно-нужан начин јавља у свих умних бића, а то је *сврха среће.* Код њих је одлучујућа способност разборитости као избора средстава за постизање среће.

Аподиктички императив не односи се на реализацију било којих сврха, нити сврхе среће, уопште не на материју радње, нити на посљедице које из ње проистичу, него се односи на *форму* радње, гдје је радња "објективно нужна сама за себе, без везе с неком другом сврхом".[37] Морално добра радња не може стајати под неким условом, него мора бити безусловно нужна. Зато овај императив није ни правило, нити савјет, него је закон и заповијест, тако да тек с њим бива засновано подручје моралног дјелања, Аподиктички императив је категорички императив или "императив моралности". Проблематички и асерторички императиви скупно спадају у *хипотетичке императиве,* чија радња није безусловна, него је условљена неким другим сврхама, тј. служи за озбиљење неке друге намјере (жеље да се учини нешто ради нечега другога или жеље да се нешто учини да би се прибавила срећа).Радње које проистичу из њега одређене су *могућом* или *стварном* намјером за неко добро. Зато је хипотетички императив *аналитички,* јер почива на субјективним условима који покрећу вољу.

Аподиктички императив као *категорички императив* стоји изван односа сврха - средство, намјера-озбиљење, јер се односи на принцип из кога морална радња мора безусловно да произађе. Он заповиједа без претпоставки, дакле, без односа према садржају представљеног објекта и посљедицама те представе. Тако се безусиовност овог императива не тражи у садржају добрих радњи, него у њиховој *форми,* коју им може дати само *ум.* Ако

би људско хтијење било вођено неким "субјективним принципом хтијења", стојало би под одређеном *максимом.* Максима може престати бити просто субјективна и постати објективна, ако у својој поопштивости може важити за сва умна бића и тако бити *закон* као објективни практички принцип дјелања, тј. *категорички императив.*[38]

На тој основи се поставља *прва формулација* категоричког императива: *"Дјелај само према оној максими за коју у исто вријеме можеш жељети да она постане један општи закон"* (Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde).[39] Други облик ове прве формулације гласи: "Дјелај тако као да би требало да максима твог дјелања постане твојом вољом општи природни закон".[40]

Друга формулација категоричког императивна гласи: *"Дјелај тако да ти човјештво у својој личности, као и у личности сваког другог човјека увијек употребљаваш у исто вријеме као сврху, а никада само као средство"* (Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst).[41]

Трећа формулација категоричког императива дата је на имплицитан начин у претпоставци "једног царства сврха" из којега се налаже да човјек према себи и другим умним бићима никада не треба да поступа, *"као према средству, него увијек у исто вријемо као према сврси самој по себи"* (niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln).[42]

Ове *три формулације* категоричког императива стоје у систематској повезаности. *Прва* даје објективни разлог "свега практичког зонодавства", наиме, *"форму општости"* ("максиме морају бити одабране тако да би важиле за опште природне законе").[43] *Друга* поставља однос сврхе и средстава, гдје се апстрахује од субјективно одређене материје хтијења и поставља сврха сама по себи (човјечност себе и другога) као човјечност умних природа. Стога, "умно биће као сврха по својој природи, дакле, као сврха сама по себи мора свакој максими да служи само као ограничавајући услов свих чисто релативних и произвољних сврха".[44] Док је у првој формулацији дата *форма* хтијења, у *другој* је дата *материја хтијења,* али она није ништа емпиријско, него је то *сврха сама по себи* (човјечност као умност). *Треће,* формулација даје потпуно одређење свих максима: "Све максиме треба да се на основу властитог законодавства слажу с могућим царством сврха, као с једним царством природе".[45] Ове три фомулације категоричког императива остварују у себи идеју *квантитета судова* (који се по том принципу дијеле на *опште, посебне* и *појединачне),* јер прва формулација утврђује *јединство* као општост форме воље, друга утврђује *множину* посебности материје дјелања (тј. сврхе), а трећа *тоталитет* њиховог система, тј. одјеловљеност у *појединачном* дјелању (јер дјелање је појединачно или није ништа). Док је хипотетички императив био аналитички, јер се могао изводити из неког претпостављеног услова, категорички императив је *синтетички,* јер је безуслован, не може се аналитички изводити из неке претпостављене сврхе радње.

Преостаје још најтеже питање *обавезности важења* категоричког императива као моралног синтетичког става а приори, који се изводи из ума. Управо, епохални обрт што га је Кант донио у етику, састоји се у томе што се њезино подручје више не може засновати *аналитички,* као што је то чинила традиционална етика у цјелини, него *синтетички,* искључувo из могућег слободног самозаконодавства ума. Сама слобода била би одмах поништена, уколико би се аналитички заснивала. Као интелигибилна моћ, она може бити узета само у властитој синтетичкој структури као моћ која покреће одређену сукцесију

дјелања. Да та моћ јесте на дјелу, те да се на њој може изградити цијела етичко-морална сфера, теоријским средствима не може се доказати. Могућ је само *циклични доказ* условљавања и показивању *слободе* и *моралног закона,* тј. *категоричког императива,* односно, *слободе* и *требања,* тј. *дужности,* што јесте један "фактум ума", којега појединац има као чињеницу властите чисте свијести. Гдје се пак корјени хтијења обавезности слијења императива, то за филозофију мора остати нетранспарентно, јер је немогуће теоријском, спекулативном уму, али оном који се опире на емпирију, да продре у "скривено својство" (qualita occulta) обавезаности.

Хегелов критички однос према Кантовом учењу о категоричком императиву почива на идеји радикалног разилажења између значења које му се даје и реалне немоћи да у стварности доведе до извршења, тј.до жељеног моралног стања. Међутим, том критиком није порекнуто високо мјесто које Кантово учење заузима, како као *феноменолошки ступањ свијести,* те *системски облик* једног типа модерне моралне свијести, напокон, и као једна *логичка категорија.* У "Феноменологији духа" категоричком императиву одговара ступањ свијести "ума који испитује законе".[46] У "Филозофији права" у одјељку о "Добру и савјести"[47] критици се подвргава темељни категоријалитет Кантових моралних појмова. У "Науци логике", у расправи о "идеји добра",[48] појављује се као моменат развитка логичког - категоријалитета.

Макс Шелер начелно супротставља Кантовој етици требања и дужности једну етику увида (Einsicht), према којој акти хтијења нијесу најодлучнија инстанција конституирања представа о добру и злу, него прије њих то јест "битак личности сáме", па онда моралне моћи врлине и порока, а тек на трећем мјесту акти хтијења.[49] Требање није основа вриједности, него је свако требање фундирано у некој вриједности, уопште у односу према идеалном битку вриједности. У том погледу. Кантов категорички императив, по Шелеровом суду, уистину опстоји као негативна вриједност која у себи нема стварну интенцију да се озбиљи, те тако губи сваки смисао.

8. Миленко Перовић

ПОЈАМ САВЈЕСТИ

Савјест (grč. syneidēsis, lat. conscientia, njem. Gewissen, engl. conscience, consciousness, rus. sovest') представља средишњи облик цјелине моралне свијести, моралног феномена као таквог, кроз чије се појмовно и феноменско поље укрштају сви модалитети моралног карактера. Ипак, повијест морално-етичког феномена, предочена у повијести етичких рефлексија, не допушта да се, без спецификовања значајних повијесних и етичко-теоријских околности, изједначе у свом значењу појмови *моралне свијести* и *савјести,* јер

повијесно обликовани термини за појам савјести понегдје имају знатно ширу конотацију од појма моралне свијести или пак суженије значење које се односи на именовање неких момената моралне свијести.

Дискусија о повијести појма савјести нужно мора започети једним спорним питањем о томе да ли је Сократов унутрашњи "божански глас" *(daimónion)* уопште кореспондентан модерним схватањима феномена савјести. Према Платоновим свједочењима, Сократов *(daimónion)* је унутрашњи глас који Сократа прати "од ране младости", божански глас који га одвраћа да не чини оно што намјерава да чини, али га никад не упућује шта да чини.[1] Тај га је глас одвратио да се не бави државним пословима, те да се "ограничи на рад у приватном животу". Он опомиње и у најмањим стварима код намјере да се учини нешто неправедно.[2] Ксенофонтово се свједочење унеколико разликује од Платоновог: богови Сократу шаљу "савјетнике који ће му савјетовати шта треба чинити, а шта не треба".[3] Став је потврђен Еутидемовим обраћањем Сократу: "А с тобом, Сократе, као да поступају /богови/ још љубазније него са осталим људима, ако те већ, и кад их не питаш, обавјештавају шта треба, а шта не треба да чиниш",[4] па и непосредним Ксенофонтовим указивањем: "Судије су Сократа осудиле на смрт, мада је он тврдио да му божанство унапријед јавља и шта треба и шта не треба да чини".[5]

Разлика у свједочењима о Сократовом даимониону очигледна је: За Платона је то унутрашњи глас који *одвраћа,* а за Ксенофонта унутрашњи глас који *одвраћа,* али и *наговара* на одређено дјелање. Не треба појам *daimónion* мијешати с појмом *daimôn,* јер се овај потоњи у Хелена најприје јавља као синоним за *theós* (бог), а чешће означава, као индивидуални бог, неку моћ божанског или судбинског, односно, бића које посредује између бога и човјека (код Платона). У платоничкој традицији (Плутарх, Максимос од Тироса и Апулеиус) дошло је до повезивања даимониона и даимона, тј. до схватања даимониона као одређеног демона, те његовог нивелирања у потоњим учењима о демонима. Све то дало је повод потоњим сучељавањима о томе што заправо јест Сократов даимонион: индивидуални такт или инстинкт који извире из дубине душевног живота или ирационални фактор који свој корелат има у вјери у провиђење или практички поглед.[6] Држимо најприхватљивијим Хегелово тумачење даимониона. Он показује индивидуалност која из себе одлучује што ће чинити, те је у формалном смислу кореспондента модерном феномену савијести. Међутим, као "особени дух" о којему посвједочује Сократ, скопчан је он с бизарношћу и несвјесношћу у самој Сокртовој саморефлексији моралне свијести. Тој је свијести иманентно да поступа као савјест, али Сократ ту *нужност* још не зна, те стога о даимониону свједочи као о властитом унутрашњем пророштву. То свједочење показује одређеност развитка моралне свијести која је у свом сократском почетку такорећи стала "између спољашњости пророштва и чисте унутрашњости духа", као удвостручена свијест (те то унеколико подсјећа на сомнамбулизам).[7]

Нужност да се у хеленском рађању моралне свијести уједно рађа и савјест показује не само Сократов даимонион, него и други извјештаји о буђењу хеленске самосвијести, посебно моралне самосвијести. Термин *сунеидēсис* изворно упућује на *знање о нечему, знање нечега,* а тиме и на *знање о властитом понашању,* на *свјесност себе.* Еурипидов Орест показује самосвијест о грозоти властитог поступка и душевну муку (која га прогони у лику митолошких Еуменида).[8] Хеленска митологија носи још из ранога хтонизма свијест о кривици и освети, која је персонализована у *erinijama* или *eumenidama,* богињама освете

или одмазде које је родила Геа[9] или Ноћ и Ереб.[10] Према Ешилу, еринije су хтоничка божанства која штите материнско право и зато прогоне Ореста због убиства мајке, доводећи га до лудила. У његову одбрану стају нова олимпијска божанства Атина и Аполон, што доводи до суда у Ареопагу и помирења с еринијама, које онда добивају ново име *еуменида* ("оних које мисле добро"), мијењајући тако своју стару бит ("бити безумним") и постајући покровитељицама законитости. Римске *фурије* су еквивалент еринија. У предоченом се, заправо, показује дубока еволуција *свијести* која *прати* човјеково дјелање: у хтоничкој митологији свијест о кривици је неподношљива и води дјелатника у лудило; у олимпијској се митологији та свијест релативизира према мјери успостављене законитости и спољашње одговорности за дјелање, јер кривица више није схваћена као апсолутна, те ни казна више не мора водити у лудило и смрт. У филозофској рефлексији напредује се даље до етичке самосвијести о унутрашњој, субјективној мјери коју човјек из себе има да постави. У том напредовању рађа се феномен савјести која је схваћена као *"пратећа савјест".*

Поред Сократовог *daimoniona* (уз предочене ограде везивања тога појма уз феномен савјести), најраније посвједочење о савјести као *syneidēsis* налази се код Демокрита: "Неки људи који не знају за разлагање смртне природе, а свјесни су зла које су починили у животу, цио се живот мучe у немиру и страху, смишљајући лажне приче о времену послије смрти".[11] Није лако разумјети чињеницу да се код Платона и Аристотела нигдје не јавља термин syneidēsis, али ни темељнији мисаони наговјештај расправе о феномену савјести у етичком смислу, јер Платонова свједочења о даимониону, као и Аристотелова употреба појма synesis немају позитивни етички значај. О Епикуровом схватању могуће је просуђивати само на основу једног Сенекиног исказа: "...али сложимо се с њим у томе да савјест шиба лоше поступке и дјела и да је то заправо узрок многих тегоба и невоља, јер нас непрестани страх и узнемиреност притискају, узнемиравају и бичују".[12] На тој основи ће се онда јавити схватање, код Стобеја и других, о *исправној савјести* (orthe syneidēsis) као ауторитативној душевној инстанцији која предупредује злочине и опачине, те има значење свијести која унапријед заузима став о властитом понашању. Она може *морално судити.* У Млађој стои таква се свијест означава термином *tó syneidos.* Он означава душевну способност која чува стање душе примјерено природи у њезиној чистоти у смислу "добре унутрашњости" (М. Аурелије).[13] Код Цицерона и Сенека, а онда и код низа других римских аутора, хеленски термин *syneidēsis* бива замијењен латинским *conscientia,* али с истом могућом двојношћу значења: као свијест о нечему и као морални аспект "пратеће свијести". Тај морални аспект се код Сенеке јавља у значењу "свијести о властитим врлинама",[14] али и у Цицероновом изразу *грижа савјести"* (morderi conscientia), јер наиме, "боље је када савјест пече човјека", него кад пријеступници "без патње подносе погрду и срамоту", јер тако остају без казне.[15] Исто тако, "исправна савјест" (recta conscientia) почива на "исправном разуму" (recta ratio), у њезин потоњи основ је божански ауторитет. Код Сенеке су учвршћени појмови "добре савјести" (bona concientia) и "зле савјести" (mala conscientia), при чему је највиши задатак човјека да чува добру савјест.[16]

У старозавјетној литератури значењско поље појма *"срце"* (hebr. leb, grč. kardia) омогућило је повезивање с појмом *syneidēsis,* особито под хеленистичким утицајима на ту литературу. У "Причама Соломоновим" syneidēsis има функцију као савјест, „унутрашња душевна инстанција самоосвједочења и самопросуђивања,[17] усмјерена на очување унутрашње душевне чистоће, али и завјета, Код Филона Александријског савјест (кроз

синонимни однос термина *tò syneidos* и *syneidēsis)* постаје једним од главних теолошких појмова који означава дејство творачког бога у људској души. Савјест пресуђује о добром или лошем понашању, те се јавља као свједок свих унутрашњих душевних стања, као унутрашњи тужилац и судија. Она подучава, упућује и опомиње, тако да јој Филон придаје не само реактивну, него и антиципативну функцију за дјелање, али и функцију унутрашњег ауторитета који заповиједа што ће се чинити или избјегавати.[18] У новозавјетним текстовима феномен савјести има посве очитовано развијено значење (истина, не у јеванђељима, него у посланицама и Дјелима апостолским). Значење се ослања на старозавјетну и хеленистичко-римску традицију појмова *syneidēsis* и *conscientia: знати о нечему у моралном смислу.* Она је *пратећа свијест,* унутрашње свједочанство о властитом понашању, било у облику прекоријевања или у облику слободности од пријекора, дакле, самопросуђивања или самооправдавања.[19] Она се односи како на конкретно извршено дјелање, тако и на антиципацију дјелања, а у бити је аутономна: "Јер зашто да моју слободу суди савјест другога?".[20] Она припада универзално свим људима, и хришћанима и паганима,[21] те је обавезујућа увијек за онога кога се тиче.[22] За хришћане је свједочанство савјести такво да своје највише мјерило добива из живљења у "простоти и чистој Божјој", према "благодати Божјој",[23] дакле, из чврсте повезаности с вјером,[24] те је утолико дјелање против савјести уједно и гријех, јер каља унутрашњост душе.[25] Ипак, потоња инстанција дјелања није у самопросуђивању савјести, него може припадати једино богу,[26] иако у паулинској теологији савјест задржава карактер аутономне моралне инстанције у души. Истина, у каснијим Павловим посланицама (Тимотеју, Јеврејима, Титу) унеколико слаби одређење савјести као аутономне, да би се ограничило на функцију самоконтроле.

С етаблирањем хришћанске цркве аутономна функција савјести још више слаби у теолошким одређењима, да би се везивала за одлучност у придржавању прописа које постављају црквене старјешине. Разумљив је такав процес "екстериоризације" савјести. У хеленистичком, римском и раном хришћанском времену индивидуа је изгубила спољашње ослонце дјелања услед слома полиса, образовања моћних државно-бирократских структура, отуђености друштвене моћи у императорском Риму, коначно, због субверзивног карактера ране хришћанске религије у односу на јавну констелацију живота Империје, тако да је тражење *унутрашњег ослонца* за дјелање у аутономној савјести било закономјерна посљедица вишевјековне прогнаности индивидуе с јавне "агоре". Снажење црквене организације опет је дало могућност да се поврати изгубљена "агора", али у посве новом повијесном смислу, као својеврсне *заједнице савјести* и *вјере.* У позно-античком времену, у којему се хришћанска религија крајње тегобно бори за своје мјесто под сунцем, истакнут је захтјев за *слободом вјере и слободом савјести.* Тертулијанов захтјев за слободом култа и Лактанцијева поставка да слобода борави једино у религији (те да се никоме не може наметати одређена религија) нипошто не треба схватити као антиципацију нововјековног секуларизационог процеса, у смислу раздвајања слободе вјероисповјести и слободе савјести из традиционалне потпуне везаности за државни корпус. Њихове захтјеве и поставке ваља схватити напросто као једини пут којега је рано хришћанство могло изабрати у односу на антихришћански анимозитет римске државе. Када је тај анимозитет попустио и потпуно нестао у подржављењу хришћанске цркве, потпуно се мијења и та рана доктрина о слободи вјере и савјести, као и само одређење савјести. Код Августина се ранохришћанска слободарска концепција вјере и савјести

мијења у захтјев за нужношћу уласка у цркву (compelle intrare),[27] која је омогућена чврстом оријентацијом у свијету придошлом уз црквену стабилизацију. Само још код Боетија одјекује захтјев за "слободом савјести" (conscientiae liberalis) у склопу одбране од неправедних прогањања.[28] Самоодређење савјести почиње се стога у патристичком периоду ломити између свог старог карактера аутономне душевне самокритичке инстанције и новог карактера "савјести послушности" (тј. ауторитарно схваћене савјести, која своје највише мјерило више нема ни у аутономном појединцу, нити у богу, него у етаблираној црквеној хијерархији).

Метафоре о "жалцу" (kentron, stimulus) савјести или унутрашњем "црву" (skôleks, vermis) који боде, односно гризе изнутра припадају Оригени, док код Јустина, те потом и Августина формалитет савјести бива попуњен садржински, тзв. златним правилом: Не чинити другоме ништа што се не би хтјело трпјети (id se alteri non facere quod nolet pasi)!

Током Средњег вијека у институционалном погледу слобода вјере и савјести схватају се углавном као колективно право цркве на слободу. У теолошком и филозофско-етичком погледу одређење савјести баштини традицију, али с једном чувеном терминолошком збрком која је настала кварењем текстуалних мјеста. Наиме, умјесто термина *syneidēsis* погрешком у преписивањима старих текстова у употребу је ушао термин *synteresis* (чување), а онда, у даљем текстуалном кварењу и термин *synderesis* (синдересис). На инспирацији Аристотеловом "Никомаховом етиком" сада се могло поставити питање, које је дјелом одредило средњевјековно схватање, да ли је савјест могућност (potentia), страст, тј. жеља (passio) или стање (habitus), гдје је *passio* временом замјењено с actus (дјело), те питање у каквом односу стоје synderesis и conscientia. Бонавентура као глава фрањевачке школе схвата сундересис као "potentia affectiva" (могућност утицаја), а појам conscientia као "habitus intellectus practici" (практичко интелектуално стање). Доминиканска глава Тома Аквински сматра супротно: synderesis је habitus (стање) које и егзистира у разуму, док је conscientia - actus, тј. примјена знања на дјелање. Та примјена се може разложити на спознају о учињеном или неучињеном (посвједочење), на просуђивање да ли је нешто требало чинити или не, те на просуђивање да ли је учињено добро или није (као оправдање или оптуживање). Први елемент значи контролну функцију савјести, док друга два имају функцију одлучивања (која се, по узору на Аристотелов практички силогизам, означава као закључак практичког разума = ratio practica). На тај се начин код Аквинског стапају значења појмова synderesis и conscientia.[29] Код Лутера и Меланхтона нестаје појам synderesis, те се употребљава једино термин conscientia (или у њемачког пријеводу - Gewissen - термин који ће с Лутеровим пријеводом Библије ући у њемачки језик), при чему се бог појављује као одлучујућа инстанција савјести, а сама "слобода савјести" схвата се као "хришћанска или јеванђеоска слобода" (libertas Christiana seu Evangelica). Слично је и код Калвина.

Позни Средњи вијек опет доноси снажење захтјева за слободом савјести, који се могу разумјети из европског духовног контекста дубоких вјерских трзавица и вјерских ратова насталих с Реформацијом. Лутерова "хришћанска слобода" схвата се као "слобода савјести", али у цркви као духовној заједници правих вјерника, која тражи своје право и у односу на Ватикан и у односу на кнежевску власт. На тај је начин учињен одлучујући продор не само да се мањим вјерским групама призна право на вјероисповјест, него и да се поступно етабилира модерна идеја одбацивања било чије власти на савјешћу индивидуе, која је најприје схватана као слобода приватне побожности и јавног "упражњавања"

религиозности. Она је утрла пут захтјевима за раздвајање цркве и државе и за безусловном вјерском толеранцијом, уопште, за индивидуализмом на вјерском подручју, те брисањем границе између приватног и јавног исповиједања вјере. Нововјековни ius-naturalizam се природно ослонио на ову општу западно-европску духовно-религијску тенденцију, у којој су се идеја слобода вјере и идеја слободе савјести узајамно подупирале, рекло би се до потоњих идеја *слободе од вјере,* те у савременом циничном уму - *слободе од савјести*!

У нововјековној филозофији француски и енглески термин "conscience" употребљава се у општем значењу "свијести" или "моралне свијести", али углавном без темељнијег мисаоног новума.[30] У Кантовој моралној филозофији постоји одређено колебање у погледу самог одређења савјести, као и њезиних функција. Она се схвата као *Способност,* односно *моћ* или "закон у нама" или опет као *"примјена"* наших дјелања према закону". Међутим, у "Религији" Кант опет наводи: "Савјест је свијест која је за саму себе дужност".[31] Она не суди о радњама као *casus,* које стоје под законом, јер то чини ум као субјективно-практички (ту он суди самом себи). Да ли је нека радња права или неправа, о томе суди разум, а не савјест. Из тога слиједи необично одређење савјести: "Она је морална моћ суђења која суди о себи самој".[32] Ипак, није посве јасно шта би ту имала бити њезина функција. Више јасноће даје "Метафизика морала". Најприје Кант тврди да савјест није стечена способност, тако да се не може имати ни дужности да се она стекне, него је човјек као морално биће "има првобитно у себи". Савјест је практички ум који у сваком случају, неког закона предочава његову дужност за ослобођење или осуду.[33] Тиме је она одређена као однос субјекта према себи, али у подручју "афицирања моралног осјећања", те у ограничавању практичког ума на функцију пресуђивања. Савјест је стога "свијест о унутрашњем судишту у човјеку".[34] Наиме, практички ум поставља морални закон и дужност. Моћ суђења (iudicium) као субјективни принцип утврђује да ли се нека радња догодила. Тек на томе почива савјест као закључак ума који повезује радњу и њезино дејство. Закључак се доноси, према Кантовој метафори судског процеса, тако што је оптужени уједно и судија и тужилац и адвокат. У сличном духу и Фихте заснива свој појам савјести.[35]

У Хегеловој филозофији показују се два основна пункта разматрања појма и феномена савјести.[36] Први се обликује у "Феноменологији духа", у којој је савјест схваћена као највиши феноменолошки лик свијести у повијесном погледу (будући да је у апсолутном смислу надрастају духовне форме умјетности, религије и филозофије). Утолико јој Хегел настоји пронаћи виши топос од онога који припада чистој моралној свијести, која је тематски развијена у Кант-Фихтеовој етичкој позицији. Чиста се морална свијест самоонеспособљава у властитој апоретици, те је једина могућност да се она појави уједно и као дјелатна свијест у томе да се унутрашњом дијалектиком трансформише у склоп моралног дјелања у опстојећем реалитету модерног свијета. Такво је што могуће само у напетости између *садржине* и *форме савјести,* у цијепању њезиног јединства, како је оно мишљено код Канта и Фихтеа, као једином начину да савјест "изађе у свијет". Напетост њезине форме и садржине у бити је напетост два модерна права: бесконачног права моралне субјективности и бесконачног права практичке објективности (правно-морално-обичајносног подручја живота).

У "Филозофији права" у битном је превладана одређена нетранспарентност Хегелова разумијевања модерног практичког свијета. Сада се он показује као јасно структурирано поље модерног праксиса (право, моралност и обичајност), у којему чиста моралност и савјест не стоје у феноменолошком односу нижег и вишег лика свијести, него се савјест

разумије, у рашчлањеној унутрашњој структури моралности (*прво,* предумишљај и кривица, *друго,* намјера и добробит, *треће,* добро и савјест) као потоња сврха моралности. Савјест је "апсолутна извјесност о себи самоме у себи, оно што поставља посебност, што одређује и одлучује".[37] На тај се начин другим путем долази до потврде становишта које већ бијаше апсолвирано у "Феноменологији духа": савјест представља уједно право посебности субјективитета, али и могућност да се човјек избави из спутаности "сврхама посебности". Она је, дакле, модерено "апсолутно овлаштење самосвијести" да зна "у себи и за себе што је право и дужност". Ипак, такво овлаштење не може бити апсолутно, иако је признато као један од принципа модерног свијета, као *право на савјест,* тј. призната је *форма савјести.* Да ли ће она бити призната и *in facti,* то зависи од објективног садржаја који се ставља у увјерење савјести. Садржај може бити најразличитији, од најхуманијег до посве зликовачког. Зато Хегел и каже да је модерно становиште савјести "главно стајалиште и болест овог времена".[38] Наиме, коријен моралности и коријен зла један је те исти, а то је слобода као начин човјекова битка. Она врхуни у модерном субјективитету моралног становишта. Будући да он јесте субјективитет, може апсолутизовати властито право да се попуни којом му драго садржином (моралистом, лицемјерством, захтијевањем искључиво онога посебног и егоистичког, пробабилизмом сваке врсте, иронијом итд.), те да постане темељем свакога модерног зла. Пред том дубоком *апоријом савјести* Хегел је у "Феноменологији духа" тражио рјешење у постулирању истинске савјести. Нешто од духа тога рјешења остало је и у "Филозофији права". Међутим, у њој основно рјешење није у домишљању о томе како да се рјеши та апорија, него у транспарирању начина и смисла како модерни грађански свијет ин фацти рјешава апорију. Рјешава је напросто *стављањем у однос* свих регија модерног праксиса: права, породице, грађанског друштва и државе. Свака од тих регија даје форми савјести потребна садржинска одређења, дакле, посредује апсолутност слободе савјести стављајући је у посредовалачку играу с другим модерним модалитетима права, те тако дијелом потврђује, а дјелом опозива њезино право. Да ли ће у сваком конкретном случају њезино право бити потврђено или опозвано, то зависи од кореспонденције или колизије с правима других регија праксиса.

Темељитост Хегеловог увида у модерни статус појма и феномена савјести, који је изведен управо из разумијевања темеља модерног практичког свијета, потоња етичка мисао није поновила. Више је она тај појам и феномен "ишчитавала" из етичких трактата, него из реалног модерног стања ствари. Увјерљив примјер даје Шопенхауерова полемика против Канта о појму савјести. Није тешко, дакако, аргументирати против "јуридичко-драмске форме" Кантовог појма савјести. Много је теже дати његово позитивно одређење. Шопенхауерово одређење је шаљиво: савјест се састоји "отприлике од 1/5 страха од људи, 1/5 дезидемоније 1/5 предрасуда, 1/5 таштине и 1/5 навике".[39] Стога, "религиозни људи свих вјеровања под савјешћу често не разумију ништа друго до догме и прописе своје религије и самоискушавање које се предузима у вези с њима".[40] Пред тешкоћом Хегеловог питања о апорији модерне савјести, коју уосталом нигдје директно не рефлектује, Шопенхауер може понудити само једну неубједљиву метафизичку солуцију: сажаљење је основна побуда за "несебичну правичност и човјекољубље", али немилосрдног зликовца ништа не може потакнути да дјела по савјести, јер злоба му је урођена. Све што се ту још може учинити састоји се у покушају метафизичког утемљења сажаљења.[41]

У Ничеовим дјелима *савјест* је перманентна тема која се варира у низу различитих мисаоних мотива. Први подстицај је, свакако онај Шопенхауеров, примијењен у раним Ничеовим списима на разумијевање смисла Сократовог удара на стари трагички доживљај свијета. У њему се савјест разумије као *hybris* (осионост) сократске свијести која удвостручује свијет (тражећи наспрам презентног свијета неки други свијет" какав би он требало да буде"). У даљим одређењима савјести код Ничеа мијеша се његова позната конфузија у разумјевању појма моралитета и појма обичајности. Савјест се ту разумије као интериоризирана школа суровости јавног васпитања. У "Генеалогији морала" покушава се извести идеја о генеалогији савјести која, заједно с другим моралним појмовима, свој коријен има у облигационом праву. Моралност се повијешћу људске "дресуре" развија до модерног нихилистичког раскола. Наспрам цијелог тога тока Ниче и сам постулира модерног хероја савјести, који би требало да се роди из "превредновања свих вриједности".[42]

Ничеово психологизирање и социологизирање феномена савјести није усамљени случај у филозофији 19. вијека, него прије општа појава која се протеже од Фојербаха, преко Дарвина, Реа, до Зимела.[43] Претресајући и кобинујући познате мисаоне мотиве, цијели низ аутора је савјест разумијевао као фактум људског моралног живота (Штелценбергер, Ричл, Катрајн, Хајманс, Јодл, Паулсен, Елзенханс, Вунт, Штокер, Хартман, Велек, Хилдебрант, Хеберлин, Рајнер, Јасперс, Фројд, Јунг итд.).[44] С нешто дубљим мисаоним интересом покушао је Хајдегер у "Битку и времену" појам савјести поставити као један од мисаоних кључева којим би се отворио хоризонт тубитка у његовој аутентичној егзистенцији. То је отварање требало да буде радикалније од традиране етичке упитаности о савјести, те да отвори пут расвјетљивању цјеловитог поља људског временито-повијесног праксиса, али је доспјело само дотле да очитује једно од модерних повијесних стања помутене моралне свијести.[45]

Морални стид и кајање

Морална оцјена и самооцјења вриједности неког поступка, уколико је он вриједносно оцијењен негативно, у самом дјелатнику може изазивати различите психолошке посљедице. Оне су везане уз проблем самопотврђивања личности у њезином унутрашњем достојанству и вриједности, а најчешће се манифестују као морални стид и кајање.

Појам стида (grč. aidos, aischyne, lat. pudor, reverentia) шири је од појма **моралног стида,** јер се може односити на врло различита подручја људског психолошког односа према другим бићима и људима. Може се односити на психолошка стања појединца настала повредом обичаја, божанства, социјалног ауторитета, моралних захтјева, повредом ближњих, друштвених норми дјелања, али и властитог Ја. Такве повреде у себи носе пријетњу осрамоћења. Код Хелена значење стида односи се на "'страхопоштовање", "обзир", "осјећај поштовања", "отмени осјећај", на полни стид, стид од голотиње и стидљивост. Стид се може јавити пред родитељима, пријатељима, саборцима, краљевима. У чувеном "Протагорином миту" Платон наводи да је бог Зевс подарио људима стид и правду, омогућивши им тиме да живе у полисима. Морални стид је схватио као страх од излажења на лош глас или од говорења и чињења онога што се не сматра лијепим и

добрим. Аристотел је сматрао да се младеж може побуђивати на врлину страхом од казне и развијањем осјећаја стида. Ипак, стид није сматрао врлином, иако је стидљив човјек "хвале вриједан", јер могу постојати различите врсте и мјере стида (од бестидности до претјеране стидљивости као респекта пред ауторитетом). Стид као "страх од бешчашћа" више је осјећање, него стање карактера, али његова вриједност зависи и од животне доби људи. Стид приличи младежи, али не и старијима. Аристол искључује могућност да се стид појави послије дјелања, јер се по себи разумије да је дјелање вођено намјером да буде добро дјелање. Стоици разликују појмове **стида** и **срамоте,** јер стиду приписују позитивно морално својство, док срамота спада у афекте који имају негативну вриједност, те смета уму. Стид има значајну функцију у васпитању, па може бити хваљен прије свега као "морални стид пред самим собом".

У хришћанској традицији од Августина комбинује се античко схватање стида с библијским мотивима, с цијелом скалом облика стида: лажни стид. Добри стид, стид грешника, стид од своје осионости. стид од голотиње, полни стид итд.

Аквински тој скали додаје стид пред богом, стид пред свјештеником који исповиједа и стид пред својом савјешћу. Спиноза стид не схвата као морално осјећање, него као афект, који се одређује као својеврсна мржња која је усмјерена према унутра. Права вриједност човјека састоји се у његовој власти над афектима, па и над осјећањем стида. Макс Шелер сматра стид резултом напетости између тијела и духа. Животиње и богови немају стида, него је он нешто људско, као "одбрамбени осјећај индивидуе'". Код Сартра стид открива значење другог Ја, а јавља се тек у погледу на друге. У постиђујућем погледу другога, Ја више није центар свога свијета, него се са сагледава примјерено мјерилима другога, што представља ограничавање или отуђивање слободе индивидуе.

Појам кајања (грč. katanixis, syntribe, lat. compunctio) означава унутрашње признање властите кривице због одређеног поступка или понашања. Кајање се манифестује у облику јавног признања или у облику унутрашњег осјећања жаљења због нечега што је учињено. Као елемент моралне свијести, кајање почива на самоопсервацији и негативној самооцјени властитог поступка. Оно је унутрашње испаштање, окајавање или покора, те се у том погледу може схватити као саставни дио стида или савјести. Иако представља специфични морално-психолошки унутрашњи акт свијести, кајање игра одређену улогу и у праву, у коме се мјера казне често повезује с узимањем у обзир испољеног кајања код прекршитеља. Кајање има посебну улогу у религијској пракси.

У хеленској традицији није могуће пронаћи поуздано литерарно свједочење о феномену кајања, због тога што је за његово постојање и јављање потребна унутрашња морална саморефлексија свијести. Напримјер, Хомерови јунаци се не кају. Не каје се ни лијепа Хелена, иако је изазвала један крвави десетогоднишњи рат (Тројански рат). Тек код Сенеке, римског стоичара, може се наћи став који упућује на феномен кајања: "Онај који не зна је грешан, не жели да се поправи". Он кајање схвата као "почетак здравља", који настаје дјеловањем савјести као својеврсног унутрашњег судског поступка савјести, коме се излаже онај ко је нешто згријешио: "Прво обави посао тужиоца, затим судије, а напосљетку браниоца; понекад знај и да самога себе увриједиш".

Религијско искуство Старога и Новога завјета доноси јасну свијест о феномену кајања. Оно је схваћено као унутрашње душевно разбијање, које настаје самооптуживањем, али и спасоносним преобраћањем. Ипак, иако је кајање нужно човјеку, потоњи спас онога ко је свјестан властите кривице и гријеха долази од бога, који може "'очистити безакоње

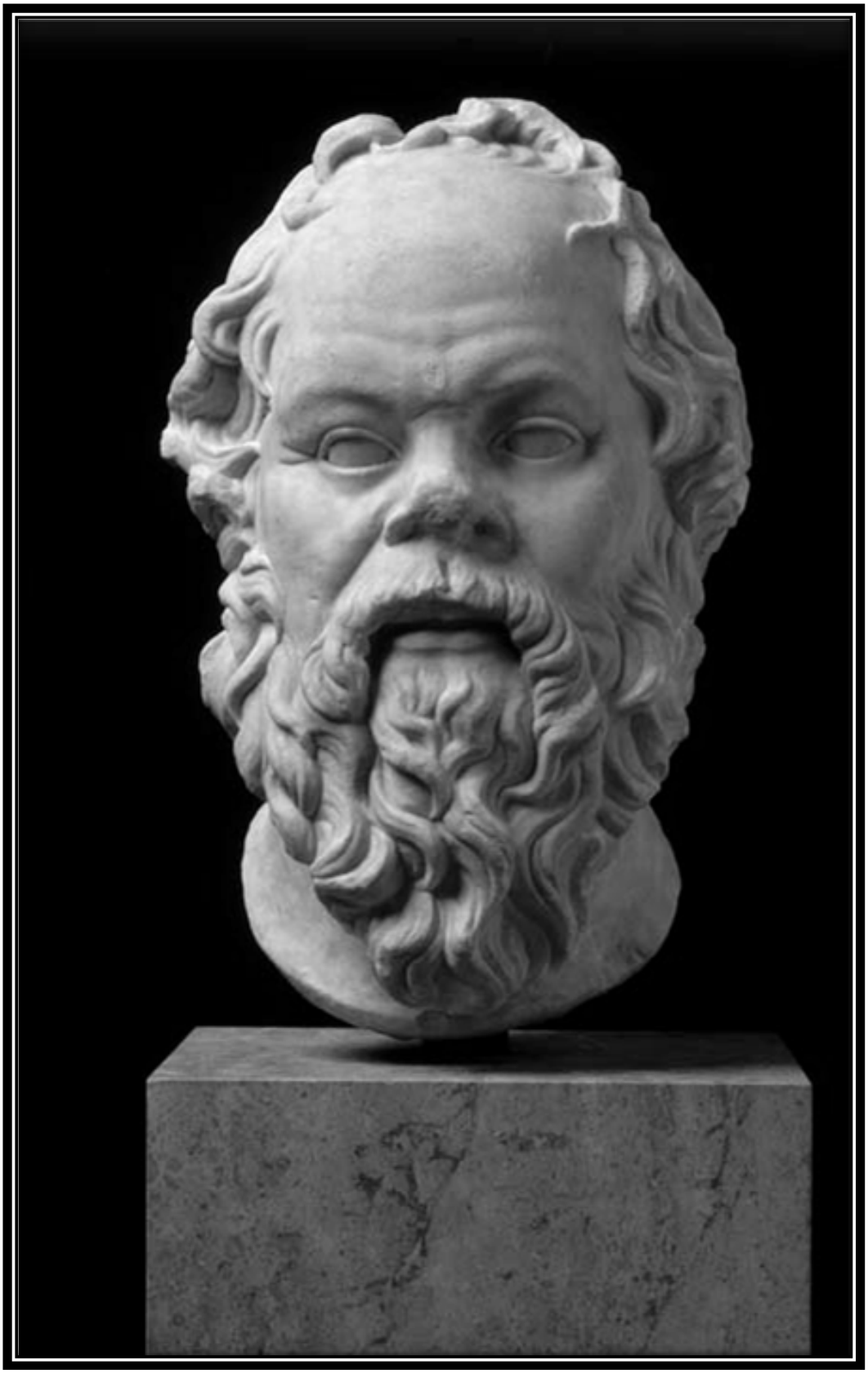
моје" и опрати ме од "гријеха мојега", да би грешника онда учинио "бјељим од снијега'". Врлина људског кајања од бога је, те се у њему остварује сусрет људске љубави према богу и божанске према човјеку. На тој основи у хришћанској доктрини и пракси покајање ће добити статус једне од светих тајни.

У нововјековној етици кајање се схвата као душевни акт жалости која потиче од увјерења да је учињен неки рђав поступак. Узрок кајања је у нама, а оно може бити корисно ако нас наводи да чинимо боље. Код људи слабих духом" кајање може бити озбиљан недостатак, јер изазива несигурност и страх да се даље поступа. Оно је, по Спинози, користан социјални афект. "Маса је страховита кад се не боји", те зато бијаху у праву пророци који су препоручивали "скрушеност, кајање и страхопоштовање", јер ти афекти човјека могу навести да живи у складу с разумом. За Хегела, кајање припада снази људског духа и карактера да се може преобратити, негирајући зло које је почињено. У феноменолошкој етици кајање се схвата као унутрашњи душев ни бол, којим човјек спознаје запреку повријеђеном моралном поретку те тиме поништава оне поступке који су у моралном смислу били невриједни. Кајање омогућава да се човјек преокрене у цијелој својој егзистенцији.

Морална заслуга

У савременој англо-саксонској етичкој литератури, захваљујући њезиној дугој индивидуалистичкој и утилитаристичкој традицији, бијаше могућим да се опште питање о моралу постави као питање о томе **да ли се дјелатном човјеку уопште "исплати" да буде морални.** Оно представља непосредни израз питања: Да ли је корисно, повољно и угодно бити морални? У основи тога питања налази се још темељније питање: **Зашто уопште да будем морални?** Сва ова питања питају о моралу из духовног угла једне цивилизације, у којој постоји увјерење да је доиста тежак етички и животни задатак довести у склад властити интерес с моралом, да је тешко пронаћи везу између властитог интереса и моралних дужности, да је готово немогуће подређивати своје интерсе моралним захтјевима, напокон, да ће се човјек суочити с невољама ако буде дјелао онако како то морал од њега очекује. Питања, дакако, нијесу нова, него само експлицирају оно поље проблема које је одувијек окупирало људски дух и саму етичку традицију.

Питање о томе зашто човјек треба да буде ваљан, зашто треба да дјела добро и тежи ка добру постављано је већ у старим цивилизацијама као питање о **заслузи** (grč. misthos, lat. meritum) као резултату доброг и ваљаног дјелања. Оно је питано на претпоставци да између људског дјела и његове вјечне награде постоји одређена веза. те да нека лична или колективна дјелатност у којој се остварује нека вриједност, доноси право на признање. У старим религијама, у којима не постоји идеја о персоналним божанствима, не постоји ни идеја да богови људе награђују због њихових заслуга. У будизму се најприје вјеровало да је човјек неспособан за дјелање, које би му се уписивало у заслугу. Касније се почело вјеровати да богови награђују она људска дјела, која код њих побуђују радост. Опште је библијско становиште да човјек пред бога не може ступити с захтјевом да му се заслуге награде, јер то би било противно односу страхопоштовања према богу. Ипак, човјек Старог завјета нада се милосној награди од бога, јер овај је милостан, а невјерност кажњава. Стога су божји благослов и казна повезани с дјелима Израела. Временом се



долази до идеје да су на небу све заслуге људи уписане, тако да сваки човјек треба да се труди да их заслужи што више, а на богу

је да одмјерава људске кривице и заслуге у својеврсном небеском рачуну. У Новом завјету постоји идеја надокнаде, али Христос одбацује фарисејску идеју о еквиваленцији заслуге и награде, иако очувава идеју о човјековом скупљању "блага на небу". У хришћанској теологији поступно се уобличава појам заслуге и награде: добра дјела су извор заслуге, а њезине претпоставке су људска слобода и божја милост. Ти појмови ће добити врло комплексну разраду у патристици и схоластици.

У филозофско-етичкој литератури од хеленског времена питање је добило основни смјер пропитивања о томе да ли моралност своје вриједносно испуњење садржи у самој себи, тј. да ли је моралност самој себи сврха или је пак она средство за постизање других вриједности (као што су моћ, част, посјед или признање). Питање је класичну форму добило код Платона: "Да ли је постизање добра циљ свих дјела, и да због тога треба да радимо све, а не да добро потчињавамо другим циљевима?". С постизањем добра повезано је осјећање једног вишег задовољства, јер "правичност је сама по себи најбоља за душу саму по себи", те душа треба да чини правична дјела, без обзира на награду. Ипак, награда за правичност (niketeria) долази човјеку и од људи од богова. По Аристотелу, награда за добро дјелање јесте блаженство, према којему треба тежити ради њега самога. Част, задовољство и углед јесу ваљана награда за добра дјела, али ти добици ипак служе продубљивању блаженства. Стоичар Хризип вели: "Врлина је хармонично стање које заслужује да се одабере због ње саме, а не због надања или из страха или неког другог спољашњег мотива. Штавише, срећа се састоји у самој врлини, јер она је оно стање духа, које тежи да цијели живот учини хармоничним". Цицерон се на то надовезује ставом да према моралном добру треба тежити ради њега самога.

Нововјековне етичке концепције граде се једним дијелом на одбијању традираног хришћанског морала, у коме је временом идеја о вјечном блаженству као награди за добро дјелање постала средиштем тога морала. Такав "морал награде" није прихватљив за Спинозу, који сматра да блаженост није награда за врлину, него је сама врлина."Наша највиша срећа и наша блаженост састоје се једино у спознаји бога. који нас наводи да чинимо сама: оно што љубав и осјећај дужности захтијевају". За Хобса, напротив, вријеидност моралног дјелања долази само од вриједности жељеног објекта, јер ствари којима се тежи називају се заједничким именом "добро". "Право добро за свакога је самоодржање". У сличном духу сучељавања око питање да ли је моралност самосврховита или је сврха за нешто друго, тече цијела нововјековна и савремена етичка расправа о проблему моралне заслуге.

Хегел је цијелу расправу суштински продубио тематизацијом појма "признање" (Anerkennung). Наиме, питање о томе да ли човјек треба да дјела ваљано и морално, те да ли за то дјелање треба да очекује награду и признање заслуге (било од властите савјести, било од других људи, било од бога) само је једно изведено питање, које не пита довољно радикално. Радикално питање о признању рјешава сама повијест европске цивилизације, као повијесни процес постепеног постизања односа између људи као односа **узајамног признања.** Питање је на повијесну сцену ступило у Хелена из драматике робовласничког односа господара и роба. Та је драматика већ у Хелена довела до стварања **становишта самосвијести,** тј. повратне свијести човјека о својој људскости и правима те људскости као "правима посебности субјекта" у односу на друге људе. Из тога угла цијела се потоња

европска повијест може сагледати као повијест борбе за људско признање или, другим ријечима, као повијест борбе да индивидуални човјек буде признат у свом бесконачном субјективном праву. То право у себе укључује да човјек буде признат и заштићен као правна особа, као морални субјект, као члан породице, као економски субјект у грађанском друштву, те напокон, као политички субјект у модерном политичком друштву, тј. држави. Сва та одређења признатих права човјека кумулирају се у Хегеловом појму **модерне личности.** Стога, сврха свих слободних одређења човјека, а тиме и сврха његовог моралног живота, састоји се у признатости права човјека да слободно дјела и признатости права да буде морална личност.

9. Кирил Темпков

ВРЕДНОСТИ

Морал се може посматрати као друштвена појава. Тада ће његова наука бити део универзалне социологије у смислу философије друштва. Исто тако, на морал се може гледати као на један од нормативних облика људског деловања (као што су право, или техника и технологија, или неке врсте уметничког стваралаштва), са различитим степеном обавезности у извршавању норми. Морал се може сматрати и антрополошком чињеницом, једном од димензија људске егзистенције и одношења. У том случају се разматра као један од најважнијих елемената сазнања о човеку. У овим могућим приступима, етика као наука о моралу има различите методе и део је укупних етичких истраживања која сагледавају све димензије људске етике.

Етика је аутохтона наука тек као *аксиолошка дисциплтна.* Када истражују природу и механизам моралних вредности, етичка сазнања се односе на оригиналну етичку свест, као први и суштински елемент етичког живота, свести и деловања.

Када објашњава конкретне моралне чинове у оквирима неких социјалних односа и у одређеним друштвеним околностима, етика може само да констатује чињенично стање у моралу и евентуално, да брани апсолутност моралних норми, које се спроводе као *израз* одређене животне и идеолошке концепције. Као нормативна форма, морал се открива као не до краја обавезан систем (насупрот апсолутно обавезних разних техничко-технолошких норми, које се морају извршавати, иначе наступа катастрофа и неуспех, или поред релативно обавезних правних норми, које своју снагу, делимично изведену и из моралне свести, коју заступају и спроводе, показују санкционисањем, које се најчешће не одлаже). У оквирима широких антрополошких сазнања, специфична етичка истраживања доприносе објашњавању природе и облика људске егзистенције, разумевању њеног квалитета, доказивању њене структурираности и променљивости. Само кроз вредносну диоптрију етика расправља о самом етичком феномену по себи откривајући његов смисао и карактеристике.

Вредностима човек изражава оно што му се *допада,* што мисли да је *добро* и што бира и препоручује као *правилно,* Вредности произилазе из његових интереса, жеља и тежњи, оне су духовни елемент, којима човек подстиче своје снаге и оправдава своја настојања. Вредности су његова важна унутрашња димензија, али и друштвена мера којом он најбоље мери своје циљеве и домете, своје духовне и материјалне тековине, а заједница оцењује оријентације и поступке у њеним оквирима.

Вредности говоре о ономе за шта се залажемо, ка чему смо окренути, шта нам се допада и шта желимо да нам се деси, али и шта нам је супротно и за шта немамо разумевања и шта одбацујемо. Оне су нешто што је важније него обичне ствари у животу. Вредности су израз наше свести о животу, о односима међу људима и о нашем поступању. Оне су највећа слова и најзначајнији појмови у великој књизи наше Етике.

Вредности су *израз* човекових сазнања о исправности и воде његове намере и жеље. Њихова главна карактеристика је њихово значење и важност. Човек који их следи хвали самога себе или похваљује оне који их испуњавају. Вредности траже да буду поштоване, теже да буду сматране нечим достојним човекове пажње и избора.

Оне су блиске души личности, оне су њено најискреније осећање. Она њих сматра својим унутрашњом одредницом. (Размислите о овоме упоређујући ваше мишљење о некој вредности која вам се допада!)

Вредности имају своју *лествицу.* Разликују се најзначајније од мање значајних вредности, оне незаобилазне од оних које се тичу само питања која су мање важна, оне вредносн које морају да поштују сви од оних које могу да буду предмет индивидуалног избора, оне које су утицајније шире се преко свих других вредности и оне које су толико ситне, да се њихова важност не може сагледати, итд.

Вредност која се сматра *основном* јесте она које се личност највише придржава у свом поступању и оцењивању. (Размислите која је та вредност за вас или за неку вашу блиску личност у овом тренутку!)

Постоји и *највиша* вредност. То је она вредност која је идеал, која стоји на врху свих вредности и требало би да су све вредности изведене од ње, у ствари, све друге вредности служе да би се она остварила. У етици се мисли да је највиша вредност: љубав, или мир, или умност, или хуманост, или поштење, или правда, или здравље, или достојанство (поштовање себе и другог).

Свака вредност има своју супротност - *невредност.* Колико је вредност позитивна и треба да се поштује, препоручује и следи, негативна вредност треба да се критикује и избегава. Не може се истовремено следити и вредност и невредност као што се та немогућност односи и на добро и зло.

Природа аксиолошке лествице изазива и показује специфичну *повезаност вредности.* Више вредности, оне које су на горњој скали нашег вредновања, које сматрамо вреднијим, важније су и при извршавању, односно, оне траже да сигурно буду спроведене. Њихова идеја и спровођење утичу на оне које су њима подређење, док оне вредности које су на нижем ступњу могу бити и пренебрегнуте и не утичу на општу вредност етичког живота.

Због тога је, не само избор вредности, већ и њихово спровођење јасан, недвосмислен доказ о квалитету животне етике. Изабране високе вредности које немају велики утицај, јесу празне слике једног идеала који нико не поштује и не прихвата. Могуће је да се поштују вредности за које се мисли и казује да нису најважније, али се оне следе и широко

примењују. Тада оне дају праву слику о друштву и људима у њему; ко су они, шта воле и желе, за шта се *залажу,* како ће успети у својим намерама и сл.

Последње је веома важно. У савременим друштвима више не влада веровање да је живот просто одвијање, некакав механизам, нешто ван човека, нешто што се дешава без његовог учешћа, нешто што се изграђује без човекове жеље, настојања и кривице. Зато се целина живота повезује са идејама, или са вредностима које *покрећу друштва и људе* у њима. Због тога нема више мистификација постојања и веровања у неке високе вредности, које су тобоже идеалне, док друштва иду према доле или пропадају. Или обрнуто, не замишља се да квалитет друштва и његов животни статус не зависе од главних вредности и од етике у том друштву. Етика је и као визија и као пракса повезана са квалитетом и напредовањем друштва.

Савремени напредак друштва, далеко је од одбацивања *етике као система вредности.* Напротив, верује се и показује да су успешна и имају добру будућност само она друштва која имају високе модерне вредности. Тамо где се не поштује етичност, или су вредности људи и друштва ниске, такав ће бити и историјски домет тог друштва, а живот стешњен и бесперспективан. Ако се за неко друштво каже да није јасно које вредности владају у њему, тим друштвом доминира хаотична аморфност из које не произлази ништа сигурно за његове становнике. Без добрих визија и етичких стандарда друштво је и без будућности. Исто важи и за сваког човека.

Данашња друштва се не стиде страсти за животом. Напротив, и њихове религије уче људе да живот, боравак на *Земљи* треба да прође што боље, у што бољим условима, са најбољим резултатима, у што већем задовољству, са реализованом срећом.

У ствари, у новој социологији и етици не важи више подела на добре идеалистичке и лоше материјалистичке вредности, усмереност и добра. Нова друштва су све више *материјалистичка,* у смислу широко оправдане потребе да људи достигну висок стандард и леп живот у свим аспектима, али и *идеалтстичка,* зато што се мисли да цели живот у њима треба да буде добар, добро срећен и усаглашен са жељама и тежњама његових чланова.

Ове животне вредности реалан су елемент нове етичке ситуације.

Наш исправни живот

Ксенија Атанасијевић (1894-1981) била је једна од првих жена-доктора филозофије у Србији, наставник Београдског Универзитета, имала је изузетан осећај за етику. Сматрала је да ја највеће понижење и највећа деградација човека лаж. У својој књижици "Смисао и вредност егзистенције", дајући преглед размишљања о вредностима живота, написала је надахнуту препоруку младој личности:

"Постоји само један морално допуштени став, који је састоји у доприношењу, свим својим снагама, да се дуги процес идења на више, код самога себе и код других, нешто убрза, а у избегавању и одстрањивању повода за падове и регресе. А ако нашу свест и нашу осетљивост одвише врећају карактер, или радње, или начин испољавања неког људског индивидуума, дужност нам је да на себи остваримо нешто другачије, лепше и успелије...

Као што смо дужни да у циљу обрагорођивања егзистен-ције будемо социјално активни, тако смо обавезни према себи да будемо неуморни у срицању знања и сазнања, јер ћемо се само тако оспособити за корисну друштвену делатност. Нико, наиме, не може оспорити истину да сваки човек поседује неотуђиво право на своју индивидуалност., ако

њене манифестације нису штетне по друге... Изван своје личности сваки је убог, беспутан и лишен главног разлога свог опстанка. У име чега ће човек битисати, ако не у име својих погледа на свет, својих осећања и својих слободних одлука. Људско биће вреди само уколико поседује сопствене позитивне особине. Зато је од свега најважније да развијамо и очувамо своје унутрашње садржаје, ако они нечем добром могу да послуже...

Нека нас ништа не одстрани од нашег исправног животног пута, који смо изабрали према сопственим убеђењима и склоностима. Јер, човек.треба да ради оно за шта има највише способности и да исповеда оно у шта је искрено убеђен...

Пре него што се одлучимо на неки потхват, треба да се упитамо да ли он доликује достојанству свесног људског бића. Ако је одговор негативан, не предозимајмо ништа, има какви нас мотиви гонили на активност... Ма колико јада и удараца да је човек примио и поднео, он је победнички испливао из мутних вртлога живота, ако је успео да одржи неоштећену своју индивидуалност и да у потпуности спасе сва своја унутрашња важења."

Етички приоритети

Француски философ *Монтескје* (1689-175.5), према, чијој идеји данас у модерним државама постоје три система власти; законодавна, извршна и судска, написао је ове дирљиве општељудске етичке речи, које може да каже и људима повери само етика:"Када бих знао нешто што би за мене могло да буде корисно, а штетило би мојој породици, ја бих то избацио *из мог* духа. Када бих знао нешто корисно за моју породицу, а то не би било корисно и за моју домовину, ја бих покушао да то заборавим. Када бих знао нешто корисно за моју отаџбину, а било би штетно за Европу, односно, када би *то* било корисно за Европу, а штетно за људски род, ја бих то сматрао злочином - пошто сам нужно човек, а случајно Француз."

10. Милан Кангрга

ПОЈАМ ВРЛИНЕ (КРЕПОСТИ)

{...}

Појмом крепост (грч. aretē) мисли се вредноћа, ваљаност, способност, подобност, врсноћа, изврсност, особитост у значењу стално усмјерености воље на морално добро лат. *virtus*[1] (врлина), што изворно значи мужевност, "мушкост" (лат. vir = муж, мушкарац), Затим карактер (грч. hexis) и хабитус појединца, у његову односу спрам других,

Занимљиво је овдје навести могућа одређења ријечи *virtus* (према латинском рјечнику). Притом ваља указати на један битан момент: *virtus* долази од *vir,* дакле муж, мушкарац! Тиме је већ имплицитно мишљено и исказано како се врлина или крепост (као етичко-морална категорија) може односити само на *човјека-мушкарца,* па би тиме жене

биле "искључене" из етичко-моралног хоризонта! То је посве у складу с положајем, улогом и значењем ("вриједношћу") жене у старом (овдје: грчком и римском) свијету. Жена је у том још апсолутно патријархалном друштвено-политичком устројству (државе) заједно с дјецом "власништво" мужа-господара (готово у својству робова). Зато жене ни немају приступа у јавни политички живот, па у складу с тим не спадају ни у етичко-моралну сферу расправљања.

Само успутно за компарацију: Све до почетка 20. стољећа жене у Европи нису имале право гласа на изборима (као политички субјекти), а у "демократској" Швицарској добиле су то право тек прије четири десетљећа! Не треба се дакле "чудити" том "старом свијету"!

Врлина је основна категорија и главни проблем античке грчке (а онда и римске) етичке мисли (етике као науке или тзв. практичке филозофије). Већ најранија (филозофско-пјеснички) размишљања и разматрања о човјекову (заједничком) животу долазе до става о неопходности *разликовања* закона природе и оних (заједничко-политичких) закона што их доносе људи, одакле се већ стиже до увиђања *конвенционалности* моралног просуђивања, па онда са *софистима* и до тзв. *етичког релативизвма* (Протагора: "Човјек је мјерило свих ствари"). Но, оно битно одатле произишло за старогрчки дух уопште, што се кроз различите ставове и многе појединачне варијације провлачи као основна нит водиља - а што своју појмовну артикулацију добива са Сократом - јест становиште како се *врлина да научити,* Мало заоштреније формулирано, а што задире у саму срж овога става, могло би се рећи чак да се врлина *тек мора* научити, што се Сократовим етичко-интелектуалистичким ставом: *врлина = знање* (што значи да је подизање те проблематике *на разину појма* основа могућности знања добра, тј. врлине) филозофијски утврђује до посљедње консеквенције.Тиме је уједно исказано двоје: 1, да *нисмо и не можемо* бити крепосни (тј, у врли, добри, морални) *по природи, грч. fysei,* и *2.* да само дјеловање у складу с крепошћу (*или: практицирање* крепости која постаје својеврсна *навика* или *обичај)* ствара тзв. "другу природу". Тако Аристотел наводи ријечи пјесника *Еуена,*[2] Сократова сувременика, како тек "дуго вјежбање" (врлине као и свега другога у човјекову животу) ствара ту "другу природу". Та пак друга природа (коју ће касније класична њемачка филозофија назвати *првом и правом* човјековом природом, јер се тиме именује већ цивилизација и култура као истински освојени "медиј" хисторијског човјекова живота), као навика и обичај постаје онда права основа и претпоставка човјекова заједничког живота с другима, његове друштвености, дружевности, обичајности, па дакле и - *морала.* Крепост или њезино животно практиковање (одјеловљивање) спрам другима (па онда и према себи самоме) и јест мишљена и као та "школа дружевности" (социјабилности), и као критериј (мјера, норма, принцип) саме могућности, а тиме и одређене квалитете *заједничког* живљења унутар већ (природно) успостављене, самоникле заједнице (polisa).

Будући да размишљања о моралном феномену унутар једне обичајносне заједнице попут старогрчког *полиса* (још без претензија на његово систематско обликовање у једну филозофијски утемељену и изведену етичку *науку, шт*о је даје тек Аристотел) започињу врло рано, а нарочито у *антропологијском раздобљу* старогрчке филозофије, и појам крепости бива овдје тематизиран и проблематизиран на различите начине. Софисти се и називају "учитељима морала" (или "научаватељима животне мудрости"), одакле им и име: *sophistes* грчки значи "мајстори" и "умјешници" научавања правоме и мудроме животу. И то с правом, јер они настоје да на основи свог индивидуалног знања, увјерења и одлуке

релативирају уходане традиционално-религијско-обичајносне засаде (и успостављене заједнице конвенције), и да им се супротставе *индивидуалним моралом.* То је сад - у односу на самониклу обичајносну заједницу-полис - заправо већ одмах и таутологично одређење, јер морал (морални хабитус) и започиње, и развија се и могућ је само *у изузетку* појединца (индивидуалног човјека) из самоникла колектива. Управо је Сократ овдје парадигматичан случај за разумијевање "рађања" тог историјски настала изузимања појединца и за његово специфично "дистанцирање" спрам колектива (који тиме тек постаје уједно његов "прави предмет"). Тиме се долази како до схваћања саме *генезе,* тако и до праве бити *моралног феномена.* "Тајна сваке појаве рјешава се у њезиној историји", каже Ернст Блоцх, па Хегел с правом назива Сократа "изумитељем морала" и "моралним учитељем". Будући даје то један од кључних ставова за разумијевање наведене проблематике, вриједно је и потребно цитирати:

"На *Сократу је* онда било даје почетком Пелопонеског рата дошао до слободне ријечи *принцип унутрашњости,* апсолутне независности *мисли о себи.* Он је учио да човјек у себи има да нађе и спозна што је право и добро, па да је то право и добро по својој природи *опште.* Сократ је гласовит као *морални учитељ,* али он је још више *изумитељ морала.* Обичајности (Sittlichkeit) је било у Грка, али какве *моралне* крепости, дужности итд, то их је Сократ хтио научити. *Моралан човјек* није онај који само хоће и чини оно обичајносно право, *није недужан човјек,* него онај који је *свјестан свога дјеловања.* Пошто је препустио *спознаји, увјерењу,* да човјека одређује у дјеловању, Сократ је *насупрот домовини и обичајности* поставио *субјект* као оно што одлучује, па је *себе направио пророчиштем* у грчком смислу. Он је говорио да *у себи* има *daimoniona* (демона) - божански глас који му савјетује што треба да чини, и који му објављује што је његовим пријатељима корисно. *С унутрашњим свијетом субјективитета* који је свитао, наступио је *лом* са збиљом, Уколико је Сократ, додуше, сам још испуњавао своје дужности као грађанин, утолико му ипак није била права домовина та постојећа држава и религија, него мисаони свијет."[3]

Тек тако — наиме: "помицањем" појединца у средиште животно-мисаона интереса и задобивањем његове важности у заједници - могуће је како *име,* тако и постављање *проблема* врлине, а самим тиме и њезина разноврсна *одређења,* што свагда произлази из одређена историјско-социјалног положаја и стања индивидуума и његовог личног опредјељења, одлучивања, заузимања животно релевантних ставова и (етичких) размишљања о (свом) животу у одређеној ситуацији,

Тако *Сократ* на почетку етичког *самоосвјешћивања* (касније ћемо показати како се *морална* свијест одмах појављује као *самосвијест,* па је и Сократов *демон* мишљен већ битно као становиште *-самосвијести)* читава тога комплелцса моралног феномена, који своје поријекло има у човјековој *унутрашњости-* ударајући тиме уједно темеље етици као једној од филозофијских дисциплина - *изједначује* врлину са знањем. Његова аргументација иде "индуктивним" путем (маиеутикē тēхне), па би основно питање, али уједно одговор, гласило: *Како ћеш умјети да чиниш добро, ако уопште још ни не знаш што је то добро!?* Одатле по својој унутрашњој логици одмах слиједи не само захтјев (појмовног) знања и одређења онога што се може именовати добрим или моралним (крепосним), него и примјерена *довољност* тог практичког знања за врлину (као што тај став касније разумије, интерпретира и критизира Аристотел). Но, тиме је уједно дана својеврсна етичка квалификација чињења *зла:* Гријеши наиме само онај ко *не зна што је*

добро, јер кад би знао, онда би *"у свом властиту интересу"* — чинио добро! *Интерес* је овдје, дакако, мишљен као властита *добробит,* тј. као *људски* интерес у заједничком животу или суодношењу с другим слободним грађанима полиса (Атене, нпр.),

Настављајући на тај Сократов *етички интелектуализам,* а с обзиром на појам и проблем крепости, Платон га разрађује нарочито у својој *Држави,* проширујући га и подижући на разину једног од основних, готово пресудних социјално-политичких проблема за конституцију своје тзв. идеалне државе. По узору на раздиобу *душе* на разумни, вољни и пожудни дио дијели Платон и своју идеалну државу на три сталежа: владаре (филозофе), војнике и привредника, од којих сваки *треба да* дјелује у складу са својом властитом и себи примјереном *(не личном него сталешком)* врлином: они који владају (филозофи као управљачи) треба да буду мудри, те је *мудрост* (sophia) њихова врлина, а врлина је војничког сталежа *храброст* (andrēia), док је врлина оних који привређују *умјереност или трезвеност* (sophrosýne). Тек онда *кад* или *ако* сваки сталеж (а у њему и сваки појединац као његов *неодвојиви* припадник) у цјелини дјелују *примјерено својој врлини* долази до реализације *праведности* (dikaiosýne), што је подударно с реализацијом платоновски конципиране *идеалне државе.* Праведна дакле може бити само *држава као цјелина,* а не појединац, како се праведност или правичност схваћа у наше модерно доба. За Платона реализација праведности и јесте реализација те његове идеалне државе. Тиме смо уједно добили и четири тзв. *кардиналне* (тј. главне или основне) врлине, у којима су садржане све остале, па на тој подјели инсистирају касније и Аристотел и стоици.

Аристотел одређује врлину као одабирачку склоност или стање воље која се држи *средине* (mesotes) у односу на нас као разумом обдарене, тј. разборите људе, те је тиме мишљена средина између двију *крајности:* кад се јави у *право* вријеме, у правој прилици, према *правим* особама, с *правим* циљем и на *прави* начин. Ријеч је дакле о средини као *правој мјери,* па је нпр. храброст као врлина средина између кукавичлука и необуздане смјелости, праведност пак средина између чињења и подношења неправде (гдје је та врлина за разлику одређења у Платона већ индивидуализирана), дарежљивост средина између шкртости и растрошности или расипности, итд.[4]

Разрађујући проблем врлине како га постављају Сократ и Платон, и продубљујући ту проблематику с обзиром на тадашњи грчки начин живота, дијели Аристотел врлину на *етичке и дијаноетичке,* па се прве односе на *вољни* момент, а друге су *теоријскога* карактера: етичке се односе на човјеков *карактер* (грч. exis, лат. habitus), те је ријеч нпр. о благости, разборитости, умјерености, великодушности итд., а дијаноетичким крепостима припадају нпр. знање, моћ схваћања (интелигенција), практичка или животна мудрост (fronesis).[5]

Кад је претходно било ријечи о Аристотеловој критици Сократове етичке позиције: *врлина = знање,* дали смо за право Аристотелу само у том смислу, што он наглашава како сједне стране за врлину (која се постиже дјеловањем, тј. праксом) није довољно само (теоријско) знање, а с друге стране да јест и мора бити ријечи о подручју што га "покрива" појам *praxisa* (који у Аристотела обухваћа у себи: етику, економику и политику). Међутим, сам Аристотел, као што видимо, разликује *етичке и дијаноетичке врлине,* при чему не само да у те дијаноетичке врлине спада - најопћенитије речено - и сама филозофија (мудрост, знање, оно теоријско), него што је притом још важније, те су дијаноетичке врлине мишљене као *надређене* етичкима својим битним значењем и вриједношћу, што се с обзиром на његову критику Сократа чини чак протурјечним. Из читаве Аристотелове

концепције, наиме, консеквентно произлази, па то Аристотел консеквентно и експлицитно изводи, тврди и долази до коначног закључка, да је истински моралан заправо само — *филозоф (то* јест: он сам!). Зашто? Управо зато што је *мудрост највиша* (овдје: дијаноетичка) врлина, а најмудрији јест и може бити, наравно, само филозофи! Занимљиво је овдје навести један став *Th. W. Adorna,* који о том проблему рефлектује управо овако:

"Овај се окрет у свој својој одлучности први пут показао *у Аристотела,* и на извјестан начин постао је он канонски за укупну традицију филозофије; но, он се и садржајно одражава у Аристотеловој науци да је *највећа врлина,* заправо чисто мишљење и да мишљење у себи самоме налази испуњење. Дијаноетичке врлине он је прогласио највећим врлинама, а крајња човјеку достижна сврха постојања *требало би да буде филозоф*"[6]

При томе додаје Адорно још и ово: *"Мудрост би била свијест која није одвојена од живота."* То пак не значи ништа друго него захтјев за *неодвајањем* теорије од праксе, што је била битна карактеристика самог духа грчке мисли у свим њезиним очитовањима.

Помоћу појма врлине стижемо и до одређења *највишег добра* јер је врлина схваћена или као *пут* до њега, или као његов *критериј,* или је пак (као врховна или главна врлина) с њим *истовјетна. Тако* је врховна врлина уједно највише добро, јер је тиме постављено питање *сврхе, циља, правца или смисла* (а тиме и оправданости) дјеловања као *моралног* дјеловања..

За *стоике* су тако врховне врлине *ataraxia* и *apatheia,* тј. душевни мир, лишеност страсти и узбуђења, што у консеквенцији одводи и до посвемашње неосјетљивости и до одрицања од било каква активног живота. Стога је за стоике основна сврха живота живјети у складу с природом или умом, што заступају и *киници,* у смислу потпуне равнодушности спрам вањском збивању. Према научавању *скептика* душевни се мир као идеал мудраца постиже уздржавањем од изрицања било којег суда, грчки епохē, што је за њих основна врлина или животни циљ.

Киренаици (главни представник *Аристип)* основном врлином (и највишим добром) сматрају *hēdonē* тј. непосредни осјећајни ужитак, по чему тај правац (кроз историју мишљен не више искључиво у етичко-моралном смислу, него уопште као начин или "стил" живота) добива име: *хедонизам.* Способност за уживање у свим његовим облицима и нијансама, као и тежња за његовим обликовањем јест овдје основна врлина (с тезом како су образовани, мудри и они који увиђају прави смисао живота итд. *подобнији* за истински и прави ужитак). Хедонизам су касније теоријски образлагали и бранили *Helvetius* и *La Mettrie* у 18, ст. За *Епикура* пак *еудаимониа* (блаженство, благота, срећа) произлази из *правог увида* у услове истинског задовољства и избјегавања боли (тјелесне и душевне), а задовољство и угода стога су исто тако тјелеснога као и духовнога карактера, па је то и једини прави крепостан живот за којим ваља тежити.

Основне *хришћанске* врлине јесу *вјера, нада и љубав,* што су према католичком схваћању наднаравног, тј. чисто духовна карактера, при чему је ријеч о вјери у Бога, нади у загробни живот (тзв. принцип утјехе) и љубави не у еротичком смислу (између жене и мушкарца) него према Богу и ближњему (тзв. caritas или agape по девизи: "Љуби ближњега свога као самога себе!).

Још и Кант у својој етици (или боље рећи у својем истраживању саме могућности утемељења етичко-моралне сфере као такве) употребљава појам и опширније разматра проблем врлине.[7] Он говори о *крепосној* дужности (што спада у етику), за разлику од

правне дужности (предмет науке о праву), па тврди како "људски моралитет на свом највишем ступњу ипак не може бити ништа више него крепост". За Канта је тако врлина *морална снага* у придржавању својих дужности и њихову чврстом и сигурнијем извршавању. Но, врлина као та морална снага никад не може постати *пука навика,* него треба да стално изнова произлази из нашег промишљања и одлуке.

Међутим, из неких битних разлога, задржимо се ипак нешто подробније на том Кантову схваћању врлине, па и *саме употребе* тог појма! Наиме, Кант ни са своје општефилозофске позиције (transcen-dentalizam, kriticizam), као ни посебно као "оснивач" модерне (класичне) етике, у којој је дошла до изражаја *сама бит* етичко-моралног феномена, није *ни требао,* а с те позиције *ни могао* заправо (а да то не буде - *анакронизам* и унутрашње протурјечје у његовој мисли, па се и ту као и с категоријама повео за Аристотелом!), у своје етичко-критичко расправљање увести појам и проблем - врлине. А он је то учинио у својој *Метафизици ћудорећа..* Било би можда у нашем језику ипак примјереније превести наслов дјела *Metaphysik der Sitten* у дословном значењу: *Метафизика обичаја,* јер каква су то *ћудорећа* у плуралу, ако се (у њемачком језику и у нас) под ћудорећем мисли синонимно - *морал,* кад за Канта постоји *само један* морални закон! То би дакле значило: један морални закон с много разноврсних ћудорећа (= морала)? Очевидно протурјечје!? Кант наиме критички расправља у својим тзв. етичким списима о самој бити или могућности моралности у *модерном,* тј. *грађанском смислу,* гдје је већ ријеч о човјеку *као* човјеку, те је појам *савјести* (Gewissen) сама срж и бит његова (епохалног) појма *дужности* (Pflicht), па га у том контексту ни примарно, ни секундарно не занимају разноврсни облици морала у историјском развоју.

Но, кад смо већ притом, ваља рећи сљедеће: Само у случају ако се појам *Sitte* у њемачком језику схвати у свом примарном значењу: *обичај,* могао би Кант писати једну *метафизику* обичаја. Али, ако се *Sitte* схвати у смислу и значењу *ћудорећа или морала,* на што овдје доиста мисли и Кант, онда он ту *дубоко протуријечи самоме себи;* То је протурјечје како спрам његовој битној етичкој позицији, тако и спрам његовим властитим ставовима о том питању, а нарочито у односу на његово властито одређење, по којему се *метафизика* (којој он тек жели дати критичке основе) као и *антропологија* баве и могу бавити само оним што *јест* (битком) и оним што је *било* (дакле битком у прошлости). Оне као свој предмет могу у овом случају имати човјека *какав он јест* и *какав је био* (са свим својим историјско-социјално-психологијским могућим одређењима), а етика као наука о моралу говори само о човјеку *какав би требао да буде.* Кант о томе и сам *експлицитно* говори на многим мјестима. Ако се сад има у виду још и то, да Кант човјекову *бит* не тражи у сфери *битка,* него управо у димензији *требања,* коју је он сам први у историји експиицитно отворио, онда је речено протурјечје с одређењем "метафизике ћудорећа" још очевидније! Јер, у његову се постављању ствари управо *моралитет* (моралност) овдје *имплицитно* појављује као *права човјекова бит* (у чему долази до изражаја Кантов *мисаони новум* првог ранга, па у томе и лежи његова истинска филозофска величина!).

Када пак касније Хегел (да повучемо овдје инструктивну успоредбу с обзиром на саму бит проблема) пише нпр. свој *Систем обичајности* (System der Sittlichkeit)[8] онда то прије свега не протурјечи више ни његовој дијалектичко-повијесној мисли, ни његовој опћој филозофској позицији, као ни самој бити цијелог његова система! Понајприје: Хегел појам *Sitte* мисли и употребљава у његову изворном значењу: *обичај,* Затим, као што је видљиво, овдје је ријеч о појму *обичајности* (Sittlichkeit), при чему Хегел етимологијски и

терминологијски упућује на непосредну (повијесно мишљену) везу између *Sitte и Sittlichkeit* (обичај - обичајност, из чега онда повлачи далекосежне консеквенције). Осим тога - а то је овдје и најважније - појмом обичајности мисли Хегел с једне стране на самониклу (naturwüchsig) обичајносну заједницу старог свијета (прије свега Грчке и Рима), а с друге стране на оно што ће се у његовој филозофији за модерно доба искристализирати у лику - *модерног појма праксе* (за разлику од старогрчко-аристотеловског одређења: *praxis),* И напокон, Хегел у својој *Филозофији права експлицитно* уводи епохално значајну разлику између Кантова појма *Moralitat* и свог појма *Sittlichkeit.*[9] Хегел то намјерно чини успркос етимологији у њемачком језику, гдје су оба појма смислено идентична, тј, значе: *моралност* при чему је *sittlich* само синоним за моралан (тј. пријевод с латинскога).

Нас, међутим, овдје занима како сам Кантов *приступ* проблему *врлине* тако и његово *одређење* тог појма. Могли бисмо већ унапријед казати - а у томе Кант ипак бар донекле остаје досљедан себи, тј. својој општој *етичкој* позицији - како врлина за њ има значење само "властите награде" за морални чин извршен из поштовања дужности или моралног закона *-post festum.*

А то значи да се врлина дакако *нипошто* не може схватити као мотив, принцип или покретач истински моралног чина. Најуопштије речено, врлина (коју Кант схваћа искључиво у димензији *блаженства,* еудаимониа, или *угоде* и *задовољства)* може се разумјети само у смислу човјекова *хабитуса* који осигурава јакост воље и њезину истрајност у човјековој моралној настројености (Gesinnung),

Утолико Кант (са своје етичко-моралне позиције посве с правом!) критички експлицитно *одбацује* - како то он формулира *"занесењачки"*[10] Сократов геније, наиме његов појам *даимониона,* који према Кантову одређењу *претходи уму.* То пак за Канта значи да претходи *правој,* самосвјесном посталој, практичкој обвези-дужности, јер — најуопштеније речено - тај Сократов геније-демон још није *рефлектиран,* да би могао бити подигнут на разину *ума,* тј. *самосвијести,* иако по свом постављењу и свом унутрашњем смислу већ посве тендира к томе да се схвати као позиција *самосвијести,*

Кант међутим има овдје - историјски гледано - само дјеломично право, јер је Сократов *демон* био прво право "буђење" из обичајносна оквира живота (атенског полиса), па - као што је то истакнуо Хегел, који је мислио историјски, - можемо управо у Сократову етичком становишту (у тзв, интелектуалистичкој етици) пратити прво историјско "подизање" моралне проблематике на разину *самосвијести* (= самоосвјешћивања властита дјеловања, да би се оно уопште могло назвати или схватити као — *морално*!*).* На тој се (сократовској) разини већ долази до првобитне спознаје како је *морална свијест* заправо већ мишљена као *самосвијест,* па је моралност (без обзира на то како се историјски обликује, схваћа и изграђује у систем или науку) могућа само на разини или у димензији - *самосвијести.* То је међутим било докраја схваћено и до посљедњих консеквенција проведено тек с класичном њемачком филозофијом (нарочито у Fichtea).

Врлину, дакле, Кант одређује као "јакост максиме човјека у случају његове дужности".[11] Или: "Крепост значи неку моралну јакост воље."[12] Могли бисмо дакле рећи како је врлина у Канта мишљена као неко секундарно "помагало", да би се дужност проводила и сигурније учврстила у својој важности и постојаности, или да бисмо чврсто устрајали у њој, Наведимо ипак једну "опширнију" Кантову дефиницију врлине, која би имала бити у складу с његовом битном етичком позицијом, а она гласи: "Крепост је дакле

морална јакост воље неког човјека у случају његове *дужности,* која је *морално присиље* помоћу његова властитог законодавнога ума, уколико се овај сам (тј. ум - М. К.) конституира у силу која *изводи* закон."[13]

Овдје ваља свакако нагласак ставити на оно "морално присиље", јер управо тиме жели Кант истакнути битну разлику своје (аутономне) етичке позиције спрам свих дотадашњих (хетерономних) етикâ, тј. тзв. *етика добара* или етикâ *највишег добра,* које је било како *већ унапријед* одређено. Оне према Канту уопштено узевши полазиште имају у човјекову *блаженству* (еудаимониа), или пак у његову различито схваћену *интересу* и *користи* (утилитаризам) итд. Кантов аргумент против принципа тих и таквих етичких становишта и наука гласи: Не треба човјека (морално) тек присиљавати да у животу иде за својом срећом, интересом или користи, јер он за тим иде већ својом природном предиспозицијом, цијелим својим бићем, дакле нагонски.

Но, успркос свему реченом, Кант појмом врлине *нарушава* "чистоћу" свог етичког становишта, до које му је било толико стало. Међутим, не само у односу на Канта и његову етику, ваља нагласити како - уопштено филозофски као и историјски узето - враћање на стари (грчко-римски и средњовјековни) појам врлине остаје овдје пуки *анахронизам* јер он "покрива" начин живота (и битно му је примјерен), у којему је превладавајући принцип *апстрактнога колективитета,* а још није до пунога изражаја доспио модерни нововјековни (грађански) *принцип индивидуалитета,* његово поунутрење и у вези с тим онај "унутрашњи глас" што се модерно назива — савјест.

11. Јован Марић

ЛИЧНОСТ И НОРМАТИВНА ЕТИКА

Ово поглавље би требало да буде "глазура" теоријско -филозофског приступа моралности. Реч је о спровођењу онога што се у психијатрији зове самоанализа ("self-analysis"). Дакле, идеја је упознати сопствену личност, сопствене мотиве понашања, сопствени темперамент и - мукотрпно градити своје врлине, а кориговати мане. Лако рећи, а ђаволски тешко реализовати!

Теорије личности

Врхунац у психологији представља проучавање личности. Целокупно психолошко знање у свом крајњем исходу даје прилог разумевању личности - оног што је уобличава, због чега је друкчија код неког човека, како се развија и мења у току живота. Тако су настале теорије личности као синтеза свих психолошких проучавања и сазнања.

Човек увек функционише у свом тоталитету покушавајући да интегрише: а) своју наслеђену природу (мозак са својим биохемијским и физиолошким диспозицијама); б) индивидуални развој личности (који је од детињства па надаље јединствен, непоновљив, специфичан само за тог човека) и ц) догађаје свакодневног живљења (актуелне информације, конфликте, интеракције са околином). То је оно јединство у тројству - биолошко, психолошко и социјално. Зависно од тога који од ова три елемента игра важнију улогу у формирању психолошког идентитета неког човека може се расправљати о формативном значају појединих чинилаца. Има доста теоретичара у психологији и психијатрији који су се бавили проблемом развоја личности, па су тако настале бројне теорије личности. Мноштво ових теорија не значи да су све погрешне, односно да још немамо универзалну теорију личности. Очигледно је да се она не може поставити јер је могућност разноврсности обликовања човековог психичког живота и црта личности неограничена "Сваки човек је непоновљиви експеримент природе"- мисао је која указује да морамо анализирати сваког човека посебно покушавајући да проникнемо у основне карактеристике његовог појединачног развоја и да спознамо његову и само његову психичку структуру. Познавање различитих теорија личности нам помаже да тог конкретног човека боље разумемо тако што ћемо констатовати да су у његовом формирању важну улогу играле ове или оне законитости развоја. Тако код неке особе можемо да препознамо нпр. да је орална фаза развоја (учење према Фројду) играла значајну улогу у формирању структуре личности, код других препознајемо важност интерперсоналних односа у структури личности (Саливенова школа), код трећих уочавамо да њихово конкретно понашање може да се објасни применом теорије учења и одговарајућег условљавања током живота (бихејвиоралне теорије), итд.

У овом поглављу поменућемо основне теорије личности при чему најпре треба да дефинишемо сам појам личности. Личност је јединствена организација особина која се формира узајамним деловањем организма и социјалне средине и која одређује општи, за појединца карактеристичан начин понашања. У овој дефиницији, као уосталом у свакој дефиницији, наглашавају се извесни елементи: јединственост, непоновљивост ("за појединца карактеристичан начин понашања"), затим интеракција мозга и информација ("организам и социјална средина") и коначно најважније - "особине које одређују општи начин понашања". Особине су тзв. црте личности које би представљале релативно трајан и за појединца карактеристичан начин понашања и реаговања у сличним ситуацијама.

Када покушавамо да дамо опис неке личности често кажемо да је он "миран, бојажљив, спреман на сарадњу, да је оптимиста, тачан и интелигентан". Ређајући ове атрибуте ми смо заправо покушали да ближе одредимо његове црте личности. Оне су веома разноврсне и могу да се класирају у: а) црте темперамента (начин емоционалног реаговања), б) црте карактера (вредносни систем јединке, моралност), ц) начин адаптације, д) карактеристичне навике, е) поседовање посебних способности и интересовања, ф) типичне мотиве и потребе као битну покретачку снагу те јединке, затим, г) за појединца карактеристичне начине задовољавања тих потреба, х) ставове (тенденције да се позитивно или негативно реагује на неку особу, предмет, ситуацију или институцију), и) предрасуде ("интензивни неосновани ставови који се тешко мењају"), итд.

Олпорт и Одберт су пронашли у енглеском језику око 18000 речи које означавају неке особине личности, а Кател је покушао да све те термине сведе на прихватљив број од 171 (искључењем синонима и ретких речи), па је то даље груписао у 35 главних "гроздова

црта" и на крају је дошао на 12 примарних црта личности ("фактора"). Наводимо их као илустрацију једног покушаја да се "заведе ред" у језичком "нереду" тумачења особина личности и класификације понашања čoveka:

	НАСУПРОТ
1. Цикломатија - изражава емоције, отворен, спокојан	1. Схизотомија - ћутљив, бојажљив, узржљив
2. Ментална способност - интелигентан, вјешт	2. Ментална дефектност - неинтелигентан, туп
3. Емоционална стабилност -нема неурозе, реалност у животу	3. Неуротичарска емоционалност - неуроза, избјегавање, незрелост
4. Доминантност - вјера у себе, доминантност, самопотврђивање	4. Субмисивност -покорност, несигурност, услужност
5. Излив осјећања - веселост, срећа, шала, досјетљивост	5. Повлачење осјећања - депресија, песимизам, флегматичност
6. Постојаност карактера - истрајан, привржен	6. Поводљивост - превртљив, занемарује дужности и обавезе
7. Циклотимна предузимљивост - жели додир са људима и супротним полом	7. Схизотмна скученост - стидљив, слабо занимање за супротан пол
8. Зрелост, уравнотеженост - независност, самодовољност	8. Дјетињањтост, осјетљивост - зависан, захтијева пажњу, незрео
9. Социјализован, културан -углађеност, сабраност, самопосматрање	9. Неуглађеност - сиров, друштвено неугодан
10. Лаковјерност - склон вјеровању	10. Параноја - сумњичава, љубоморан
11. Боемска равнодушност - неконвенционалан, хистерично преокрети	11. Конвенционални практицизам - конвенционалан, безосјећајан
12. Мудрост - логичност, сталоженост, уздржаност	12. Простодушност - сентименталан, привржен људима

Посебна пажња у теоријама личности је посвећивана темпераменту, карактеру и мотивима (потребама).

ТЕМПЕРАМЕНТ означава начине емоционалног реаговања људи. Још је Хипократ уочио да се људи разликују по брзини, јачини и трајању реакција па је све људе поделио на 4 групе: колерични темперамент - честе, јаке и нагле реакције; сангвинички темперамент - брзе, слабе и кратке реакције; флегматик - слабе, споре и ретке реакције и меланхолик - ретке, споре и јаке реакције. Гилфордова факторска анализа темперамента систематизује те факторе у 3 групе са по 5 фактора. Прву групу чине фактори темперамента који се односе на понашање и активности уопште и чине их парови: самопоуздање - несигурност; живост - тромост; импулсивност - промишљеност; уздржљивост - необузданост; и објективност - преосетљивост. Другу групу фактора чини емоционално понашање са следећим факторима: ведрина - потиштеност; емоционална зрелост - емоционална незрелост; хладнокрвност - нервозност; трајање расположења - нагло мењање расположења; уравнотеженост - егоцентричност. Трећу групу фактора чини понашање према другим људима и то су следећи фактори: сигурност - плашљивост; самосталност - ослањање на друге; социјална иницијатива - пасивност; пријатељски однос према другима - непријатељски однос према другима; и толерантност - критизерство.

И око појма КАРАКТЕР има различитих тумачења. Данас ипак постоји општа сагласност да се тај израз односи на вољне и моралне карактеристике. Ради се о способности управљања вољом (доследност, упорност, енергичност) односно етичким. принципима, (вредносни систем - поштење, савесност, човекољубље, итд).

Досадашња знања о психологији и карактеристикама личности су показала да у свакој особи постоји основна структура личности на којој почива системска организација. Срж те структуре чине човекови најважнији мотиви и потребе, његове основне емоционалне диспозиције, затим његова главна убеђења, ставови и вредности и - што је нарочито важно - посебан начин како је све то динамички повезано. Разумевање структуре је неодвојиво од разумевања развојних процеса чијим је посредством та структура заправо и еволуирала и развијала се. Већина теорија личности се управо и бави развојем личности, али и дефинисањем основних човекових потреба које су условиле такав развој.

Све прихватљиве теорије личности би могле да се поделе у 3 групе: биологистичке, персоналистичке и социјалне теорије личности.

Биологистичке теорије личности. Прва група теорија личности наглашава улогу биолошких момената и наслеђа, при чему се посебно место даје нагонским потребама човека (неки ове теорије називају још и инстинктивистичке). Репрезентант ове групе је Фројдов концепт човека и развоја личности (структура личности подељена на Ид, Его и Суперего, психосоцијални и психосексулани развој личности у фазама, теорија несвесне мотивације, принцип задовољства - Ерос, итд).

Персоналистичке (хуманистичке) теорије личности. Друга група теорија би могла да се назове хуманистичким или персоналистичким теоријама, јер наглашавају индивидуални, специфичан развој сваког човека и његову посебност (нпр. Олпортова теорија).

Социјалне теорије личности. Ова група теорија у први план истиче значај средине и социјалних фактора, међу којима значајно место имају интерперсонални односи (нпр. концепт Фрома, Адлера, Саливена и других).

Најинтересантније теорије личности су следеће:

1.**Фројдова теорија личности.** Она је несумњиво најзначајнија, постала је основа читавог терапијског система познатог као психоанализа. Базира на подели личности на три дела: Ид ("Оно", нагонски, претежно несвесни део наше личности, који је препун жеља и прохтева, често неприхватљивих); Его ("Ја", свесни део личности који успоставља нашу комуникацију са реалитетом, средином која нас окружује) и Суперего ("Над-Ја", који је наш унутрашњи контролор, наша савест). Фројдова психоаналитичка теорија даље сматра да је у несвесном делу (теорија несвесне психе) основни покретачки механизам наши делања и хтења (при чему омашке свакодневног живота и снови најбоље откривају наше несвесно), затим, теорија психосексуалног и психосоцијалног развоја личности у детињству и адолесценцији са идејом да је "дете отац одраслог" (тај развој тече у 5 фаза: орална, анална, фалусна, период латенције и генитална), концепт Ероса као задовољства у најширемн смислу (а не само сексуалног, како се то иначе погрешно тумачи), итд.

2. **Адлерова теорија личности.** Основна тежња човека по Адлеру је тежња за супериорношћу (у почетку ју је називао "воља за моћ" под утицајем Ничеове филозофије). Истицао је улогу свесног дела личности ("Човек је свесно биће, способно да планира, да управља својим потребама") као и значај срединских фактора ("Људи су првенствено друштвена бића, међусобно су блиско повезани и развијају стил живљења који је претежно

друштвено усмерен"). У животној борби сваку личност гура потреба за превазилажењем осећања мање вредности (компензација), а вуче жеља да достигне виши ниво и веће вредности (наткомпензација). У основи воље за моћ није сексуалност, него агресивност.

3.**Јунгова теорија личности** је веома сложена и вишезначна. Поред Ега и индивидуално несвесног у склопу личности се налазе још и колективно несвесно ставови и функције. Колективно несвесно је збир латентних трагова сећања наслеђених из човекове прошлости. Структурне компоненте колективно несвесног чине архетипови, универзални облици човекових мисли и идеја. (тзв. "трајан талог у психи"). Према Јунгу, најважнији ставови су: интроверзија и екстраверзија. Екстраверзија оријентише човека ка спољашњем, објективном свету, док интроверзија оријентише особу ка унутрашњем, субјективном свету.

4.**Хорнајева теорија личности.** У својим описима "неуротичне личности нашег времена" Карен Хорнај полази од "базичне анксиозности" која се корени на осећању беспомоћности детета: дете је несигурно у односу са родитељима (који су већи и јачи), беспомоћно у судару са њиховим ауторитетом што све заједно временом формира "неуротичарске потребе" као покушај прилагођавања и превазилажења основне тескобе (базичне анксиозности). Хорнајева наводи следеће неуротичарске потребе: 1. За наклоношћу и одобравањем, 2. За неким на кога ће се ослонити, 3. За свођење живота у оквире ужих граница, 4. За моћ, 5. За искоришћавањем других, 6. За угледом, 7. За дивљењем, 8. За личним успехом, 9. За самодовољношћу и независношћу, и 10. За савршенством и неповредивошћу. Ове потребе могу да се јаве код сваког и многе од њих су "пожељне". Само уколико оне загосподаре јединком, онда се називају "неуротичарским".

5.**Фромова теорија личности.** Ерих Фром је најдаље отишао у наглашавању друштвених чинилаца у развоју и динамици човековог понашања. Према његовом гледишту личност једне особе је уобличена његовим односима са целим друштвом, при чему важну улогу играју потребе човека за удруживањем, за статусом у друштву, за осећањем идентитета, за стваралаштвом човек се личним развојем осамостаљује, али често не зна шта ће са слободом ("осуђен је на слободу") па у "бегству од слободе" манифестује конформизам, ауторитарност, садомазохизам, чак и деструктивност. Према Фрому једино љубав ("умјеће љубави") је пуно осамостаљивање слободе тј. осмишљавање сопствене егзистенције. Неуроза је, према њему, некад и шанса за човека, јер је вид немирења са постојећом ситуацијом.

Саливенова теорија личности. Он је можда и више од Фрома наглашавао друштвена одређења личности, тачније интерперсоналне релације. Личност је за њега "релативно постојан образац међуљудских ситуација које обликују хумано живљење". Нема личности мимо њених односа са људима. Оно што чини личност специфичним јесте њено понашање међу људима (интерперсоналне теорије у психијатрији). Саливан је дао важан допринос психоанализи, јер је сматрао да се развој личности не завршава у раном детињству већ да се значајно обликује и у адолесценцији (развој иде у 6 фаза: стадиј одојчета, детињство, дечаштво, преадолесценција, рана адолесценција и касна адолесценција, постадолесценција).

Гешталт модел личности. Ова теорија базира на спознаји да "доживљај целине" (нпр. квадрат) не зависи од њених појединачних компоненти (линија)". Квалитет целине (гешталт-квалитет, квалитет форме) је у ствари нова синтеза. Човек има бројне потребе, које су заправо један гешталт - организујућа фигура је доминанатна потреба у датом

тренутку (позадина поља је целокупност околине и личности). Када је потреба задовољена, гешталт који је она организовала постаје комплетан и потреба више не врши утицај - организам је слободан за формирање нових гешталта. Када потребе нису препознате и изражене тада незадовољене потребе формирају некомплетне гешталте па се хармонија фигура - поље, тј. околина - организам значајно ремети резултује у психопатологију.

8.**Трансакционална теорија личности.** Према овој концепцији личност је структурална и функционална организација три Его стања: Одрасли (слично Фројдовом Егу процењује стварност, нека врста компјутера у нама), Родитељ (усвојени ставови наших родитеља по типу "негујућег родитеља" - онога који брине и штити, и "критичког родитеља" - онога који критикује, обезвређује) и Дете (које се такође састоји из два дела - "ослободјено дете", спонтано, несташно и "адаптирано дете", научено како треба да се понаша). У свакодневном животу се "играју" психолошке игре, јер по "теорији улоге" ми прихватамо неке социјалне улоге. Један од циљева међуљудске комуникације је размена стимулације ("strokes") која тако између особа ствара трансакцију. Психолошке "игре" се одвијају по унапред утврдјеном несвесном плану и садрже скривене (дупле) поруке.

9. **Бихејвиорална теорија личности.** Ове теорије се базирају на Павловљевим условним рефлексима и другим теоријама произашлим из основних теорија учења. Основна идеја је да се понашање учи током живота, тј. да се условљава. Позитивне последице једног понашања (бихејвиора) поткрепљују понашање које их је изазвало, а негативне последице једног понашања сузбијају то понашање. Другим речима награде фаворизују једно понашање, а казне га сузбијају (позитивно и негативно поткрепљивање).

10.**Олпортова теорија личности.** Особине имају, по Олпорту, мотивациони карактер. Оне не показују само начин, релативну доследност у понашању, него и подстичу личностна на одређену активност. Код човека постоји веома много мотива (не само урођених, инстинктивних - глади, жеђи, сексуалности). Могућно је да нешто што је човек чинио из биолошке потребе постане касније самостална покретачка снага, нпр. ловац лови из потребе за храном, али временом разлог његовог одласка у лов може постати сама жеља за ловом, а не тежња да дође до хране. Оно што је раније било средство да се задовољи одређени биолошки мотив, постало је аутономан, независтан мотив. Такав настанак мотива Олпорт назива функционална аутономија мотива.

11.**Его психолошке теорије личности.** Хартманова Его психолошка теорија личности сматра да Его има и друге функције поред оних које му је придавао Фројд (нарочито свесне функције). Циљеви Ега нису увек у вези са свесним циљевима. Его одбране нису увек патолошке, већ су и конструктивне и здраве, а посебну пажњу Его психологија посвећује прилагођавању Ега средини.

12.**Масловљева теорија личности.** Могу се поменути и друге значајне идеје у вези са теоријама развоја личности. Тако Маслов наводи појам самоактуализације као идеални циљ, као тежњу ка најпотпунијој реализацији сопствених могућности. Самореализована особа је она која је развила своје потенцијале до крајњих граница, која се одликује високом објективношћу. хуманошћу, креативношћу и способношћу да се радује живљењу.

Теорије агресивности – насиље

Ипак је батина из раја изашла.

Агресија и њене манифестације су изузетан проблем савремене цивилизације. Данас се сматра да је у САД главни здравствени проблем насиље, криминал и агресија. Имајући у виду да је агресивно понашање често у сукобу са моралним принципима потребно је посветити дужну пажњу и овој појави.

Још увек постоје извесна неслагања међу стручњацима око концепта агресивности. Термин агресивност се односи на непровоциране нападе или непријатељске радње. Понекад се прави забуна са понашањем усмереним ка неком циљу (енергично, активно понашање). Ово понашање треба разликовати од дифузно агресивног, непријатељског и деструктивног понашања. Забуна долази зато што је агресивност сложена појава. Она има две компоненте: активност и деструктивност. Активност, а не агресивност, је антином пасивности.

Активност је биолошка карактеристика сваког људског бића. Она се, понекад, сматра маскулином особином, а пасивност феминином, И мушкарац и жена треба да користе извесну дозу активности да би задовољили своје инстинктивне циљеве.

Деструктивност (деструктивна агресија) није инстинктивна. Она је повезана са фрустрацијом или је стечена и научена у одговарајућем културном миљеу.

Агресија, која у својој позадини има фрустрацију, мање је деструктивна за личност, ако може да се испразни у социјално прихватљивом понашању (абреаговању) или ако је адекватно сублимирана (сублимација је Его одбрамбени механизам којим се врши замена објекта). Ако је агресивност потиснута, обично се уочава индиректно пражњење, што може да створи пролонгирано осећање неугодности (дискомфор) или да доведе до психофизиолошких поремећаја.

Агресија би могла да се прецизно и свеобухватно дефинише као свака акција (физичка или вербална) предузета с намером да се неком нанесе штета или повреда било које врсте, без обзира да ли је намера до краја реализована. Постоје **вербална и физичка агресија** и обично се скалирају на три степена: 1. Вербална агресија према људима, 2. Физичка агресија према предметима, и 3. Физичка агресија према људима.

Агресија може да буде **манифестна и прикривена (латентна**). Ова друга се испољава често на различите начине (понекад је ћутање посебан вид агресије и представља веће отписивање особе према којој се испољава него да се вербализује тај агресивни набој).

Агресивно понашање има више мотива у својој позадини, али се нарочито наглашавају два: **импулзивно** (мотивисано емоционалним променама у организму) и **инструментално** (мотивисано тежњом за постизањем одређених спољашњих циљева тзв користољубље). У сличном тону су и различите теорије агресивности које покушавају да дају одговор на питање - шта покреће агресивно понашање у човеку ?

Теорије агресивности се могу систематизовати у 5 група: инстинктивистичке, фрустрационе, теорије социјалног учења, когнитивно-информатичке и биолошке теорије.

1. ИНСТИНКТИВИСТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ своде агресију на инстинкте. То су психоаналитичке, неоаналитичке и етолошке теорије.

Класична Фројдова психоаналитичка теорија своди агресију на танатос - нагон ка смрти, при чему се он шире тумачи као нагон ка деструкцији (повремено се трансформише).

У неоаналитичким теоријама посебно место заузима Фромова теорија **бенигне и малигне агресивности.** Бенигна агресивност је урођена, нормална одбрамбена реакција нужна за опстанак јединке и врсте. Малигна агресија је искључиво људска, није програмирана наслеђем, биолошки је штетна и за нападнутог и за нападача. Не изазива је спољашња опасност већ жеља за разарањем и уништавањем.

Од етолошких теорија посебно се истиче **теорија Конрада Лоренца** који заступа хидраулични модел - агресија је инстинкт (уградјена унутрашња ексцитација), који је везан за унутрашњу енергију. Та енергија тј. ексцитација се непрестано нагомилава у нервним центрима и када се довољно накупи долази до пражњења, без обзира да ли је присутан стимулус или не.

2. ФРУСТРАЦИОНЕ ТЕОРИЈЕ агресивности су у вези са бихејвиоралном С - Р (stimulus - реакција) шемом. Агресија је дакле понашање које се увек јавља као одговор на фрустрацијом изазвану ситуацију (а фрустрација је стање када је спречена нека акција ка циљу). Фрустрација често изазива одређено емоционално стање (бес пре свега) које онда инспирише агресију. По овој тези инспиратори су и агресивни знаци као што су оружје и бол.

У фрустрациону теорију (али и социјалне теорије) би могли да се укључе и случајеви фрустрираног детињства, одвајање од породице (сепарација) рано лишавање емоционалних и других потреба (нарочито од стране мајке!) што води у неприлагођено понашање са каснијом склоношћу агресивном и насилничком понашању.

3. ТЕОРИЈЕ СОЦИЈАЛНОГ УЧЕЊА. Према овим теоријама агресија је научено понашање које се испољава у неким специфичним ситуацијама. Овде се уочава феномен инструментализације: агресија је научена због тога што доводи до позитивног поткрепљења. Исто тако, агресивно понашање се може научити и кроз посматрање агресије других особа, (идентификација са делинквентном особом) нарочито ако је посматрана особа била награђена за агресивно понашање (поткрепљење). Психосоцијални приступ агресивности подразумева и да су родитељи испољавали агресивност, па је дете од њих учило такво понашање

4. КОГНИТИВНО - ИНФОРМАЦИОНЕ ТЕОРИЈЕ. Оне наглашавају важност доношења одлуке и следственог понашања као менталног, процеса у одредјеној социјалној ситуацији. Конкретно агресивно понашање ће се догодити као резултат когнитивне елаборације социјалних знакова, циљева и нарочито схема из меморије. Али, и после завршетка реакције врши се посматрање, анализа и корекција. Неке теорије овога типа укључују и емоционалне сценарије из меморије (дакле не само когнитивне), који доводе до агресивног понашања.

5. БИОЛОШКЕ ТЕОРИЈЕ. Према овим схватањима агресивност је резултат одређених биолошких промена (абнормалности) у организму као што су утицаји гена (већа учесталост XYY у затворској популацији, према неким истраживањима), утицаји хормона (тестостерона, већа учесталост агресивног понашања код мушкараца; додавање тестостерона повећава склоност ка агресији), или пак постојање специфичних центара за агресивност (анатомо-физиолошке теорије, нпр страхом изазвана агресија у вези је са

лезијом амигдалоидних зона, грабежна агресивност се везује за латерални хипоталамус, а провоцирана, иритирана агресија за вентромедијални хипоталамус).

Када се размишља о агресији и свим овим теоријама основно је да се не западне у замку научног редукционизма, него се целом проблему мора прићи на синтетизован начин, нарочито са етиолошког аспекта. У том смислу један интегративни приступ проблему агресије је вероватно најисправнији.

{...}

Позитивне морално-психолошке особине

Пер аспера, ад астра.
Кроз трње, ка звездама.

1. ***Толеранција*** је способност да уважавамо мишљење и ставове другог макар их ниједног тренутка не одобравали. Свако има право на своје мишљење и понашање ма како оно необично било (са идејом да се не прекораче разумне границе пристојности и патологије).

2. ***Поштовање потреба другог*** је корак даље у односу на толеранцију и подразумева уважавање посебних стања и расположења друге особе. Уколико неко нема потребу да нам нешто саопшти, не инсистирајмо на томе, зауставимо своју радозналост, поштујмо његову потребу да "нема потребу да нам то саопшти".

3. ***Правичност (праведност)*** јесте особина која се изражава у оцени у смислу постојања и залагања за социјалну, економску, моралну и другу једнакост. Смисао за праведност подразумева непопустљивост према емоционалним везама које могу да утичу на доношење мишљења и заузимање одређених ставова. У конфликтним ситуацијама, рационално треба изналазити све разлоге "за и против" и тек онда, без уплива емоција, заузети одговарајући став.

4. ***Истинољубивост*** је даље продубљавање правичности и она подразумева глорификовање истине, па макар она била и неугодна. Треба бити спреман, за љубав истине, храбро погледати у очи сопственим грешкама, а разумљиво и рационално процењивати похвале.

5 .***Доследност*** (упорност) принципијелност подразумева чврсто заступање сопствених ставова и остајање при њима, ако сматрамо да смо у праву, и поред евентуалног лошег исхода по нас. Опасност која овде постоји зове се тврдоглавост. То је остајање при свом мишљењу и поред увиђања да нисмо у праву, и она није врлина.

6. ***Издржљивост*** је напор воље (видети вољу као предуслов моралности) и способност мобилисања енергије у реализацији својих жеља и моралних животних циљева.

7. ***Уздржљивост, самосавлађивање*** се односи на способност контроле сопствених негативних импулса, на способност улагања напора ка потискивању агресије и других неприхватљивих порива.

8. ***Искреност*** подразумева склад, речи и дела, мисли и осећања, унутрашњих тежњи; отворено изношење сопствених мисли. Посебно треба подвући склад мисли, тј речи и осећања у комуникацији са болесником, јер свака емоционална неискреност брзо се открије кроз невербалну комуникацију.

9.***Самокритичност*** је став према самоме себи. То је способност критичког прихватања туђих ставова. Добро познавати своје мане (и врлине, наравно); сваког тренутка бити контролор и господар сопственог понашања и деловања, бити искрен према самом себи, извор је моралне снаге сваког човека. Човек треба да је спреман да сваког момента коригује своје понашање и схватање.

10. ***Хуманост,*** **(човекољубље, милосрђе)** "Човек је за човека највише биће" (Маркс). Homo homini sacer est – човек је човеку светиња (Спиноза). Хуманост подразумева човекољубље, развијање човечности и поверења међу људима. Вера у људе подразумева и однос према вредности живота у смислу посебног вредновања као таквог који даље укључује бригу о људима, пружању помоћи другог човека и нарочито спремност и сталну потребу да се доградњују своји људски квалитети.

11. ***Скромност.*** Каже се да у својим делима треба бити велик, а што скромнији у понашању и људскомом испољавању. Овде постоји опасност од склоности ка сензиционализму и рекламирању, што умањује углед здравственим радницима.

12. ***Поштење*** је особина која се односи на став према колегама, имовини, друштвеној својини, став у погледу беспрекорног вршења своје дужности.

13. ***Алтруизам*** подразумева несебичну спремност да се помогне другом човеку без размишљања и очекивања користи за себе или било какве друге накнаде или погодности. Постоје филозофи који сматрају да алтруизам не постоји, већ да је, у ствари, реч о прерушеном егоизму ("помажемо другима, јер је нама мило да у њиховим очима изгледамо велики и племенити?!").

14. ***Дружељубивост*** је особина кроз коју се хуманост најбоље исказује. Неговање другарства, пријатељства према своме колеги, значи успостављање искрених психолошких интимних веза, без обавезне реципрочности. Врло блиско стоји и ***верност.***

15. ***Колективност*** је сличних квалитета као и дружељубивост, али знатно шира, свеобухватнија. Човек је недељиви интегрални део средине у којој живи, колектива у коме ради. Чувајући сопствено поштење, част и углед и ауторитет - подиже и позитивне особине колектива. Осећање припадности једном колективу у здравству треба да се огледа кроз неговање тзв. "унутрашње моралне климе у установи".

16. ***Солидарност*** је слична, али конкретнија особина од колективности. Подразумева подржавање истих и сличних ставова својих којега и залагајње за њих, спремност да се солидарно боримо за ставове својих истомишљеника, по цену лошег исхода по нас саме и помагање слабијих по цену лишавања сопствених задовољстава.

17. ***Храброст*** подразумева спремност и способност савлађивања напора ради испуњења наших моралних циљева. Храброст укључује у себе одважност и смелост да се гледа напорима у очи и да се исти подносе рачунајући на евентуалне неугодности које из тога могу да проистекну.

18. ***Одговорност*** је спремност да се признају грешке и сносе одговарајуће санкције. Она укључује јединство колек тивне и личне одговорности, а основа јој је морално-хумана одговорност.

19. ***Дисциплинованост*** је спремност да се прихвате правила понашања у обављању посла и међуљудским односима. Овде је битно сазнање да дисциплина није наметнута прописима, већ да произилази из свесног, унутрашњег осећања неопходности уважавања дисциплине за нормално функционисање друштва.

20. ***Самоиницијативност*** је врлина која подразумева сналажљивост и спремност у решавању задатака; спремност да се буде лучоноша у идејама и пословима на радном целокупном свакодневном животу.

21. ***Радиност*** је глорификација рада, марљивости и максималног коришћења својих природних, интелектуалних и физичких способности за добро заједнице. То је схватање да је рад створио човека и да даље помаже његовом изграђивању (мења природу и друштво, проширује чула, ствара осећање специфичног задовољства после добро обављеног посла).

22. ***Достојанство*** је свеобухватна особина, која подразумева уважавање себе и сопствених људских квалитета и вредности. Бити човек у најтежим тренуцима, сачувати свој понос и часност, значи имати достојанства и вере у себе ***(часност.)*** Опасност која овде постоји зове се препотентност и представљаману.

23. ***Узвишеност*** је одређен став понашања и уважавања сопствене личности са аспекта процене својих реалних људских. квалитета. Узвишене особине изазивају према себи поштовање. Узвишено је, у суштини, једноставно и велико.

24. ***Љубазност*** је способност да се у међуљудском контакту испољава љубав према сваком човеку и да се та комуникација остварује са много пријатних речи (еуфемизам) и такта ("разум у служби срца") Готово идентичан појам је и ***учтивост***

25. ***Племенитост*** **(великодушност)** укључује у себе дохродушност као психолошку црту личности и темперамента и способности емоционалног саучествовања у индивидуалним животним испољавањима и судбинама других људи.

26. ***Самопожртвовање*** је способност да се по цену крајњих телесних и психичких напора своје способности ставе у службу општих циљева. Не мислећи на радно време и опасност по сопствено здравље и живот, здравствени радници су увек били светли примери самопжртвовања.

27. ***Смерност*** се односи на комбинацију трпељивости, скромности, чедности, са примесама стида као позитивне моралне категорије (стид може да буде и знак несигурности и анксиозности, што није добро).

28. ***Дарежљивост*** је средина у односу на расипништво и тврдичлук (видети Аристотелов појам златне средине) и подразумева, између осталог, и старогрчки принцип "филотимо" – дати себе другоме! (у психолошко-људском смислу, наравно).

29. ***Трпељивост*** означава снагу подношења свакодневних проблема са идејом - окрените се понекад иза себе, не гледајте увек испред себе. Спознаја о људској патњи и тежини живљења чини нас способним да издржимо тј. отрпимо много тога.

30. ***Психолошко-морална зрелост*** **(хришћански појам "моралне целомудрености", односно "моралне чистоте")** Поред физичке, полне, интелектуалне, емоционалне и социјалне зрелости постоји и психолошко-морална зрелост, као најкомплекснија. Зрелост се постиже када једна личност без туђе помоћи савлађује своје унутрашње конфликте, када успешно, уз све моралне обзире, остварује своје животне циљеве и када успоставља складне односе у својој животној средини. Она користи све своје потенцијале за реализацију најузвишенијих духовних тежњи у складу са стварним социјалним вредностима.

Негативне морално-психолошке особине

1.***Сујетност*** је особина при којој човек стално тражи признање, хвалу и величање. Она извире из сопствене несигурности и одсуства спознаје о сопственим вредностима и успесима (уграђена је у тзв. "обични нарцизам").

2. ***Охолост (уображеност)*** јесте особина коју карактерише убеђење о сопственој уображености, нестварној величини. Таква личност је испољена фиктивним признањима других и с игнорисањем се односи према мишљењу других о себи (саставни је део обољења које се означава као "патолошки нарцизам").

3.***Надувеност*** је негативна особина која у себи садржи све карактеристике охолости, уз потенцирање грубог и презривог односа према околини.

4. ***Егоизам*** је особина која подразумева борбу по сваку цену за властито добро. Егоиста је човек који повећава сопствену пријатност не обраћајући пажњу да то можда некоме доноси и непријатност. Суштина егоизма је недостатак обзира за друге, непримећивање туђих потреба, као и нерачунање с њима, макар се уочавале. Егоизам је често израз и недостатка друштвених инстиката.

5. ***Завист*** је постојање негативних емоција према особи која постиже неки успех. То је неспособност прихватања среће другог. Обично је везана за компарацију са самим собом и сопственим хтењима. Најчешће је усмерена ка лицима која су у идентичном животном миљеу и обично значи одсуство смисла за колективност.

6. ***Злоба*** је корак даље у негативном смислу у односу на завист. Не само да не прихватамо остварења нама блиске особе, него истој особи желимо зло, желимо да је повредимо ("хтење туђег зла").

7. ***Пакост*** је сличних обележја као завист и злоба, али у себи садржи трајност (дужевременост) уз карактеристично уживање када се другом деси нека несрећа (иста се и прижељкује).

8. ***Љубомора*** је сложена емоција у којој има више љубави према самом себи (самољубља) него према партнеру (повређено самољубље је енергија љубоморе, а не љубав према другој особи). Љубомора може да буде и део љубавне игре, може да буде и знак озбиљне душевне болести (апсурдна, суманута, патолошка љубомора), али као морална мана је одраз сопствене инфериорности и нереализованости.

9. ***Лакомост (похлепа)*** подразумева одсуство инхибиторних (кочећих) механизама у изазовним ситуацијама, нарочито када је у питању потреба да се умери у неким задовољствима (материјалним, социјалним, хедонистичким).

10.***Мрзовоља, гнев, агресија, бес*** је заправо једна језичка (и суштинска) каскада која је више психијатријска него етичка персонална карактеристика (али задире и у моралност). Ради се о немогућности контроле унутрашњих импулса, о лошем самосавлађивању у фрустрационим ситуацијама што значајно ремети хармоничне интерперсоналне односе. Ако се тзв. лоше расположење (мрзовоља, гнев) препознају у себи пожељно је испразнити га на социјално прихватљив начин.

11. ***Мржња*** је описана раније (видети поглавље - емоције), а на овом месту само подвлачимо две карактеристике: психолошку блискост објекта који се мрзи ("проклетство малих разлика") и нереализовану личност онога који мрзи (осећање инфериорности).

12. ***Дволичност (лицемерство)*** није једноставна неискреност (у ком случају се из неке користи напросто не говори истина) - него је обогаћена и другим негативним

морално - психолошким особинама: завишћу, злобом, пакошћу. Идеја неистине овде носи у себи и навођење другог на штету (са одређеним задвољством за себе).

13.***Малодушност*** је одсуство енергије, воље и често у преломним тренуцима. Предаја без борбе није здрав механизам, нарочито у борби са јаким непријатељем (нпр. тешка неизлечива болест). Малодушне особе су заборавиле на ону латинску мудрост - dum spiro, spero - док дишем, надам се.

14. ***Похота*** подразумева неумереност у жељама са идејом - никад не могу да се заситим угодности. Она би могла да се идентификује и са хришћанским смртним грехом означеним као неумереност у јелу и пићу. Наравно похота је ширег обима и указује на неспособност владања собом односно самосавлађивање.

15. ***Циничност*** је особина која долази до изражаја у односу на друга лица. Цинизам дефинише жеља и потреба да се други исмеје, понизи, да се достигнућа другог минимизирају што укзује да таква особа није развила благородност, толеранцију и љубав према другом људском бићу.

16. ***Осветољубивост.*** Потреба да се осветимо некоме за неправду и зло које нам је нането често произилази из неспособности праштања. Сматра се негативном карактеристиком (некада је била пранорма - крвна освета) јер потиче из ниских побуда, из делова личности који су препуни агресије и несавладаног, беобрађеног беса.

17. ***Улизиштво (полтронство)*** се односи на комуникацију са ауторитетом, тј. лицима са ауторитетом (ауторитетом руководиоца, али и ауторитетом новца, славе, итд) Доминира жеља да се додвори ауторитетима и да буде у њиховој милости како би из тога извукао неку корист.

18.***Подлост*** подразумева жељу да се прикривено и за жртву неочекивано, начини штета некој особи. Неретко се претходно троши доста времена у смишљању подлих идеја и радњи.

19.***Каријеризам*** је понашање које је максимално утилитарно одређено (видети утилитаризам као филозофски правац) подређено реализацији сопственог социјалног успеха по сваку цену ("газећи преко лешева других").

20. ***Користољубље*** подразумева глорификацију користи као искључивог мотива људске активности. Близу је егоизма и каријеризма. Особа коју одлику користољубље практично се не упушта у активности које не доносе одређену добит. Дарежљивост им је очигледно непознато понашање.

21. ***Паразитизам*** је специфично стање пасивности при чему се очекује од других особа да уложи напор у савлађивању тешкоћа, а особа са паразитским склоностима само ће уживати плодове туђег рада. Паразитизам имплицира лењост као своју битну одредницу.

22. ***Тврдоглавост*** је упорно остајање код својих ставова и поред увида да је то погрешно и да не доноси никакву корист.

23.***Вероломство (издајство).*** Ова негативно психолошко морална особина је супротна идеји глорификације истине, праведности, доследности. Каже се - на муци се познају јунаци. Напустити своја опредељења значи издати своје Ја, а нарочито је негативно ако се изда нека друга особа ради сосптвене користи.

24.***Таштина*** је потреба да се увек буде у праву са консекутивном похвалом и признањима. Повезује се са нарцизмом при чему неки аутори сматрају да нарцизам и није негативна карактеристика јер је "природна потреба човека да буде у праву, да му се људи

диве и да га хвале". Но, таштина је корак даље у односу на ту идеју и подразумева одсуство равнотеже са самим собом, одсуство увида у своје персоналне особине...

25. ***Тврдичлук (сребролубље)*** спада у седам смртних хришћанских грехова. Подразумева одсуство спремности за жртвовање, глорификацију материјалних добара, неспремност да се за неко опште добро нешто или неко дарује.

12. Ерих Фром

ОБЈЕКТИ ЉУБАВИ

Љубав није првенствено однос према одређеној особи; она је *став, оријентација карактера* која одређује однос човека према свету као целини, а не према једном „објекту" љубави. Ако човек воли само једну особу, а равнодушан је према остатку својих ближњих, то није љубав, већ симбиотичка везаност или увећани еготизам. Ипак, већина људи верује да се љубав успоставља посредством објекта, а не посредством способности. У ствари, они чак верују да је доказ јачине њихове љубави то што осим „вољене" особе не воле никог другог. То је иста она грешка коју смо већ поменули. Не увиђајући да је љубав делатност, моћ душе, човек верује да само треба наћи прави објекат и све иде само од себе. Тај се став може упоредити са ставом човека који жели да слика, али који, уместо да учи да црта, тврди да управо трага за правим објектом, а кад га нађе, дивно ће сликати. Ако истински волим једног човека, онда волим и све људе, волим свет, волим живот. Ако неком могу рећи „волим те", морам бити способан, да кажем „у теби волим свакога, кроз тебе волим свет, у теби волим и себе".

Из тврдње да је љубав оријентација која се односи на све, а не на једну особу, не следи, међутим, схватање да нема разлике између различитих типова љубави што зависи од врсте објекта који се воли.

а) Братска љубав

Најтемељнији облик љубави који лежи у основи свих врста љубави је *братска љубав.* Под тим подразумевам осећај одговорности, бриге, поштовања, познавања сваког другог људског бића, жељу да се унапреди његов живот. О овој врсти љубави говори Библија када каже: „Љуби ближњег свога као самог себе." Братска љубав је љубав према свим људским бићима; њу карактерише управо одсуство искључивости. Ако сам развио способност за љубав, онда не могу а да не волим своју браћу. Братска љубав садржи доживљај јединства са свим људима, људску солидарност, људско измирење. Братска љубав се заснива на доживљају да смо сви једно. Разлике у талентима, интелигенцији, знању, су занемарљиве у поређењу са људском суштином која је заједничка свим људима. Да бисмо искусили овај

идентитет, нужно је да од периферије продремо до сржи. Ако на другој особи видим само површину, примећујем углавном разлике, оно што нас раздваја. Ако продрем до сржи, уочавам наш идентитет, наше братство. Та повезаност из средишта у средиште — уместо од периферије ка периферији — је „средишња повезаност". Или, као што је Симон Вајл (Simone Weil) предивно изразила: „Исте речи (нпр. муж каже жени ‚волим те') могу бити отрцане или необичне зависно од начма на који су изговорене. А овај начин зависи од дубине оног предела људског бића из кога оне истичу, а да воља притом нема никаквог утицаја. И посредством чудесне сагласности оне доспевају до истог предела у ономе ко их чује. Тако слушалац може да распозна, ако уопште има моћ распознавања, у чему је вредност речи."[1]

Братска љубав је љубав између једнаких, али, заправо, чак и као једнаки, ми нисмо увек „једнаки"; у толико у колико смо људи, свима нам је потребна помоћ, данас мени, сутра теби. Али, ова потреба за помоћи не значи да је један беспомоћан, а други моћан. Беспомоћност је пролазно стање, а способност да се стоји на сопственим ногама је стална и заједничка.

Па ипак, љубав према беспомоћном, љубав према сиромашнима и непознатима почетак је братске љубави. Нема никакве величине у томе што се воле сопствена крв и месо. Животиње воле своју младунчад и брину се о њима. Ко је беспомоћан воли свог господара, јер му од њега зависи живот; дете воли своје родитеље, јер су му потребни. Само волећи оне који не служе некој сврси почињемо да развијамо љубав. Значајно је да је у Старом завету, средишњи објекат човекове љубави, сиромах, непознати, удовица и сироче, а коначно и народни непријатељ, Египћанин и Едомит. Гајећи саосећање према беспомоћном, у човеку се зачиње љубав према свом брату; а у љубави према себи, он такође воли онога коме је потребна помоћ, воли крхко, несигурно људско биће. Саосећање подразумева елемент сазнања и идентификације. „Вама је познато срце непознатог", каже Стари завет, „јер ви сте били странци у египатској земљи... зато волите непознатог!"[2]

б) Мајчинска љубав

Природом мајчинске љубави смо се већ бавили у претходном поглављу у коме је разматрана разлика између мајчинске и очинске љубави. Мајчинска љубав је, као што сам рекао, безусловна афирмација дететовог живота и његових потреба. Али, овде се ипак мора додати нешто важно. Афирмација дететовог живота има два вида: један је брига и одговорност који су апсолутно потребни за одржање његовог живота и раста. Други вид иде даље од пуког одржања. То је став који детету улива љубав према животу, који у њему ствара осећање: лепо је живети, добро је бити мали дечак или девојчица, добро је постојати на овој земљи. Ова два вида мајчинске љубави врло језгровито описује библијска прича о стварању. Бог створи свет и човека. Ово одговара бризи за пуку егзистенцију и њено потврђивање (афирмација). Али, Бог иде даље од овог минимума потреба. Сваког дана, пошто су природа — и човек — створени, Бог каже: „То је добро". Мајчинска љубав, код овог другог корака, чини да дете осећа: добро је бити рођен; она детету улива *љубав према животу,* а не само жељу да остане живо. Један други библијски симбол може да се узме као израз исте идеје. Обећана земља (земља је увек симбол мајчинства) описује се као „препуна млека и меда". Млеко је симбол првог вида љубави, бриге и афирмације. Мед симболизује сласт живота, љубав према њему и радост што смо живи. Већина мајки је способна да даје

„млеко", али само мали број и „мед". Да би била способна за давање меда, мајка не срме бити само „добра мајка", већ и срећна особа, а овај циљ многи не постижу. Није потребно ни говорити колико то утиче на дете. Љубав мајке према животу исто је тако прелазна као и њена тескоба. Оба става имају велики утицај на читаву личност детета.

Насупрот братској и еротској љубави које су љубав међу једнакима, однос мајке и детета је, по самој својој природи, однос неједнакости у коме је једном потребна свака помоћ, а други је даје. Баш због овог алтруистичког, несебичног карактера, мајчинска љубав је сматрана највишим обликом љубави и најсветијом од свих емоционалних веза. Међутим, изгледа да мајчинска љубав до пуног израза не долази у љубави према одојчету, већ у љубави према детету које одраста. У ствари, огромна већина мајки дете воли док је мало и потпуно о њима зависно. Већина жена жели децу, срећне су због новорођенчета и приљежне у његовом неговању, упркос чињеници да ништа не „добијају" за узврат од детета, осим осмеха или израза задовољства на његовом лицу. Чини се да је такав став љубави делимично укорењен у инстинктивном устројству које се може наћи како код животиња, тако и код људске женке. Али, каква год била улога овог инстинктивног фактора, постоје и специфично људски психолошки фактори који одређују ову врсту мајчинске љубави. Један од њих се може наћи у нарцисоидном елементу мајчинске љубви. Све док дете осећа као део себе, њена љубав и занесеност могу бити задовољење њеног нарцизма. Друга мотивација се може наћи у жељи мајке за влашћу или поседовањем. За жену посесивну и склону доминацији дете је природни објекат задовољења, пошто је беспомоћно и потпуно подређено њеној вољи.

Мада честе, ове мотивације су вероватно мање важне и мање универзалне од оне коју бисмо могли назвати потреба за трансценденцијом. Ова потреба за трансценденцијом је једна од најосновмјих човекових потреба која је укорењена у његовој самосвести, у чињеници да он није задовољан улогом створења, да себе не може да прихвати као играчку судбине. Он има потребу да се осећа као стваралац који трансцендира пасивну улогу створеног бића. Има много начина да се то задовољство стварања постигне; најприроднији, а такође и најлакши начин је брига и љубав мајке према свом породу. У детету, она себе трансцендира, љубав према њему њеном животу даје значење и смисао. (Баш у немогућности мушкарца да ову потребу за трансценденцијом задовољи рађањем деце, лежи његов нагон да себе трансцендира стварањем вештачких предмета и идеја.)

Али, дете мора да расте. Оно мора да се одвоји од мајчине утробе, од мајчиних груди; коначно мора да постане потпуно самостално људско биће. Права суштина мајчинске љубави је да се брине за развој детета, а то подразумева и жељу да се дете одвоји од ње. У еротској љубави два човека која су била раздвојена, постају једно. У мајчинској љубави се два човека који су били једно, раздвајају. Мајка мора не само да толерише, већ и да жели и подржи одвајање детета. Тек у овој фази мајчинска љубав постаје тако тежак задатак који захтева несебичност, способност да се дâ све, не тражећи ништа за узврат, сем среће вољеног детета. Управо у овој фази многе мајке падају на испиту мајчинске љубави. Нарцисоидна, посесивна, жена склона доминацији може бити успешна у „мајчинској љубави" док је дете мало. Само жена која уме да воли, жена која је срећнија када даје, него кад прима, која чврсто стоји на сопственим ногама, може истински волети дете када се оно налази у процесу одвајања.

Мајчинска љубав према детету које одраста, љубав која не тражи ништа за себе, можда је најтеже остварив облик љубави, а веома лако завара због лакоће с којом мајка може да

воли своје мало дете. Али, баш због ове тешкоће, жена као мајка може истински да воли само ако уопште може *волети:* ако је способна да воли свог мужа, непознате, сва људска бића. Жена која није способна да воли на овај начин може да буде одана мајка док је дете мало, али не и права мајка ако није спремна да поднесе одвајање и да воли чак и након одвајања.

ц) Еротска љубав

Братска љубав је љубав међу једнакима, мајчинска љубав је љубав према беспомоћном. Иако се међусобно разликују, заједничко им је то што, по самој својој природи, нису ограничене на једну особу. Ако волим свог брата, волим сву своју браћу; волим ли своје дете, волим сву своју децу; и више од тога, волим сву децу, све којима је потребна моја помоћ. *Еротска љубав* је другачија од ових облика љубави; она је жудња за потпуним стапањем, за сједињавањем са другом особом. По својој природи она је искључива, а не универзална; од свих љубави које постоје она је можда најварљивији облик.

Пре свега, она се често брка са експлозивним доживљајем „заљубљивања", изненадним рушењем баријера које су до тог тренутка постојале између два странца. Али, као што је раније истакнуто, ово је искуство изненадне присности по својој природи краткотрајно. Пошто су странци постали блиске особе, нема више баријера које треба срушити, па, према томе, ни изненадно постигнуте блискости. Вољена је особа постала исто тако позната као и сопствена. Или, можда би боље било рећи, исто тако мало позната. Када бисмо дубље познавали другу особу, када бисмо могли искусити бесконачност њене личности — друга нам особа никад не би била тако блиска — и чудо рушење баријера би могло да се дешава сваки дан изнова. Али, већина људи брзо истражи и исцрпе, како своју сопствену, тако и друге личности. За њих се присност успоставља првенствено кроз сексуални додир. Пошто одвојеност друге особе доживљавају као физичку одвојеност, физичко сједињење значи превазилажење одвојености.

Осим тога, постоје и други фактори који су многим људима знак да је одвојеност превазиђена. Говорити о личном животу, о сопственим надама и бригама, показати своје безазлене или детињасте особине, успоставити заједнички интерес у односу према свету, све се то сматра превазилажењем одвојености. Присношћу се сматра чак и показивање сопствене љутине, мржње, потпуног недостатка уздржавања, чиме може да се објасни изопачена привлачност коју многи брачни парови осећају једно према другом, који су, изгледа, присни само када су у кревету или када једно на другом особом, новим странцем. Поново странца претварамо у „блиску особу", опет је доживљај заљубљивање. Последица тога је да човек тражи љубав са другом особом, новим странцем. Поново странца претварамо у „блиску особу", опет је доживљај заљубљивања очаравајући и снажан, и опет полако слаби, а завршава се жељом за новим освајањем, новом љубављу — увек уз илузију да ће нова љубав бити другачија од претходних. Те илузије, у великој мери, подстиче варљиви карактер сексуалне жеље.

Сексуална жеља тежи ка стапању — она нипошто није само физичка глад, ослобођење од болне напетости. Али, колико и љубав, сексуалну жељу може да подстакне тескоба самоће, жеља да се осваја или да се буде освојен, таштина, жеља да се повреди или чак уништи. Изгледа да сексуална жеља мора да се спои или да буде подстакнута било којом јаком емоцијом, а љубав је само једна од њих. Због тога што већина људи сексуалну жељу

повезује са идејом љубави, они лако изведу погрешан закључак да се узајамно воле онда кад се физички желе. Љубав може да изазове жељу за сексуалним сједињавањем; у том случају физичком односу недостаје пожуда, жеља да се осваја или да се буде освојен, већ је он натопљен нежношћу. Ако жеља за физичким сједињавањем није подстакнута љубављу, ако еротска љубав није истовремено и братска љубав, она не води сједињавању, сем у оргијастичком, пролазном смислу. Сексуална привлачност ствара, за тренутак, илузију јединства, па ипак, без љубави то „сједињавање" оставља странце исто толико удаљеним колико су и пре били — понекад се једно другог стиде или се чак мрзе, јер кад привид ишчезне, они своје отуђење осете још нападније него пре. Нежност нипошто није, као што је Фројд веровао, сублимација сексуалног инстинкта; она је директан резултат братске љубави и постоји како у физичким, тако и у нефизичким облицима љубави.

У еротској љубави постоји искључивост која недостаје братској и мајчинској љубави. Овај искључиви карактер еротске љубави захтева даљу расправу. Искључивост еротске љубави се често погрешно тумачу као посесивна веза. Често можемо срести двоје људи који „се воле", а не осећају љубав ни према ком другом. Њихова је љубав, у ствари, еготизам удвоје *(a deux).* Они се поистовећују решавајући проблем одвојености тако што појединца удвостручују. Они имају осећај да су превазишли самоћу, а ипак, пошто су одвојени од остатка човечанства, они остају одвојени једно од другог и отуђени од себе; њихов доживљај јединства је привид. Еротска љубав је искључива, али она у другој особи воли цело човечанство, све што је живо. Она је искључива једино у том смислу што потпуно и снажно могу да се сјединим само с једном особом. Еротска љубав искључује љубав према другима само у смислу еротског стапања — у смислу потпуног учествовања у свим видовима живота — а не у смислу дубоке братске љубави.

Еротска љубав, уколико је љубав, претпоставља једно: да потиче из суштине мог бића и да и другу особу доживљавам кроз суштину његовог или њеног бића. У суштини, сва људска бића су једнака. Сви смо ми део Једног; ми смо Једно. Ако је то тако, не би требало да буде важно кога волимо. Љубав по својој суштини треба да буде чин воље, одлуке да свој живот потпуно посветим животу једне друге особе. И заиста, ово начелно утемељује идеју о нераскидивости брака као и многе форме традиционалног брака у коме се партнери никада узајамно не бирају, већ су једно за друго изабрани — а ипак се од њих очекује да се воле. У савременој западној култури ова идеја се сматра потпуно погрешном. Љубав би требало да буде резултат спонтане емоционалне реакције, осећања које нас згрaби изненада и коме не можемо да се одупремо. У том светлу се код појединаца о којима је реч виде само посебности — а не чињеница да су сви мушкарци део Адама, а све жене део Еве. Превиђа се важан фактор еротске љубави, *воља.* Волети некога није само јако осећање — то је одлука, суд обећање. Кад би љубав била само осећање, обећање да ћемо једно друго заувек волети, не би имало смисла. Осећање настаје, а може и да нестане. Како могу да проценим да ће вечно трајати, ако мој чин не укључује суд и одлуку?

Имајући све то у виду, неко може да закључи да је љубав искључиво чин воље и обавезе и да је стога у суштини безначајно о каквим се особама ради. Било да је брак уговорио неко други, или је исход индивидуалног избора, једном кад је закључен, чин воље ће осигурати одржање љубави. Изгледа да ово гледиште превиђа парадоксални каркатер људске природе и еротске љубави. Ми смо сви Једно, а ипак, свако од нас је јединствено, непоновљиво биће. У нашим односима понавља се исти парадокс. Уколико смо сви једно, свакога можемо волети на исти начин, у смислу братске љубави. Али, у толико и у колико

смо различити, еротска љубав захтева извесне специфичне, веома индивидуалне елементе који постоје између неких, али не и свих људи.

Зато су оба гледишта, оно о еротској љубави као потпуно индивидуалној привлачности, нечем јединственом у односу две специфичне особе, као и друго гледиште по коме еротска љубав није ништа друго до чин воље, тачна — или, прикладније речено, тачно није ни једно ни друго. Стога је идеја о вези која лако може да се раскине ако је неуспешна, исто тако погрешна као и идеја да се веза не сме прекинути ни у ком случају.

д) Љубав према себи[3]

Мада никакав приговор не изазива то што се појам љубави примењује на различите објекте, широко је распрострањено мишљење да је љубав према другима врлина, а љубав према себи грех. Претпоставља се да у оној мери у којој волим себе, не волим друге, да је љубав према себи исто што и себичност. Ово гледиште нас враћа далеко у прошлост западног мишљења. Калвин о љубави према себи говори као о „покварености".[4] Фројд о љубави према себи говори језиком психијатрије, па ипак, његов вредносни суд је исти као и Калвинов. За њега је љубав према себи исто што и нарцисизам, окретање либида ка самом себи. Нарцисизам је најранији степен људског развоја а особа која се у каснијем животу вратила на нарцисоидни степен неспособна је за љубав; у екстремном случају, она је луда. Фројд је претпоставио да је љубав испољавање либида и да је либидо, окренут према другима — љубав; или према себи — нарцисизам. Тако се љубав и љубав према себи узајамно искључују у смислу да што је више једне, то је мање друге. Ако је љубав према себи рђава, онда је несебичност врлина.

Поставља се питање: да ли психолошко посматрање подржава тезу о темељној противуречности између љубави према себи и љубави према другима? Да ли је љубав према себи исто што и себичност или су оне супротности? Штавише, да ли је себичност модерног човека заиста *брига за себе* као појединца са свим његовим интелектуалним, емоционалним и чулним могућностима? Зар „он" није постао привесак своје друштвено-економске улоге? *Да ли је његова себичност исто што и љубав према себи или је изазива баш њено одсуство?*

Пре него што почнемо расправу о психолошком виду себичности и љубави према себи, треба указати на логичку грешку у схватању да се љубав према другима и љубав према себи узајамно искључују. Ако је волети свог ближњег, као људско биће, врлина, мора такође бити врлина, а не порок, да волим себе јер сам и сам људско биће. Не постоји појам човека у који нисам укључен и ја сам. Учење које заговара такво искључивање доказује да је у себи противуречно. Идеја изражена у Библији „Љуби ближњег свога као самог себе" подразумева да се поштовање сопственог интегритета и јединствености, љубав према себи и разумевање сопственог појединства, не може одвојити од разумевања другог појединца, поштовања и љубави према њему. Љубав према сопственом појединству је неодвојиво повезана са љубављу према сваком другом бићу.

Сада смо стигли до основних психолошких премиса на којима почивају закључци нашег доказа. Уопште узевши, то су следеће премисе: „објект" наших осећања и ставова нису само други, већ и ми сами; ставови према другима и према себи, далеко од тога да су контрадикторни, у основи су *конјунктивни,* У односу на проблем о коме је реч, то значи: љубав према другима и љубав према себи нису алтернативне. Напротив, став љубави према

себи наћи ће се код свих који су способни да воле друге. *С обзиром на везу између „објекта" и сопственог појединства, љубав је, у принципу, недељива.* Права љубав је израз продуктивности и подразумева бригу, поштовање, одговорност и знање. Она није „афекат" у смислу да смо од неког афицирани, већ делатна тежња да вољена особа расте и буде срећна, тежња која је укорењена у сопственој способности за љубав.

Волети некога, то је актуализација и концентрација љубавне моћи. Темељна афирмација коју садржи љубав усмерена је на вољену особу као отеловљење суштински људских квалитета. Љубав према једној особи подразумева љубав према човеку као таквом. Врста „поделе рада", како је то назвао Вилијам Џемс (William James), према којој неко воли своју породицу, а безосећајан је према „странцу", знак је темељне неспособности да се воли. Љубав према човеку није, како се често претпоставља, апстракција која долази након љубави према одређеној особи, већ је њена претпоставка, мада се генетски стиче кроз љубав према одређеним појединцима.

Из овога следи да моје сопствено појединство мора да буде објекат моје љубави исто толико колико и друга особа. *Афирмација сопственог живота, среће, раста, слободе, укорењена је у сопственој способности за љубав,* тј. у бризи, поштовању, одговорности и знању. Ако је појединац способан да воли продуктивно, он воли и себе; ако може да воли *само* друге, не може да воли уопште.

Ако прихватимо да су љубав према себи и према другима у принципу повезане, како да објаснимо себичност која очигледно искључује сваку истинску бригу за друге? *Себична* особа је заинтересована само за себе, жели све за себе, никакво задовољство не осећа у давању, већ само у примању. Спољашњи свет гледа само из угла могућности да из њега нешто извуче; њој недостаје интерес за потребе других и поштовање њиховог достојанства и интегритета. Она не може да види ништа сем себе; сваку особу и сваку ствар процењује на основу тога колико јој користе; она је суштински неспособна да воли. Зар то не доказује да су брига за друге и брига за себе неизбежна алтернатива? Било би тако када би себичност и љубав према себи били исто. Али, управо је таква претпоставка грешка која, у бављењу нашим проблемом, води многим погрешним закључцима. *Себичност и љубав према себи, далеко од тога да су идентичне, у ствари су супротности.* Себична особа не воли себе превише, већ премало; у ствари, она себе мрзи. Овај недостатак наклоности и бриге за себе који је само израз њене непродуктивности, оставља је празну и фрустрирану. Она је нужно несрећна и тескобно заокупљена тиме како да од живота угграби задовољства у чијем постизању сама себе спречава. Чини се да се она превише брине о себи, а у ствари, она само безуспешно покушава да прикрије и компензује свој неуспех у вођењу бриге о свом стварном појединству. Фројд држи да је себична особа нарцисоидна, као да је своју љубав повукла од других и усменла је на сопствену особу. *Истина је да су себичне особе неспособне да воле друге, али оне нису способне да воле ни себе.*

Себичност ћемо лакше разумети ако је упоредимо са страсном бригом за друге коју нпр. налазимо код сувише брижне мајке. Мада свесно верује да је изузетно наклоњена свом детету, она, у ствари, гаји дубоко потиснуто непријатељство према објекту своје бриге. Она је сувише брижна не зато што своје дете воли сувише, већ зато што мора да компензује свој недостатак способности да га уопште воли.

Ова теорија о природи себичности рођена је из психоаналитичког искуства са неуротичном „несебичношћу", симптомом неурозе који је посматран на не малом броју људи које обично не мучи баш тај симптом, већ други који је с њим у вези, као нпр.

депресија, умор, неспособност за рад, неуспех у љубавним везама итд. Није у питању само то што се несебичност не осећа као „симптом"; она је често искупљујућа карактерна црта којом се такви људи поносе. „Несебична" особа „не жели ништа за себе"; она „живи само за друге", поноси се тиме што себе не сматра важном. Збуњена је што је, упркос својој несебичности, несрећна и што су њени односи са најближима незадовољавајући. Аналитички рад показује да њена несебичност није нешто одвојено од других симптома, већ је један од њих, у ствари, најважнији; да је парализована у својој способности да воли или да у било чему ужива, да је прожета непријатељством према животу и да се иза фасаде несебичности скрива суптилна, али ништа мање снажна, егоцентричност. Ова се особа може излечити само ако се њена несебичност протумачи као симптом међу осталим симптомима, како би се могао исправити њен недостатак продуктивности у коме се корене како њена несебичност, тако и њене друге невоље.

Природа несебичности постаје нарочито јасна преко свог дејства на друге, у нашој култури најчешће преко дејства што га „несебична" мајка има на своју децу. Она верује да ће путем њене несебичности њена деца искусити шта значи бити вољен и за узврат научити шта значи волети. Резултат њене несебичности, међутим, уопште не одговара њеним очекивањима. Деца не показују срећу особа које су уверене да су вољене; она су забринута, пренапрегнута, у страху од мајчиног неодобравања и у бризи да не живе према њеним очекивањима. Она су, обично, заражена мајчиним скривеним непријатељством према животу које више осећају, него што га јасно препознају, а најзад и сама бивају њиме преплављена. Све у свему, утицај „несебичне" не разликује се много од „утицаја" себичне мајке; у ствари, често је и горе, јер мајчина несебичност спречава децу да је критикују. Њихова је обавеза да је не разочарају: под маском врлине њих уче да презиру живот. Ако неко има прилику да проучи утицај мајке која себе истински воли, може видети да, у стицању искуства шта је љубав, радост и срећа за дете није ништа поучније од мајке која воли и себе.

Те се идеје о љубави према себи најбоље могу сажети цитатом Мајстера Екхарта (Meister Eckhart): „Ако волиш себе, волиш и друге као себе. Све док другу особу волиш мање него себе, нећеш успети да стварно волиш себе, али ако волиш све једнако, укључујући и себе, волећеш их као једну особу, а та особа је и бог и човек. Тако је велики и праведан онај ко, волећи себе, једнако воли и друге."[5]

е) Љубав према богу

Утврдили смо да је основа наше потребе за љубављу доживљај одвојености и потреба која из њега произлази да се превазиђе тескоба одвојености путем доживљаја сједињења. Религијски облик љубави, оно што се назива љубав према богу, психолошки говорећи, није другачије. Она проистиче из потребе да се превазиђе одвојеност и постигне јединство. У ствари, љубав према богу има исто толико различитих квалитета и видова колико и љубав према човеку — а у приличној мери наилазимо и на исте разлике.

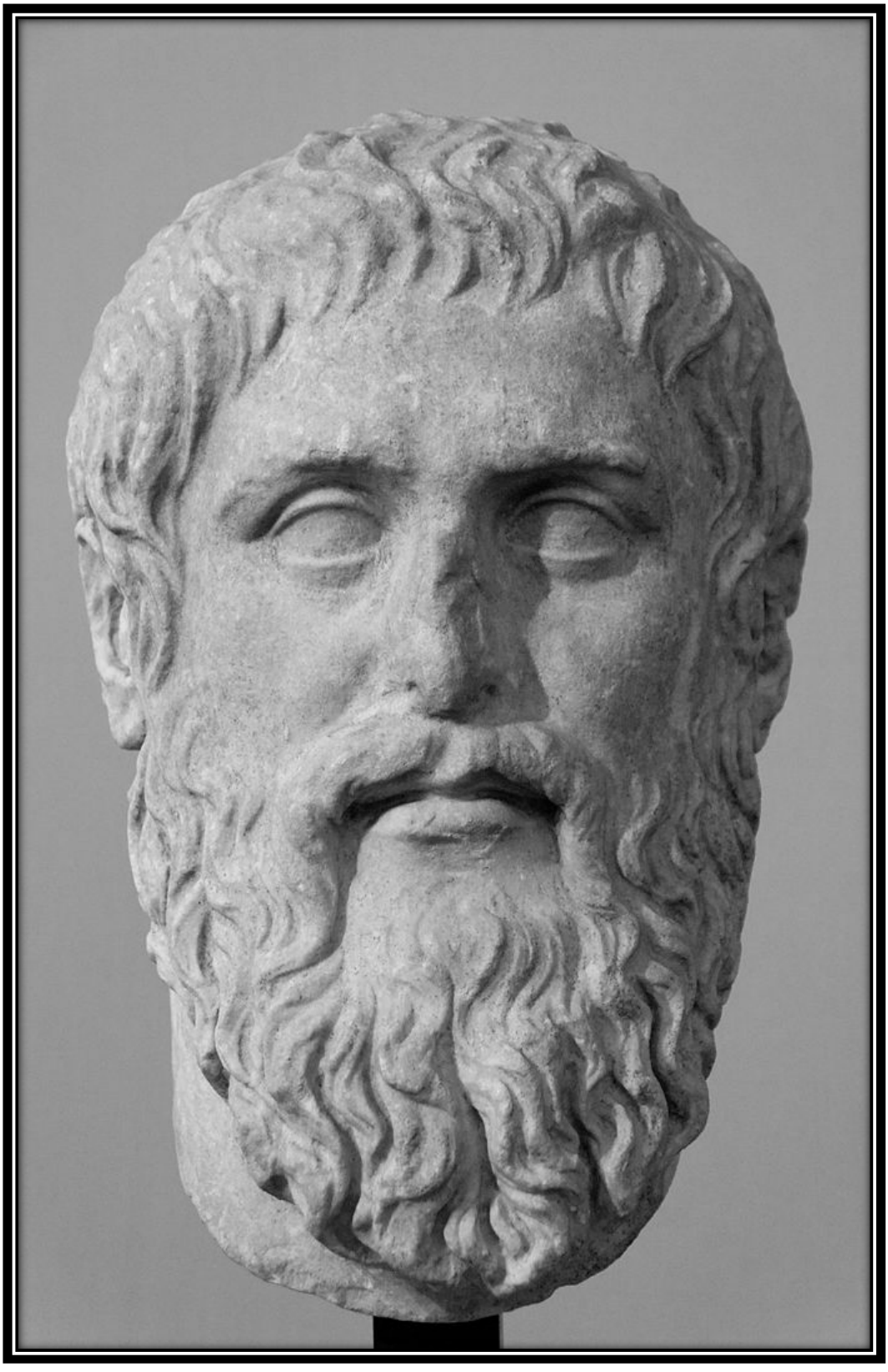
У свим теистичким религијама, било да су политеистичке или монотеистичке, бог представља врховну вредност, највише добро. Стога специфично тумачење бога зависи од тога шта је за некога највише добро. Да би разумели појам бога, морамо зато да кренемо од анализе карактерне структуре особе која верује у бога.

Развој људске врсте, онолико колико га уопште познајемо, може се описати као израњање човека из природе, ослобађање од мајке, од веза крви и тела. У почетку људске

историје човек се, мада избачен из првобитног јединства са природом, још увек држи примарних веза. Он налази сигурност у враћању, у задржавању примарних веза. Он још увек има осећај да је исто што и свет животиња и биља, а јединство покушава да пронађе у стапању са природним светом. Многе прмитивне религије сведоче о том степену развоја. Животмја се преобликује у тотем; животињске маске се носе у најсвечанијим религијским обредима или у рату; животиња се обожава као бог. У каснијој фази развоја, када се људска вештина развила до степена занатске и уметничке вештине, када човек није више зависио искључиво од дарова природе — воћа које налази и животиња које убија — производ својих сопствемх руку човек преображава у бога. Ово је фаза обожавања идола израђених од глине, сребра или злата. Човек пројектује своје сопствене моћи и вештине у ствари које прави и тако у отуђеном облику обожава своју смелост, своје творевине. У још каснијој фази човек својим боговима даје облик људских бића. Изгледа да се то могло десити само онда када је стекао још више свести о себи и када је открио да је човек највиша и најплеменитија „ствар" на свету. У овој фази обожавања антропоморфног бога, развој има две димензије. Прва се односи на женску или мушку природу богова, а друга на степен зрелости који је човек достигао и који одређује природу његових богова и природу његове љубави према њима.

Рецимо прво нешто о развоју: од религија у чијем је средишту мајка до религија у чијем је средишту отац. На основу великих и пресудних открића Бахофена (Bachofen) и Моргана (Morgan) средином 19. века и упркос томе што су њихова открића наишла на отпор у академским круговима, тешко се може сумњати у то да је, бар у многим културама, фаза матријархата у религији претходила фази патријархата. У фази матријархата највише биће је мајка. Она је богиња, она је такође ауторитет у породици и друштву. Да бисмо разумели суштину матријархалне религије, треба само да се присетимо шта смо рекли о суштини мајчинске љубави. Мајчинска љубав је безусловна, она је свезаштитничка, свеобухватна; пошто је безусловна, не може се ни контролисати ни стећи. Њено присуство даје вољеној особи осећај блаженства; њено одсуство ствара осећај изгубљености и крајњег очаја. Пошто мајка своју децу воли зато што су то њена деца, а не зато што су „добра", послушна или зато што испуњавају њене жеље и наређења, љубав мајке се заснива на једнакости. Сви људи су једнаки, јер су сви деца једне мајке, јер су сви деца мајке Земље.

Следећа фаза еволуције човечанства, једина коју потпуно познајемо и код које нема потребе да се ослањамо на извођења и реконструкције, је патријархална фаза. У овој фази мајка је сврgнута са престола, с највишег положаја, а Врховно биће, како у религији, тако и у друштву, постаје отац. У природи је очинске љубави да поставља захтеве, установљује принципе и законе и да његова љубав према сину зависи од спремности сина да ове захтеве испуни. Он највише воли сина који му је најсличнији, који је најпослушнији и који је најподобнији да постане наследник његовог имања. (Патријархално друштво се развија упоредо са развојем приватне својине.) Као последица тога, патријархално друштво је хијерархијско; једнакост браће уступа место надметању и узајамном раздору. Било да се ради о индијској, египатској или грчкој култури, било о јеврејско-хришћанској или исламској религији, усред смо патријархалног света са његовим мушким божанствима којима влада један главни бог или где су сви богови искључени осим једног — Бога. Међутим, пошто се жеља за мајчином љубављу не може ишчупати из људског срца, не изненађује што лик вољене мајке није никад могао бити потпуно протеран из пантеона. У јеврејској религији мајчински аспекти бога су поново уведени, нарочито у различитим



струјама мистицизма. У католичкој религији, симбол мајке су црква и девица. Чак и у протестантизму, мада је остао скривен, лик мајке није потпуно искорењен. Лутер је установио, као свој главни принцип, да ништа што *чини* човеку не може да прибави божју, љубав. Божја љубав је милост, и религиозни став подразумева осећај да смо мали и беспомоћни и да имамо веру у ову милост; никаквим добрим делима не можемо утицати на бога — нити га приволети да нас воли, као што претпоставља католичко учење. Овде можемо уочити да је католичко учење о добрим делима део патријархалне слике; ја могу да заслужим очеву љубав послушношћу и испуњавањем његових захтева. Лутеранско учење, с друге стране, упркос свом несумњивом патријархалном карактеру, носи у себи скривени матријархални елемент. Мајчина љубав се не може стећи; има је или је нема; све што могу да учиним је да гајим веру (као што се у псалмима каже: „Ти си ме умирио на сиси матере моје")[6] и да се претворим у беспомоћно, нејако дете. Али, специфичност Лутерове вере је у томе што је из представе уклоњен лик мајке и замењен ликом оца; уместо сигурности коју пружа љубав мајке, најважнија црта постаје снажна сумња, неостваривo уздање у безусловну очеву љубав.

Разлике између матријархалних и патријархалних елемената религије сам морао да размотрим да бих показао да карактер љубави према богу зависи од тога да ли претежу матријархалне, односно патријархалне стране религије. Патријархални вид чини да бога волим као оца; претпостављам да је он праведан и строг, да кажњава и награђује; и најзад, да ће ме, као свог најдражег сина изабрати, као што је бог изабрао Аврама — Израел, као што је Исак изабрао Јакова, као што бог бира свој најдражи народ. У матријархалном виду религије ја волим бога као свеобухватну мајку. Верујем у њену љубав, у то да ће ме она волети и да ми неће претпоставити ниједно од своје деце без обзира да ли сам сиромашан, немоћан или грешан; ма шта да ми се деси, она ће ме избавити, она ће ме спасити, она ће ми опростити. Сувишно је рећи да моја љубав према богу и божја љубав према мени не могу да се одвоје. Ако је бог отац, он ме воли као срна и ја га волим као оца. Ако је бог мајка, њена и моја љубав су одређене том чињеницом.

У одређивању природе љубави према богу, разлика између њених мајчинских и очинских аспеката је, међутим, само један од фактора; други фактор је степен зрелости који је достигао појединац, како у свом схватању бога, тако и у својој љубави према богу.

Пошто се еволуција људске врсте померила од структуре друштва у чијем је средишту мајка ка структури у чијем је средишту отац, а тако исто и религија, развој сазревања љубави можемо да следимо углавном кроз развој патријархалне религије.[7] На почетку овог развоја срећемо се са деспотским, љубоморним богом који човека, кога је сам створио, третира као личну својину с којом има право да чини што год жели. Ово је фаза религије у којој бог човека изгони из раја да не би могао да једе са дрвета сазнања и тако и сам постане бог; ово је фаза у којој бог одлучује да потопом уништи људски род, јер му нико није по вољи, сем најдражег сина Ноје; ово је фаза у којој бог захтева од Аврама да убије свог јединог, свог вољеног сина Исака, да чином слепе послушности докаже своју љубав према богу. Али, истовремено, почиње нова фаза; бог склапа уговор са Нојем у коме обећава да више никад неће уништити људски род, уговор којим је и сам везан. Он није везан само својим обећањем, већ и својим принципом, принципом правде и на основу тога бог мора испунити Аврамов захтев да поштеди Содому ако у њој нађе бар 10 праведних људи. Али, развој иде и даље од преображаја бога из лика деспотског поглавице у оца-пуног љубави, у оца који је и сам везан принципима које је поставио; он иде у правцу

преображаја бога из лика оца у симбол његових принципа, принципа правде, истине и љубави. Бог *је* истина, бог *је* правда. У овом развоју, бог престаје да буде особа, човек, отац; он постаје симбол принципа јединства који се налази иза многострукости феномена, симбол визије света који ће се родити из духовног семена смештеног у човеку. Бог не може имати име. Име увек означава ствар или особу, нешто коначно. Како би бог могао имати име ако није особа или ствар?

Најупечатљивији догађај ове промене налази се у библијској причи о откровењу бога Мојсију. Када му Мојсије каже да му Јевреји неће веровати да га је Бог послао, док им не каже божје име (како би идолопоклоници могли схватити безименог бога кад је сама суштина идола да има име?), Бог чини уступак. Он каже Мојсију да је његово име Ја постајем оно што постајем". Ја-постајем је моје име". Ја постајем" значи да бог није коначан, није особа, није „биће". Најпримеремји превод ове реченице би био; реци им „да је моје име безимено". Забрана сваког сликања бога, да се његово име не изусти узалуд, коначно, да се његово име уопште не изговара, има исти циљ, да човека ослободи идеје о богу као оцу, као особи. У каснијем теолошком развоју ова је идеја развијена до принципа да се богу не смеју приписивати чак ни позитивни атрибути. Рећи за бога да је мудар, јак, добар, опет подразумева да је он особа; највише што могу да учиним је да кажем шта бог *није,* да утврдим негативне атрибуте, да узмем да *није* ограничен, није нељубазан, није неправедан. Што више знам шта бог *није,* веће је моје знање о богу.[8]

Ако пратимо све зрелију идеју монотеизма, њено даље извођење може да води само једном закључку: уопште не помињати божје име, не говорито *о* богу. Тада бог постаје оно што је потенцијално у монотеистичкој теологији, безимено Једно, неизрециво муцање које се односи на јединство у основи појавног универзума, темељ целокупног постојања; бог постаје истина, љубав, правда. Бог сам ја, уколико сам човек.

Сасвим је очигледно да због ове еволуције од антропоморфног до чисто монотеистичког принципа и природа љубави према богу постаје другачија. Аврамовог бога можемо волети као оца или га се плашити, при чему је доминантно час његово опраштање, час његова срџба. Уколико је бог отац, ја сам дете. Нисам се потпуно ослободио аутистичке жеље за свезнањем и свемоћи. Још нисам стекао објективност да схватим ограниченост себе као људског бића, своје незнање, своју беспомоћност. Још увек очекујем, као дете, да постоји отац који ме спашава, који ме надгледа, који ме кажњава, отац који ме воли кад сам послушан, који је поносан због мог успеха и љут због моје непослушности. Потпуно је јасно да већина људи у свом личном развоју није превазишла ову инфантилну фазу, и зато је вера већине људи, као веровање у оца помагача — детиња илузија. Упркос чињеници да су неки од великих учитеља човечанства, као и мањи број осталих људи, превазишли овакво схватање религије, оно је још увек преовлађујући облик религиозности. Ако је то тако, Фројдова критика идеје бога је потпуно исправна. Грешка је, међутим, била у томе што је он занемарио други вид монотеистичке религије и њену истинску срж чија логика води управо негацији оваквог схватања бога. Истински религиозна особа, ако следи суштину монотеистичке идеје, низашта не моли, ништа не очекује од бога; она не воли бога на начин на који дете воли свог оца или мајку; она је стекла скромност схватајући своја ограничења до те мере да зна да о богу ништа не зна. За њу је бог постао симбол кроз кога је човек, у ранијој фази своје еволуције, изразио тоталитет онога за чим тежи, царство духовног света, љубави, истине и правде. Она верује у принципе које представља „бог": она је истинољубива, живи у љубави и правди, цео свој

живот сматра вредним само у толико у колико јој пружа прилику да све потпуније развија своје људске моћи, као једину стварност која је важна, као једини предмет „крајње сврхе"; и најзад, она не говори о богу — чак му ни име не помиње. Волети бога, ако би употребила ову реч, значило би, дакле, чезнути да постанем потпуно способан за љубав, да у себи остварим оно што представља „бог".

С ове тачке гледишта, логичка последица монотеистичког учења је негација сваке „тео-логије", сваког „знања о богу". Ипак, остаје разлика између таквог радикалног не-теолошког гледишта и не-теистичког система какав нпр. налазимо у таоизму.

У свим теистичким системима, чак и у не-теолошком, мистичком, постоји представа о реалности духовног царства као нечега што трансцендира човека, што даје значење и вредност његовим духовним моћима и његовој тежњи за спасењем и унутрашњим препородом. У не-теистичком систему духовно царство не постоји као нешто изван човека или нешто што га трансцендира. Царство љубави, разума и правде постоји као стварност само зато и само утолико уколико је човек био способан да ове моћи развије у себи кроз процес еволуције. Из овог угла, живот нема никаквог смисла сем онога који му сам човек даје; само утолико уколико помаже другом, човек није безнадежно сам.

Желим да буде јасно да се ја сам, говорећи о богу, не крећем у оквиру теистичког мишљења и да је за мене појам бога само историјски условљен појам у коме је човек изразио свој доживљај сопствених виших моћи, своју чежњу за истином и јединством у датом историјском периоду. Али, такође верујем да су последице строгог монотеизма и не-теистичко изворно бављење духовном стварношћу, два гледишта која, мада различита, не морају да се сукобљавају.

Овде се, међутим, појављује једна друга димензија љубави према богу коју морамо да размотримо како бисмо схватили сложеност тог проблема. Мислим на темељну разлику између религијских становишта Истока (Индија и Кина) и Запада; ова разлика може да се изрази у логичким категоријама. Од Аристотела западни свет је следио логичке принципе аристотеловске филозофије. Ова се логика заснива на закону идентитета који тврди: А је А, закону противуречности (А није не-А) и закону искључења трећег (А не може бити А *и* не-А, ни А ни не-А). Аристотел је своју позицију објаснио јасно у следећој реченици: „Немогуће је да једно исто у исто време припада и не припада истој ствари у истом смислу; и какве год друге дистинкције могли додати да би предупредили дијалектичке приговоре, допустимо их. Тада је ово најсигурнији од свих принципа..."[9]

Овај аксиом аристотеловске логике тако дубоко прожима наше навике мишљења да га осећамо као „природан" и самоочигледан, док нам, с друге стране, исказ Х је А *и* не-А изгледа бесмислен. (Наравно, исказ се односи на субјект Х у дато време, не на Х сада и Х касније, или на један вид Х-а насупрот другом.)

Аристотеловској логици је супротна логика коју бисмо могли назвати *парадоксална логика* која претпоставља да се А и не-А искључују као предикати Х-а. Парадоксална логика је била владајућа у кинеском и индијском мишљењу, у Хераклитовој филозофији, а затим поново, под именом дијалектичке логике, она је постала филозофија Хегела и Маркса. Општи принцип парадоксалне логике је јасно изразио Лао Це. *„Речи које су у строгом смислу истините изгледају парадоксалне,"*[10] Такође и Чуанг Цу: „Оно што је једно је једно. Оно што је не-једно такође је једно." Ове формулације парадоксалне логике су афирмативне: *то јесте и није.* Друга формулација је негативна: *то није ни ово ни оно.* Први

начин изражавања налазимо у таоизму, код Хераклита и поново у Хегеловој дијалектици; друга формулација је честа у индијској филозофији.

Мада детаљно одређење разлике између аристотеловске и парадоксалне логике превазилази циљ ове књиге, да бих принцип учинио разумљивијим, поменућу неколико илустрација. У западном мишљењу парадоксална логика налази свој најранији израз у Хераклитовој филозофији. Његова је претпоставка да је борба супротности основа свега постојећег. „Они не разумеју", каже он, „да је све-једно, супротстављено у себи, једнако са самим собом: хармонија супротстављеног, као код лука и лире."[11] Или још јасније: „У исту реку улазимо и не улазимо; *јесмо и нисмо.*"[12] Или „Једно и исто се огледа у стварима као живо и мртво, будно и уснуло, младо и старо."[13]

У Лао Цеовој филозофији иста идеја се изражава више у поетској форми. Карактеристичан пример таоистичког парадоксалног мишљења је следећи исказ: „Тежина је корен лакоће; мирноћа је господар кретања."[14] Или „Тао у свом правилном току не чини ништа па тако нема ничег што он не чини".[15] Или: „Моје речи је врло лако следити; али, нема никог на свету ко може да их схвати и ко може да их следи."[16] У таоистичком мишљењу, баш као и у индијском и сократском, највиша степеница до које мишљење може да одведе је да сазнамо да ништа не знамо. „Знати, а ипак (мислити) да не знамо је највише (достигнуће); не знати (а ипак мислити) да знамо је болест."[17] То што врховни бог не може да се именује само је последица ове филозофије. Врховна стварност, врховно Једно не може да се обухвати речима или мислима. Као што Лао Це каже: „Тао који се може смрвити није трајни и непроменљиви Тао. Име које се може именовати није трајно и непроменљиво име."[18] Или, једна друга формулација: „Ми гледамо и не видимо и називамо то ‚Неразлучиво'. Слушамо и не чујемо и називамо то ‚Нечујно'. Покушавамо да схватимо и не успевамо и називамо то ‚Тајанствено'. Из ова три квалитета не може се начинити предмет описа; зато их спојимо и добијемо једно."[19] И још једна формулација исте идеје: „Онај ко је сазнао Тао, не (мари) да говори (о њему); онај ко (ма колико био спреман) говори о њему, није га сазнао."[20]

Браманска филозофија се бавила односом многострукости (феномена) и јединства (Braman). Али, парадоксална филозофија се ни у Индији ни у Кини не сме бркати са *дуалистичким* становиштем. Хармонија (јединство) се састоји из супротстављених елемената из којих је сачињена. „Браманско мишљење је од почетка усредсређено на парадокс антагонизама, који су ипак истовремено идентитет испољених снага и облика појавног света...[21] Највиша моћ како у универзуму, тако и у човеку трансцендира и појмовну и чулну сферу. Зато је она „ни ово ни оно". Али, као што Цимер (Zimmer) примећује, „у том строго не-дуалистичком приказивању нема антагонизма између реалног и нереалног.[22] У трагању за јединством иза мноштва, брамански мислиоци су дошли до закључка да уочени пар супротности не одражава природу ствари, већ природу нашег духа. Да би досегла истинску стварност, мисао мора себе да трансцендира. Супротност је категорија људског духа, а не елемент стварности по себи. У Ригведи тај принцип је изражен у овом облику: Ја сам двоје, животна сила и животни материјал, двоје одједном." Крајња последица ове идеје, да мисао може да схвата само у супротностима, нашла је чак и драстичнији наставак у мишљењу Веда које постулира да је мисао — са свим својим финим разликовањима — „само тајанствени хоризонт незнања, у ствари, најтајанственији од свих опсенарских лукавстава маје".[23]

Парадоксална логика је у значајној вези са схватањем бога. Уколико бог представља највишу стварност и уколико људски дух стварност схвата кроз противуречности, о богу се не може изрећи никакав афирмативни исказ. У Ведама се идеја свезнајућег и свемогућег бога сматра највишим обликом незнања.[24] Овде видимо везу између безименог Таоа, безименог имена бога који се открива Мојсију, „апсолутног ништа" Мајстера Екхарта. Човек може да сазна само шта врховна стварност није, а никад шта она јесте. „Међутим, човек не може сазнати шта је бог чак и кад би био потпуно свестан онога што бог није... Тако задовољан ничим, дух тежи највишем од свих добара."[25] За Мајстера Екхарта је „божанско Једно негација негација, порицање порицања... свако стварење садржи негацију: оно пориче да је нешто друго".[26] Из овога даље само следи да бог за Мајстера Екхарта постаје „апсолутно ништа", баш као што је врховна стварност за Кабалу „Ен Соф, бескрајно Једно.

Разлику између аристотеловске и парадоксалне логике сам размотрио да бих припремио терен за важно разликовање у схватању љубави према богу. Учитељи парадоксалне логике кажу да човек може да схвати стварност само кроз противуречности и да врховну стварност — јединство, Једно по себи никад не може схватити мишљењем. То је имало за последицу да човек себи не поставља као највиши циљ, да нађе одговор у мишљењу. Мишљењем можемо доћи само до сазнања да нам оно не може дати коначан одговор. Свет мисли остаје ухваћен у парадоксу. Једини начин на који можемо да коначно схватимо свет налази се, не у мишљењу, већ у чину, доживљају јединства. Тако парадоксална логика води закључку да љубав према богу није, нити сазнање бога путем мишљења, нити мисао о нечијој љубави према богу, већ искуствени чин јединства са богом.

Тиме исправан начин живота добија на значају. Цео живот, сваки мали и сваки важан чин посвећени су сазнању бога, али не сазнању кроз исправно мишљење, већ кроз исправно деловање. То се јасно може видети у оријенталним религијама. Како у браманизму, тако и у будизму и таоизму, крајњи циљ религије није исправно веровање, већ исправно деловање. Исто налазимо и у јеврејској религији. У јеврејској традицији готово да и није било расцепа у веровању (једини велики изузетак, разлика између Фарисеја и Садукеја је у суштини била разлика две супротстављене друштвене класе).

Јеврејска религија је истицала (нарочито од почетка нове ере надаље) исправан начин живота Халаша (Halacha) (при чему ова реч, у ствари, има исто значење као Тао).

У модерној историји, исти је принцип изражен у мисли Спинозе, Маркса и Фројда. У Спинозиној филозофији нагласак је померен са исправног веровања на исправно вођење живота. Маркс је исказао исти принцип када је рекао: „Филозофи су на различите начине тумачили свет — ради се о томе да се он измени." Фројдова парадоксална логика довела га је до психоаналитичке терапије, процеса постизања све дубљег искуства о самом себи.

Са становишта парадоксалне логике нагласак није на мишљењу, већ на деловању. То становиште повлачи неколико других последица. Пре свега, оно води *толеранцији* коју налазимо у развоју индијске и кинеске религије. Ако исправно мишљење није коначна истина, и није пут спасења, нема разлога да се боримо против других који су мишљењем дошли до другачијих формулација. Ова толеранција је дивно изражена у причи о неколицини људи од којих је затражено да опишу слона у мраку. Један, додирнувши сурлу, рече: „ова животиња је слична водоводној цеви"; други, дотакнувши његово уво, рече: „ова је животиња слична лепези", а трећи, додирујући његове ноге, описа животињу као стуб.

Друго, парадоксално становиште је ставило нагласак више на преображај човека, него на развој *догме* с једне и *науке* с друге стране. С индијских, кинеских и мистичких становишта, религиозни задатак човека није да исправно мисли, већ да исправно ради и/или да се сједини са Једним у чину концентрисане медитације.

Супротно важи за главну струју западног мишљења. Пошто је човек очекивао да коначну истину нађе исправним мишљењем, тежиште је било на мишљењу, мада се и исправно деловање такође сматрало важним. У развоју религије то је довело до стварања догми, до бесконачних спорова око њиховог формулисања, и нетолеранције према „неверniку" или јеретику. Штавише, то је водило до истицања „вере у бога" као главне сврхе религиозности. Наравно, ово није искључивало схватање да треба живети исправно. Али, ипак, особа која је веровала у бога — чак и ако није *живела* у богу, осећала се надмоћном у односу на ону која је у њему живела, али није „веровала" у њега.

Наглашавање мишљења има и другу и историјски веома важну последицу. Идеја да се истина може наћи у мишљењу није водила само догми, већ такође и науци. У научном мишљењу, исправно мишљење је једино што је важно, како из угла интелектуалног поштења, тако и из угла примене научног мишљења у пракси, тј. техници.

Укратко, парадоксално мишљење је довело до толеранције и напора човека да самог себе преобрази. Аристотеловско гледиште је довело до догме и науке, католичке цркве и открића атомске енергије.

Последице ове разлике између два становишта за проблем љубави према богу су већ довољно имплицитно објашњене и треба још само дати њихов кратак преглед.

У владајућем западном религијском систему љубав према богу је у суштини исто што и веровање у бога, у постојање бога, божју правду, божју љубав. Љубав према богу је суштински мисаоно искуство. У источним религијама и у мистицизму љубав према богу је снажно осећање доживљаја јединства које је у нераскидивој вези са изражавањем ове љубави кроз сваки животни чин. Најрадикалнију формулацију овог циља дао је Мајстер Екхарт: „Ако сам, стога, ја преображен у бога и он ме сједињује са собом, тада, кроз живог бога, нема више разлике између нас... Неки људи замишљају да ће видети бога, као да он стоји тамо, а они овде, али, неће бити да је тако. Бог и ја: ми смо једно. Сазнавајући бога уносим га у себе. Волећи бога, продирем у њега."[27]

Сада можемо да се вратимо на важну паралелу између љубави према родитељима и љубави према богу. Дете је најпре везано за своју мајку као „темељ свега што постоји". Оно се осећа беспомоћно и потребна му је свеобухватна љубав мајке. Затим се окреће оцу као новом средишту својих наклоности, оцу као водећем принципу мишљења и деловања; на овом степену оно је мотивисано потребом да заслужи очеву похвалу и да избегне његово незадовољство. У фази пуне зрелости ослободило се ликова мајке и оца као сила које штите и заповедају; оно је успоставило мајчински и очински принцип у себи. Постало је свој сопствени отац и мајка; оно *јесте* отац и мајка. У историји људског рода видимо — и можемо предвидети — исти развој: од почетака љубави према богу као беспомоћне везаности за мајку богињу, преко покорне везаности за очинског бога, до степена зрелости где бог престаје да буде спољашња сила, где је човек утеловио принципе љубави и правде у себи, где је постао једно с богом и коначно, до тачке на којој говори о богу само у поетском, симболичком смислу.

Из ових разматрања следи да се љубав према богу не може одвојити од љубави према сопственим родитељима. Ако се особа не ослободи инцестуозне везаности за мајку, клан,

нацију, ако задржи детињу зависност од оца који кажњава и награђује или било ког другог ауторитета, она не може да развије зрелију љубав према богу; тада је њена религиозност везана за ранију фазу религије на којој се бог доживљава као свемогућа заштитница мајка или отац који кажњава и награђује.

У савременој религији су још увек присутне све фазе развоја, од најранијих и најпримитивнијих до највиших. Реч „бог" означава како племенског поглавицу, тако и „апсолутно Ништа". Исто тако, сваки појединац, као што је Фројд показао, задржава у себи, у свом несвесном, све степене, од беспомоћног детета па надаље. Питање је само до ког је степена одрастао. Једно је сигурно: природа његове љубави према богу одговара природи његове љубави према човеку, штавише, стварни квалитет његове љубави према богу и човеку често је несвестан, прекривен и рационализован зрелијом *мисли* о квалитету његове љубави. Љубав према човеку, штавише, мада директно уграђена у однос према породици, у крајњој анализи је одређена структуром друштва у коме живи. Ако је друштвена структура заснована на покоравању ауторитету, отвореном ауторитету или анонимном ауторитету тржишта и јавног мнења, човеково схватање бога мора да буде инфантилно и далеко од зрелог схватања, а његово семе треба тражити у историји монотеистичке религије.

13. Маријан Ципра

О СЛОБОДИ И НЕСЛОБОДИ ВОЉЕ

За етику је битно питање о слободи или неслободи воље јер само ако је воља слободна, може се сувисло расправљати о избору између добра и зла и уопће о могућности бирања између више мотива који стоје пред човјеком. Питање о слободи воље старо је колико и етичко размишљање и први пут га сусрећемо у антрополошком раздобљу грчке филозофије код софиста и код Сократа. Док је за јонске, предсократске филозофе карактеристичан останак у сфери козмичке нужности и свиме владајуће свјетске законитости (Logos, Dike, Heimarmene), то се код софиста говори о nomos-у, о посебној сфери људског дјеловања и одлучивања која се издиже изнад fysisa као самониклог бивања природе.[1] Nomos је закон постављен из људске слободе схваћене као незаробљености ванъским присилама и принудама. Човјек је слободан кад дјелује из своје властите природе као умнога бића и он своју слободу остварује у грађанској заједници polisa. То је сфера општенитости у којој се афирмирају logos као општи, свима заједнички појам и говор, по коме се човјек разликује од других живих бића. У слободној размјени мишљења Сократ се труди око етичких појмова - што је оно добро, угодно, лијепо, мудро, сретно - и тек на плану етичког размишљања поставља дефиниције.[2] Дефинирани појам Платон схваћа као идеју и хипостазира је као узор и темељ видљивога бића.[3] Гледе слободе, Платон види сву

одговорност за људску судбину у души самој која бира свој удес - кривица је на бирачу, Бог је недужан.[4] За Аристотела човјек је слободан кад на темељу етичког промишљања може бирати између супротности превише и премало, дакле наћи своје добро у правој мјери и средини између крајности. Средина је с обзиром на крајности оно средње, али с обзиром на врлину она је оно најбоље.[5]

У жидовској традицији наилазимо на другачији појам слободе. У апсолутном смислу слободан је само Бог и из његове воље једним чином стварања произлазе сва бића. И човјек је створен на слику и прилику Божју јер и он има у првобитном стању слободу бирати између послушности спрам божанске воље и непокорности на коју га наговара божански супротник. У првобитном стању Адам има могућност да не гријеши — posse non peccare, како би рекао Аугустин,[6] али он је ту слободу проиграо и одсад се налази у стању смањене слободе, смртности и гријеха. Зато му је потребан закон, који ће га на извањски начин подсјећати што је добро, а што зло, што треба чинити, а што је пак забрањено. Слобода под законом је начин егзистенције слободе за човјека који је у стању гријеха.

Путем закона човјек склапа свој први савез с Богом. Али тај савез још није савршен, јер човјек законом само обуздава гријех, али га се још и не ослобађа. То ослобођење могуће је само по милости коју је Бог подарио човјеку жртвујући властитог Сина како би човјека откупио од гријеха. Стари савез заснован на закону одмијенио је нови савез по Исусу Христу и његовој заповиједи љубави. Зато апостол Павао каже: „За ту слободу Крист нас је ослободио. Према томе будите непоколебљиви и не допустите да вас поновно упрегну у јарам ропства ... Дакако, браћо, ви сте к слободи позвани. Само нека та слобода не буде побуда тијелу, него љубављу служите један другоме, јер је сав закон испуњен једном једином заповиједи: ‚Љуби ближњега свога као самога себе!... А велим: живите по Духу па сигурно нећете удовољавати пожуди тијела, јер тијело жуди против духа. а дух против тијела. Да. то се двоје међу собом противи, тако да не чините што бисте хтјели. Али пустите ли Духу да вас води, нисте више под законом. Позната су дјела тијела. То су: блудност, нечистоћа, распуштеност, идолопоклонство, свађе, љубоморност, срџба, себичност, раздори, странчарења, зависти, пијанке, разуздане гозбе и овима слична, на која вас унапријед упозоравам како сам и прије упозорио: они који чине таква дјела неће баштинити краљевства Божјега. Напротив, плод су Духа: љубав, радост, мир, стрпљивост, благост, доброта, вјерност, кроткост, уздржљивост. Против ових не постоји закон. Они који припадају Христу Исусу разапели су своје тијело с његовим страстима и пожудама. Ако имамо живот по Духу, слиједимо Духа!"[7] Дух је слобода коју Бог подарује човјеку посредством новога савеза у Исусу Христу. Постоји дакле напредовање у постизању слободе, што ће навести филозофа Хегела да цјелокупну повијест види као стално напредовање у свијести о слободи. Док је у старом вијеку у источним деспоцијама само један био слободан, а сви остали његови слуге и поданици, у старој Грчкој и Риму слободни су само неки, док други остају у стању ропства. Тек с кршћанством навијештена је и донесена слобода свима који вјерују у Исуса Христа, ту се повијест довршава као освијештена слобода свију у Духу и у истини.[8] Јер човјек већ по својој нарави нема неку одређену бит која би га детерминирала у његову опстанку, он је „отворен" за многе могућности, а понајприје треба бити отворен за комуникацију са својим Створитељем на чију је слику и прилику створен. Но човјекова слобода није апсолутна, као она божанска, човјек је ограничен бројним чимбеницима који увјетују његову слободу, почевши од физичког преко психичког, социјалног, повијесног и сличних увјетовања. Отвореним

остаје и питање односа између нарави и милости, у каквом су односу детерминизам људске природе и провидносни детерминизам божанске милости. Све је то навело филозофију да увијек поновно ставља на дневни ред својег истраживања проблем детерминизма и индетерминизма.

Један од најпознатијих покушаја рјешавања тог питања налазимо код Канта, који у ту сврху разликује човјека као појаву (homo phainomenon) од човјека бити (homo noumenon). Док појавни човјек подлијеже закону узрока и посљедице и уопће категоријалној одређености, човјек бити припада интелигибилном свијету. Док је слобода незамислива у појавном свијету, она има своје мјесто у интелигибилноме, одакле произлази и морални закон као сасвим одијељен од свијета појавне нужности. Фактум моралног закона уопће тек упућује на постојање слободе, јер он омогућује да се каузални низ започне из самог почетка. Ми смо као појаве становници свијета нужности, али у својој бити ми смо слободна бића која припадају духовном царству.[9]

Тај дуализам омогућује Канту да оригинално ријеши загонетку слободе и нужности и да истодобно задовољи аргументе како детерминиста, тако и индетерминиста. У својему емпиријском карактеру ми смо дјело природе, али у својему интелигибилном карактеру ми можемо сами одређивати своју судбину у складу с категоричким императивом моралног закона.

Али и у интелигибилном свијету владају законитости, додуше, вишег типа него у емпиријском свијету. Уопће, слобода се у неком смислу може схватити као ступњевана према типовима детерминације. Ако биће у цјелини схватимо као ступњевано од најнижег бића материје преко вегетативнога, анималнога и рационалног слоја до духовних регија одвојених супстанција које више немају на себи ничега материјалнога, па све до највишег бића, суммум енс или енс а се, како је то сколастика одређивала биће Бога, онда сваки виши слој показује већи ступањ слободе од онога непосредно нижега. Типови детерминације различити су — од физикалне законитости макро-свијета и микросвијета, преко законитости нижих и виших облика живота, па све до човјека и даље изнад и поврх њега, сваки слој има своју посебну законитост која је то више налик слободи што је неки слој виши и ближи апсолутној слободи коју можемо приписати само Богу. Ако је биће тако у цијелости детерминирано, одакле нам онда осјећај слободе на који се сви позивамо и без којега не би било уљудбе, као ни етичке ни правне одговорности. И ту нам може помоћи Кантово разликовање појавнога, феноменалног човјека од човјека бити, хомо ноуменона. Можемо слободно обрнути Кантов закључак. Ми смо управо као феноменални, у појави, слободни, док уистину нама владају закони ноуменалног свијета, па и онога нуминознога, како R. Otto назива оно свето. Свакако, слобода је ствар појаве и у том смислу привида који проистиче из нашег непознавања виших типова детерминације који нама владају. Управо зато што не знамо што нам је дано као судбина, можемо се осјећати слободнима и урачунавати себи своје поступке те се сматрати морално одговорнима. Утолико се ни слобода начелно не разликује од нужности, само је та нужност увијек другачије врсте, већ према томе о којем је слоју битка ријеч. Да је слобода спознана и признана нужност, научавали су готово сви филозофи који су у том смјеру филозофирали.

Најважнији међу њима у том погледу свакако су Спиноза и Хегел. За Спинозу је биће слободно када дјелује и устраје у нужности своје природе и опстанка,[10] док је за Хегела слобода истовјетна с ходом свјетског духа који се из стања по себи развија до стања за себе

и коначно бива по себи и за себе развијен у својој потпуности као апсолутни дух који посједује апсолутно знање.[11] Повијест је, према томе, напредак у духу, односно напредак у свијести о слободи, тако да је првобитни ступањ онај у којему има најмање слободе, а крајњи је онај у којему дух постоји по себи и за себе као апсолутна слобода.[12] Хегел тако изједначује филозофију с теологијом јер Божји атрибут апсолутне слободе даје само духу који је дошао к себи кроз развојне ступњеве умјетности, религије и напосљетку филозофије. Филозофија има утолико виши положај од религије што религија ту апсолутност познаје само у предоцби, док је у филозофији апсолут дан као апсолутни појам, дакле у највишем и најчишћем облику.[13] Ступњеви развитка духа уједно су и ступњеви развитка слободе и она егзистира у умјетности на начин зора, у религији на начин предоцбе и коначно у филозофији на начин појма. Појам је виши, апстрактнији ступањ знања, и живјети у појму, односно у мишљењу за човјека је највиши ступањ спознаје.[14] За Хегела је филозоф најслободнији човјек јер он све пријеђене ступњеве духа у себи сабира и докида - aufhebt - и уједно похрањује. Али управо зато што слиједи логику појма, он је и у највишем смислу нужно биће јер појам сам има своју логику и законитост, како се она приказује за Хегела у знаности логике. У логици су изражене „мисли Божје прије стварања свијета" и ту се види да и оно божанско само не само да је апсолутно слободно него уједно слиједи и нужност логичког извођења како оно неизбјежно произлази из развоја појма. Први и најнепосреднији појам је чисти битак, онај који у себи обухваћа све, али садржајно није ништа од бића и зато је дијалектички истовјетан с чистим ништа. Из дијалектике чистог битка и чистог ништа слиједи онда бивање и произлажење свих даљњих категорија из тога првобитног идентитета и диференције.[15]

Као конзеквенција таква Хегелова схваћања филозофије, гдје је слобода спознана и признана нужност, јасно је да из тога слиједи како Хегел не познаје никакву етику као посебну филозофску дисциплину. Он може само проматрати пријеђене ступњеве духа и установљивати какви су они били с обзиром на морал и ћудоредност, али не може установити никакву етику која би била нормативна и која би одређивала што је добро, а што зло. Из индикативних судова његове филозофије не може се произвести никаква нормативна знаност каква би етика требала бити и заправо се показује како свака метафизичка етика скончава у прихваћању позитивних ступњева духа, а не нормативних постављања вриједности. Зато Хегел питање морала и слободне воље обрађује у оквиру филозофије права. Ту он приговара Канту да је слободу схватио само субјективно као принцип воље, а не и објективно и апсолутно као оно што се објективира у повијесним ликовима правних и државних сустава. Јер филозофија није ту да процјењује што је у стварности добро или зло, за то она долази увијек прекасно јер кад филозофија почиње бојити своје сиво на сивоме, тада је неки облик већ готов и застарио и ново је већ на помолу. Зато Хегел мора поставити начело да је све што је збиљско умно, а све умно уједно збиљско.[16] Минервина сова полијеће у сутон и филозофија не може прописивати повијесним облицима какви они требају бити, него треба само проникнути у умност у свакоме од тих облика. Ум је ружа на крижу садашњости и о њему овиси да га се спозна у сваком од остварених повијесно-политичких облика. Чистој Кантовој моралности, која је субјективно начело, протуставља се код Хегела апстрактни појам права. Право и морал међусобно су различити. У темељу права лежи слобода појединца и право се састоји у томе да поступамо с другим као са слободним бићем. Насупрот праву јест чиста моралност и посредовање тога двога као резултат даје ћудоредност, увијек другачију и конкретнију на

свакоме од озбиљених повијесних ступњева у развитку права и моралности. Слобода је објективирана у ћудорељу и одговара увијек постигнутом ступњу озбиљења слободе у повијести.[17]

Посебан појам слободе налазимо у суврменој филозофској антропологији. Ту је човјек схваћен у својој битној различитости и одликованости међу свим другим њему познатим бићима. Човјек не посједује неку трајну своју бит, неко што-ство попут свих осталих бића и супстанција. Захваљујући духу који посједује, способан је попримити сва могућа одређења почевши од најнижих до највиших. У томе се управо састоји, како то већ говори Pico della Mirandola у својем говору *De dignitate hominis* и достојанство човјека.[18] Та неодређеност његова духа подобна за сва могућа одређења узрок је човјекове „отворености и недовршености".[19] На темељу тога могуће је и Scheler-ово одређење човјекова духа као способности да се каже „не" нагонском тијеку живота и уопће бићу и бићима — човјек је једини могући протестант живота.[20] Исто тако је човјек јер не посједује властиту бит, отворен за спознају ма које бити и та способност идеирања типична је за човјеков положај у козмосу. Само човјек на темељу својега духа има моћ апстрахирања од свега случајнога и усмјерења на спознају бити, eidosa, или идеје свих бића. Човјек може довести све у питање и филозофија, прије свега, то и чини кад поставља питање о пратемељу и узроку свега бића, као и оно класично: зашто уопће нешто јест, а не радије није? Човјек може свеколико биће ставити у заграде и питати се што је оно што уопће јест или што је истински битак насупрот небројеноме мноштву привида. Питање о битку, како то мисли Heidegger, произлази из дубоког доживљаја ништавила кад се цјелокупно биће руши у ништавило и у доживљају дубоке тјескобе све постојеће открива се као ништа.[21] Према Helmutu Plessner-у човјек има тај ексцентрични став да му ништа није дано, него је све стављено као задаћа за мишљење и вољу. Слободна је воља могућа јер човјека који је постао тога свјестан ништа не може детерминирати и он може изабрати између небројеног мноштва својих могућности. Тако настаје и повијест и њезине епохе. Према Heidegger-у човјек је већ у пред-разумијевању битка, он је ту-битак којему је у његову бивствовању стало управо до тог бивствовања. Човјек је ту-битак који се открива увијек на другачији начин и тиме уједно у својој потпуности прикрива. Слобода је мјесто отворености за откривање битка и кроз њу је човјек као ту-битак увијек на другачији начин расположен за надолазак битка.[22]

Сусрет ту-битка с битком догађа се као згода - Ereignis - у којој битак сусреће човјека. У складу с тим откривањем и скривањем битка догађају се епохе битка у којима се увијек на другачији начин досуђује удес битка. За суврмено доба тај се наговор битка догађа као воља за моћ које је средство знанствено-техничка цивилизација. Техника се збива као по-став - Gestell — којим се све што јест ставља на располагање ту-битку. Расположивост свих ствари бит је технике и све што се не да мјерити, бројки или вагати припада у непостојеће.[23] Ту се још једанпут слобода открива као нешто наднаравно јер ниједно природно биће не може себи природу подређивати као што то може човјек. *„Natura non nisi parendo vincitur* — Природа се побјеђује само покоравањем њезиним законима", закључио је већ Francis Bacon. Свијет за човјека није околиш као за животињу, него је отворена цјелина у коју човјек набацује своје пројекте и чини из њега многе свјетове. Свијет природознанственика, свијет техничара и инжењера, свијет биолога и медицинара, повијесне свјетове умјетности, филозофије или религије. Из слободе извире и мноштво свјетоназора од којих сваки открива мало од цјелине битка, а помало другога прикрива.

Међу свим свјетоназорима кршћанство је оно које је понајвише истакнуло слободу и одговорност човјека пред самим собом и пред Богом. Слобода је високо истакнута вриједност у кршћанству и тиме се оно битно разликује како од поганства, тако и од жидовског монотеизма и слушања Закона. Како вели свети Павао (Посланица Римљанима): „Јер закон духа живота у Христу Исусу ослободио ме од закона гријеха и смрти. Доиста, оно што је било немогуће Закону, јер је због тијела био немоћан, остварио је Бог: послао је, ради гријеха, свога властитог Сина у обличју грешнога тијела и осудио гријех у тијелу, да би се у нама. који не живимо по тијелу, него по Духу, испунио праведни захтјев Закона. Они који живе по тијелу теже за тјелесним стварима, док они који живе по Духу теже за оним што је духовно. Тежња тијела јест смрт, а тежња Духа живот и мир... Зато је тежња тијела непријатељство према Богу, јер се не покорава Божјем закону нити то може.[24] ...Држим, доиста, да патње садашњега времена нису достојне успоредбе са славом која ће се објавити у нама. ТФ цјелокупно створење устрајно ишчекује ово објављивање синова Божјих - створење наиме бијаше подвргнуто испразности, не својевољно, него од онога који га подвргну - у нади да ће се и само створење ослободити ропства распадљивости да судјелује у слободи славе дјеце Божје."[25] — Дух је онај који чини човјека слободним. Живјети по духу, а не по тијелу увјет је за неумрли живот. Што је немогуће поради гријеха природи, могуће је Богу и зато се царство природе битно разликује од царства милости по којој је једино могућ живот у слободи и истини. Милост је дар одозго и не може се ничим заслужити, она је слободни дар који Бог даје онима које је позвао и одабрао.

Тек у стању милости ми смо уистину слободни и више не можемо гријешити. Ако је стање гријеха не моћи не гријешити — non posse non peccare - према Аугустину, онда је стање милости не моћи гријешити - non posse peccare.[26] Гдје год је духовна спознаја, ту је слобода, рећи ће свети Тома. Само тко има за циљ оно највише, Бога самога, неће се моћи преварити да се задовољи било чим мањим - његова воља увијек је усмјерена на више. У расправи између Томе и Averroes-a та свијест о слободи истакнута је код светог Томе, за разлику од интелектуалног „фатализма" код Averroes-a. Филозофија сама не може дати такав духовни појам слободе јер филозофија слиједи логичку мисао, а та је у себи увијек нужна. Ако свима влада један ум, онда је немогућа особна слобода јер ум је у свему нужан. Зато има дубоко значење Томино одвајање филозофије од теологије. Кад би се знање налазило само у филозофији и она била највиши ступањ спознаје, не би уопће било слободе, него би се све збивало као добро режирани игроказ према унапријед даном тексту. Али ако се спознаја дијели на филозофску и теолошку, онда је нужност резервирана за подручје ума, то јест филозофије, док се у теологији оперира с појмом слободе. Тако, примјерице, чуда немају мјеста у филозофији, али утолико више у теологији која се темељи на *Светом писму.* Чуда прекидају континуирани ланац узрока и посљедица и уносе нешто неочекивано и ново у ред природе и повијести.

О чудима не расправља филозофија и зато се њој у свијету вјере не може дати апсолутно мјесто, то више налази она смјештај у теолошком расправљању. Али изнад филозофије и теологије постоји оно што се не да редуцирати ни на шта друго, а то је тајна, мистериј којим завршава свако филозофско и теолошко размишљање.

Тако је то затекло и светог Тому, који неколико мјесеци прије смрти више не може писати ни говорити. На упит својег супутника и пратиоца Reginald-a од Пиперна Тома одговара: „Све што сам писао долази ми као пљева према оном што сам видио у визији."

Наводно се Томи објавио сам Господин рекавши му: „Добро си, Тома, писао о мени." На крају свих пропутовања мишљења и воље остаје оно мистично и неизрециво. Ми смо то у првом поглављу протумачили као однос бића према битку. Биће се може оголити од свих својих категоријалних одредба, од каквоће и количине, од мјеста и времена, од положаја или стања, па и од супстанцијалности саме коју оно има као засебно нешто и свести се на голо ништа. Што онда преостаје, јест сам битак, чисто постојање које је истовјетно за сва бића и које се прикрива стално присутно у свим својим диференцијама. На дну бића почива битак сам, један и вјечан, истовјетан самоме себи, без супротности или разлика, чисти битак. Али то није онда, како то хоће Хегел, уједно чисто ништа, него је савршена пунина битка, оно божанско и вјечно у свему појавноме. Пред битком самим нужно мора занијемити сваки говор и мишљење јер дискурзивност сваког дискурса почива на разликовању и успоређивању, док је битак сам неразличит и неуспоредив. Зато мистично искуство има посљедњу ријеч како у филозофији, тако и у теологији, и истинска слобода значи ослобођење од сваке појавности, од мноштва и разлике и поистовјећивање с једним самим, које је савршено слободно. Тако је већ Плотин у хеленистичком платонизму видио највишу слободу у екстази, гдје душа понире и уздиже се до једнога самога које је највиша и најсавршенија слобода. Тако добивамо још један, а заправо први и најдубљи појам слободе. Осим оне вишега слоја духа, који као виши више не овиси о нижим увјетованостима и као такав се доима као слобода, па преко оног појма слободе човјека као феномена који има привидну слободу, који се понаша и схваћа „као да" је слободан, у својему најдубљем појму битак се сам схваћа као слободан, као слобода сама онога чистога „бити".

Будући да није развијен ни у једно од својих упосебљења, битак сам је слободан од свих одредба и слободан за било коју и било какву одредбу која би из њега произлазила. Ако је однос између битка самога и бића однос Створитеља и створења, онда је Створитељ у апсолутном смислу слободан, док свако биће има у складу са својим положајем на љествици бића размјерно више или мање слободе. Највише је слободно оно биће које је створено прво и најближе је својем Створитељу. Ако је битак дух, онда су то чисто духовна бића, које традиција схваћа као одвојене супстанције или, другим ријечима, анђеле. Према светом Дионизију Ареопагиту постоји девет корова анђела сврстаних у скупине по три реда небеских хијерархија. На врху су серафини, керубини и пријестоља, затим слиједе господства, моћи и власти, напокон почела, арканђели и анђели.[27] Анђели су најближе човјеку и могу с човјеком комуницирати преносећи му Божје поруке. Анђели су бића која стоје више на љествици слободе од човјека, али њихов могући пад је утолико кобнији јер ако падне анђео, пада из самога својега слободног темеља и заувијек губи могућност да буде то што је био. Човјек се за живота још може покајати и обратити се с погрешног пута, али анђелу је такав обрат немогућ. Зато је пали анђео осуђен на вјечиту пропаст, из које више нема повратка у царство свијетлих и слободних духова.

Али слобода, како се то види из извјешћа о анђелима, мач је с двјема оштрицама. Она може бити позитивна слобода, слобода за слушање божанске воље и раст у духу и мистичном приближавању Богу, али она се може и окренути против властитог темеља и хтјети себе поставити апсолутно. Тај појам апсолутне слободе одвојене од својег темеља — битка — назочан је као начело у епохи филозофије њемачког идеализма. Ондје је ријеч о слободи за стварање новог свијета, нове умјетности, религије и филозофије. У *Systemprogramm-y* који су саставили Schelling и Хегел (можда и Holderlin) захтијева се

једна етика. Идеје свијета у цјелини, бесмртности душе и Бога имају се озбиљити као нова митологија, филозофија и религија. Монотеизам за религију, политеизам за умјетност и пантеизам за филозофију, то су водеће мисли тог нацрта.[28]

Ту се покушавају ујединити вјера и знање, спознаја и објава. Настаје нова гноза која се најбоље исказује у касноме Schelling-ову дјелу *Филозофија митологије и објаве.* Али сви ти покушаји остају фрагментарнима. Јер уистину, слобода сама по себи не може бити начело стварања и створења. Стварање из саме слободе је креатио ех нихило за коју је способан само Бог јер он је, осим што је апсолутно слободан, и сам битак — ipsum esse subsistens - који субзистира и из своје пуноће ствара свијет. Створено биће, створење, не може стварати из ничега јер у себи нема за себе у тој мјери битка, него само коначан битак дарован од Створитеља. Биће је увијек само судјелујуће у битку — ens participatum - никад сам битак. Оно је уједно увијек коначно биће, ограничено у времену и простом, и тако не може бити начело стварања из ничега. Оно ствара само толико колико му је битка дано на располагање.

Па ипак, и човјеку је дана моћ стварања. Она се очитује у умјетничком и знанственотехничком стваралаштву за које је мјеродаван појам генија. Тај се појам први пут појављује у ренесанси гдје означује човјека проналазача и умјетника — homo ingenius - који је способан да у маломе људском свијету опонаша велико стварање из божанског свијета. Микрокозмос и макрокозмос два су стожерна појма тога ренесансног схваћања ингенија у којему се очитује такођер богоналичност човјека који је способан да се својим стварањем надовеже и настави на божанско дјело стварања. То стварање претпоставља слободу као издигнутост изнад пуко постојећег стања и способност за произвођење нечега новога, још непостојећега у стварноме свијету. У умјетничком стварању налазе се, према Schiller-у, два нагона, нагон за формом и нагон за материјом. Један произлази из свијета природе, а други из свијета духа. У умјетничком стварању и коначно у умјетничком дјелу та се два нагона налазе у равнотежи и слобода је слободна игра тих људских могућности. Игра уједињује форму и материју, дух и тијело, и оба се та ентитета налазе у сфери слободног лебдења фантазије, гдје се човјек очитује у својој аутономији, дакле човјек је понајвише човјек и понајвише слободан ондје гдје се игра, свијет је простор могућности слободног стварања генија. Геније производи попут природе - рећи ће Кант,[29] а Schopenhauer ће у умјетничкој производњи и у доживљавању умјетничког дјела видјети оно спасоносно за људски род — сферу у којој је смирена воља у својему бесмисленом хтијењу. И Schopenhauer-ов појам генија упућује на слободу од сваке присиле воље — у умјетничкој контемплацији, у чистом зрењу идеја доводи се до негирања воље у чисто духовном гледању које надилази свијет сталног требања.[30]

Schopenhauer у том дијелу своје филозофије, кад је ријеч о умјетности, слиједи Платона, који такођер и као први у мотрењу идеја види слободу човјека, посебно човјека филозофа. Док су сви остали, обични људи приковани у шпиљи привида да гледају само одразе правих бића, човјек филозоф, који се дијалектиком уздигнуо до спознаје самих идеја, изишао је из шпиље и гледа отвореним погледом у слободни простор гдје царују идеје.[31] Ступњеви спознаје уједно су и ступњеви слободе, као што су то и ступњеви битка. Обиљежје је идеја да су оне оно добро, истинито и бићевно. на челу свих идеја јест идеја добра као оно највише једно. По једному и добру направљена су сва бића и све што судјелује у једному има у њему свој смисао и опстанак. Платон у својему дијалогу

Парменид у танчине развија дијалектику једнога и онога свега другога од једнога и закључује: ако једно не би било, ничега не би било.[32]

За традицију су највише одредбе филозофије такозване трансценденталије – биће, једно, истинито, добро — ens, unum, verum, bonum. Воља не може а да самом собом не слиједи добро, она је сама добра воља. Слиједити зло, значи оно што нема битка, није као такво својствено вољи, оно проистјече из умањења воље, односно из трпљења, што ће рећи латински пассио - трпња али и страст. Страсти и афекти су оно што спречава вољу да слиједи добро и зато свака етика посвећује велик дио својих разматрања науку о афектима. Спиноза је ту најбољи примјер. Афекти се не налазе у супстанцији, него у њезиним модусима који више или мање добро изражавају супстанцију. Афекти су они који спречавају вољу да се усмјери на оно добро, односно спутавају слободу воље.[33] Кад не би било афеката, наших страсти, ништа нас не би ометало у савршеној спознаји и савршеном хтијењу.

С тим у вези поставља се питање што је заправо зло и какво мјесто оно заузима у цјелини битка. Зло је супротност добру, оно што не треба бити, што је за одбацивање, једноставно оно нећудоредно; оно што извире из лоше, искварене, грешне настројености, што се подиже против онога ћудореднога и хуманога и намјерно га и свјесно нијече; оно што дјелује насупрот заједничкој вољи и ступа насупрот њезиним нормама и сврхама. Велики је проблем у томе што је пратемељ бића, битак сам, Бог истовјетан с највишим добром па се онда и поставља питање како би то највише добро уопће допуштало да се појави нешто такво као што је зло. Средњовјековни филозофи који су своју филозофију схваћали у служби теологије — ancilla theologiae - зато су и нијекали објективно постојање зла. Тома увијек наново побија манихејце који су тврдили да постоје два начела у универзуму - добро и зло начело — добар Бог који ствара све добро и зао бог, demiurg - који је углавном на дјелу у овому нашему материјалном свијету.[34] Тако су и Грци с Платоном на челу тврдили да зло потјече од материје која се супротставља духу, да је материја оно зло. а тијело тамница душе.[35] Кршћанство је од почетка било против таквог схваћања јер се према њему сам Бог утјеловио у људско тијело па тијело и нагони не могу сами по себи бити ништа зло. Зло је нијекање, одбацивање Божје воље по злом субјекту, одабир небитка насупрот битку, онога мање вриједнога напрама вишим вриједностима. Питање је то теодицеје, која рјешава проблем зла у од Бога створеноме добром свијету. Leibniz ће зато зло видјети као оно што неизбјежно прати свако коначно биће које је као такво мање вриједно од самог Створитеља.

Кант, штовише, говори и о „радикалном злу" код човјека,[36] наиме, о човјековој склоности да своје егоистичне интересе стави на мјесто највишега моралног закона. Тиме се Кант придружује оним мислиоцима који зло виде као производ човјекове слободне воље која се као таква може и окренути против закона добра и тиме искварити изворни морални поредак човјека и свијета. Кантово учење о радикалном злу филозофска је иначица традиционалног учења о човјекову источном гријеху, о првобитном пријеступу божанске забране који се наставља из нараштаја у нараштај.

Крист је дошао да човјека поновно помири с Богом и као што је по једном човјеку - Адаму - дошао гријех у свијет, тако и по једном човјеку, наиме богочовјеку, долази и откупљење од гријеха. Гријех треба видјети као умањену човјекову способност да чини добро. Свети Павао каже: „Хоћу чинити добро, а чиним зло, немоћан сам пред тим ако ми Бог својом милошћу не помогне да се ослободим владавине гријеха." Код Канта је

замисливо поступно човјеково напредовање у свијести о моралу и тиме поступно човјеково усавршавање у добру. Унаточ песимизму с обзиром на емпиријско искуство човјекове повијести, Кант сматра — с просвјетитељским оптимизмом — да је човјек способан чинити оно што налаже морални закон и тиме постати достојан милости и блаженства којих се може надати ако живи према моралном закону. Просвјетитељство је за Канта излазак човјека из његове самоскривијене малољетности — корак напријед према одважности да сам себи прописује, наиме, према уму, што је морално добро, а што зло и да се усуди користити се својим умом до свих његових граница. Кант зато пише спис о религији унутар граница пуког ума.[37] Учење о злу радикализира се и у предоџбама о Богу супротном бићу које је некада било Богу послушни анђео, али је из зависти и охолости - не жели служити — окренуло своје лице од Бога и суновратило се на земљу као зао дух, као давао. Наук о палим анђелима саставни је дио црквеног учења о добру и злу, али и пучке побожности која домеће тому начелному научавању много тога из своје архаичне вјере и празновјерја. Највише назнака о протубожанском дјеловању ђавла, званога још и diabolos и Сотона, осим у *Књизи постанка,* гдје он наступа као заводник првога створенога људског пара у лику змије, имамо у Иванову *Откривењу,* у којему се на много мјеста говори о ђаволу, или о змају, или о Антикристу. Давао никако није неко друго начело уз Бога као апсолутну доброту, него је и он створен као добар, само се својом слободном вољом одметнуо и претворио у противника свега божанскога. Човјек и није згријешио сам од себе, него га је на то навео тај противник замамним обећањем да ће бити попут Бога знајући добро и зло. Давао је, према томе, начело разлике и раздвоја створења од његова Створитеља, али је сам притом коначан и његово дјеловање строго је ограничено Божјом добротом и спасењском вољом.

Богу је стало до сваког човјека ма како он грјешан био и никога Бог сам не уводи у напаст да подлегне зломе. Ако се то ипак догоди, човјек док живи има слободну вољу и може зломе рећи *не* и обратити се својем Створитељу молећи га за милост и спасење. Претјерано је стога учење о предестинацији које сматра да је Бог од почетка стварања предодредио неке за спас, а неке за пропаст. Бог није узрочник зла, него он само зло допушта како би се у борби с њиме потврдило и показало још веће добро. Али зло има још једну функцију. Управо као алтернатива добру оно оспособљује људско биће да бира и тиме изводи на површину његову слободу избора. Кад би све било само добро и воља би аутоматски слиједила то добро, тада никакве слободе не би било. него би се све збивало као савршена аутоматизирана игра лутака у којој не би било ни слободе ни одговорности. Зато сви метафизички сустави који претендирају да могу дати одговоре на сва питања, па тако и на питање о слободи, ту се увијек нужно упрежу у сустав нужности па био тај сустав идеалистичан, натуралистичан, материјалистичан или што друго томе слично. Дуализам добра и зла у појавном свијету добар је због тога што без њега ни добро не би било уочљиво као добро, ни зло као зло. Осим тога — како Goethe каже у *Фаусту* на Мефистова уста: „Ја сам дио оне снаге која увијек хоће зло, а ствара добро. Ја сам дух који стално нијече." - зло је моћ негативитета и као такво оно је ништа напрама битку, али управо као ништа оно је покретачка сила битка и тјера биће да стално крочи напријед и да не посустане у промицању добра. Као што организам који преболи неку болест стјече имунитет према тој болести, тако и човјек свладавајући неко зло стјече појачане снаге добра којему то зло више не може нашкодити. Иначе, метафизички гледано кроз призму Аристотелових категорија, зло је нека моћ - dynamis - лишена своје збиљности - energeia - и

зато увијек дјелује као разорна сила. Као моћ без збиљности, оно је, заправо, лишеност - steresis, приватио - и одатле средњовјековно учење о злу као о лишености добра - прихватио boni.

Па ипак, уза све тумачење зло на неки начин остаје тајном. У теологији се та тајна назива mysterium iniquitatis. Загонетна је ријеч у Кристовој молитви Оче наш: „... И не уведи нас у напаст." Тако и Кристове ријечи: „Саблазни мора бити, али тешко ономе који доноси саблазан."[38] Злочинци као Каин или Јуда остају до краја необјашњиви. Тако је и с кажњавањем зла. Кршћанска предоџба о паклу облик је објашњења што ће се догодити онима који се свјесно супротстављају Божјем поретку и праведности. Али нити сам Крист Господин не може избјећи кушњи зла. Злодух који му прилази у пустињи и куша га навести на зло приступа му тројако. Најприје тражи од њега да претвори камење у крух, на што Исус одговара: „Не живи се само о круху него и од ријечи која излази из уста Господњих." Други пут ђавао од њега тражи да скочи са храмских зидина будући да му се неће ништа догодити јер ће га понијети анђели Божји. На то Крист узвраћа: „Писано је: Не кушај Господина Бога твога јединога." Трећи пут ђавао тражи од Исуса покоравање. Ако му се покори, дат ће му сав свијет јер над њиме има власт. Крист одвраћа да треба слушати и покоравати се само Божјој вољи.[39] То је напутак да највише добро не можемо тражити у овом свијету, него само у краљевству Божјему, које није од овога свијета. У својој великосвећеничкој молитви Исус се моли за оне које му је Бог дао да буду очувани од злога: „Не молим за све, него за оне које си ми ти дао, који нису од свијета као што и ја нисам од свијета."[40] Свијет треба превладати јер у свијету човјек има страх, али Крист каже: „Не бојте се, ја сам надвладао свијет." Да је свијет у власти злога, на филозофски је начин разумио и Schopenhauer, који у својем песимизму тврди да је ово најгори од свих свјетова јер да је само мало гори, уопће не би могао постојати.

Ако претпоставимо да добро увијек значи неку вриједност, онда је зло супротно тој вриједности, зло је противриједност. Али нитко сам од себе не тежи за злом, него увијек за неком вриједношћу. Утолико би се зло могло такођер схватити као нека вриједност, али свакако мања од оне за којом се тежи. Иза зла једноставно не стоји ниједна људска воља, него само она сотонска. Идеја о сотони уопће је идеја о бићу коме је зло циљ. Док слободна воља увијек тежи према неком добру, ђаволска воља хоће зло. Али зло. видјели смо, онтолошки гледано, јест лишеност бића, нека врста небића, па је, према томе, таква воља усмјерена према ништавих! Посљедњи је циљ зле воље оно ништа, поништење бића. Али није само воља та која изабире циљеве и вриједности, осим воље у тому судјелују и осјећаји, емоционални акти. Оно добро ми уопће и доживљавамо као добро емоцијама и као интенцијску сврху аката љубави. Према добру ми тежимо с љубављу.

За разлику од тога, према злу имамо негативне осјећаје као одбијање, гнушање, мржњу. Зло, сотонско биће је биће мржње, његова је мржња усмјерена према добру и оно настоји довести до поништења добра. Осјећаји имају битну улогу при одабиру вољних циљева. Добро ионако не доживљавамо другачије него путем емоционалних аката прихваћања, симпатије, љубави. Осјећамо се слободнима када можемо слободно остваривати циљеве које изабиру наше емоције. Зато се у испуњивању љубави појављује и највећи осјећај слободе, истинска слобода могућа је само тамо гдје ништа не стоји на путу остварењу љубави, односно сједињења с оним што у својој нутрини доживљавамо као вриједност. Зато пали анђео прије свега одбија љубав — amare nolo, amare non possum — љубити нећу, љубити не могу. Пакао је не моћи љубити — установит ће Достојевски.

Проблем слободе тако се вишеструко поставља. Једанпут је то слобода која потјече из вишег слоја детерминације који је донекле слободнији од непосредно нижих слојева детерминације. Други пут то је слобода која извире из интелигибилног свијета, из интелигибилног карактера који је слободан напрама детерминацијама феноменалног свијета. Затим, рекли смо, може се тај однос и обрнути и казати да смо ми само феноменално, као појава, слободни будући да не знамо своју бит или предодређену судбину јер она извире из поретка судбе или из божанске провидности. Коначно, видјели смо, слобода потјече из наше неодређености напрама добру и злу, гдје онда превладава наш избор између тих двају полова и ми се вољом усмјерујемо према добру те тако афирмирамо своју слободу не детерминираног избора између добра и зла. Сви ти ликови слободе, међутим, могући су и стварни на основу праслободе која извире из самог темеља бића, из битка бића који је напрама категоријалној одређености бића категоријално неодредив, јер је битак онкрај свих разлика и диференција, сам себи идентичан, истовјетан, један и вјечан. Ако је сам битак апсолутно слободан, онда је он уједно и особа, надарен вољом и разумом и може одлучивати хоће ли стварати или не стварати свијет, односно свјетове и друго име тог апсолутно слободног битка јест Бог. Бог говори за себе: „Ја сам који јесам"[41] и као такав он је особа, виша и моћнија од сваке коначне особе, управо он је надособна особа. Савршену пунину то схваћање битка као апсолутно слободне особе добива у кршћанству и његову схваћању Бога као једне нарави у трима особама. Особа је Бог Отац. Бог Син и Бог Дух Свети. Учење о Тројству, осим онога о инкарнацији друге божанске особе, Logosa. у људску повијест, средишње је учење кршћанства.

Управо зато што је у бити човјек створен на слику и прилику Божју и човјек је особа, односно биће са слободном вољом и утолико нема своју детерминирану бит, него је „отворен"" за све могуће детерминације и његов живот тече као повијесно збивање. Човјек има повијест јер је у бити слободно биће. И сама се повијест унеколико може схватити као стално све веће и веће очитовање слободе у времену и тако је повијест напредовање у свијести о слободи. Тако бар замишља повијест просвјетитељство и његов сљедник Хегел. Заправо је то секуларизација кршћанског наука о повијести као о спасењском догађању, гдје се у пунини времена утјеловљује сам божански Логос да би с Богом помирио у гријеху огрезло човјечанство. Од тренутка откупљења кад је, наиме, Исус, преузевши на себе гријехе човјечанства, умро на крижу и трећи дан ускрснуо, сва се повијест збива у знаку разлике између државе Божје и државе земаљске, између заједнице откупљених и масе осуђене на пропаст. Тако бар види повијест свети Аугустин у својему опсегом највећем дјелу *О држави Божјој.* У средњем вијеку, точније у 13. стољећу појавило се још једно дјело у којему се разматра људска повијест у облику кршћанске објаве. То је *Вјечно еванђеље* фра Joakima da Fiore. Ту се разликују три епохе повијесног догађања аналогно трима божанским особама. Вријеме *Старог завјета* и оно прије Христа вријеме је Бога Оца, од Христа па до средњег вијека вријеме је Сина, док се сада ишчекује вријеме надоласка Духа Светога, који ће довести до пунине кршћански живот у духу и у истини.

То је уједно пут напретка у слободи. Јер у старом вијеку живјело се по Закону, а у новом ће се живјети по љубави. Закон није могао искоријенити гријех, али то могу љубав и милост Божја, која се очитовала у Христу Исусу.

Просвјетитељство је секуларизирало кршћанску мисао о слободи појединца и зато Кант дефинира просвјетитељство као излазак човјека из његове самоскривљене малољетности.[42] Просвјетитељство је замислило ослободити човјека од ауторитета и

поставити га на властите ноге. Али управо у томе криле су се велике кушње. Јер једном ослобођен од кршћанског ауторитета човјек је постао осјетљивим за многострука завођења од разних мотива који су се показали као идоли. Прије свега, то је кушња да на мјесто заборављеног Бога човјек постави себе као божанство, као мјеру свих ствари оних које јесу да јесу и оних које нису да нису. Уједно је то ослобађање од ауторитета дало сваком појединцу право на све и слободу за све, па је тако узроковало сукоб интереса, потенцијални рат свију против свих. Једном уклоњени Бог оставио је празно мјесто за разне лажне богове којима се човјек почео клањати: моћ, власт, новац, техничко господарење и манипулирање природом и човјеком.

Испуњава се Nietzsche-ово пророчанство: кад је Бог мртав, живио надчовјек.[43] Али испуњава се и она друга, реална страна те изјаве — као што је Nietzsche сам скончао у потпуној немоћи и деменцији, заправо у смрти свега људскога у њему, тако је и цивилизација која је услиједила била, заправо, цивилизација и култура смрти. У опћем умирању свих вриједности, па и бића, осјетила се опет пријека потреба за оживљавањем традиционалних вреднота, Бога на првому мјесту. Ријеч је опет о новој евангелизацији на крају другог тисућљећа и на прагу трећега, јер будућност ће бити на нови начин опет религијска или је уопће неће бити. Управо зато пријека је потреба и за новом етиком која ће пробудити успаване духове за нови живот у складу с праначелом бића, с битком самим који је апсолутна вриједност и апсолутна слобода сама. У том смислу може се схватити и егзистенцијалистичка Heidegger-ова мисао о надоласку битка, о згоди — Ereignis.[44] За Heidegger-а и његово мишљење не вриједи више гласовито сколастичко учење о битку и бићу — analogia entis. Наиме, битак се за сколастику не изговара ни унивокно - једнозначно - ни еквивокно - истозначно, него аналогно. Хоће се рећи да оно „јест" што је изговорено у сваком суду није исто „јест" за свако биће, него је само у пропорционалној размјерности изговарано на сличан начин. Тиме сколастика настоји превладати „онтолошку диференцију" између битка и бића која би иначе била непремостива. Јер одиста, ништа од битка самога није у бићима осим онога пуког „јест", које, међутим, није ништа од бића. „Биће јест" значи „биће постоји, егзистира", и то егзистира само по битку као темељу и основи свеколиког бића. За етику то има конзеквенције да се у бити она проматра као мистика. Мистика може бити иманентна или трансцендентна. овисно о томе доживљава ли се оно божанско у бићима или у битку самоме. Спиноза је примјер како се супстанција проналази у својим атрибутима и модусима, док је у себи самој расплинута — цауса суи — узрок саме себе, која се по себи схваћа и у себи доживљава.[45] Плотин је пак примјер трансцендентне мистике, гдје оно једно, битак сам, егзистира онкрај свих бића и њихових ликова у безобличном темељу свега, из којега еманирају бића.[46] Свака филозофија као метафизика на одређени начин схваћа ту онтолошку диференцију битка и бића и према томе се, теолошки гледано, сврстава у теизам, пантеизам или панентеизам. Све су то конзеквенције онога старога Аристотелова ставка да се биће изговара на више начина, али с обзиром на једно и у пропорцији према једноме.[47] Међутим, битак сам остаје и даље загонетан према ономе што Сократ о томе каже у Платонову *Софисту.*[48]

Управо је Платонов *Софист* оно мјесто у филозофији гдје се расправља о привидној филозофији, наиме, о таквој која се само чини као филозофија, а то заправо није, него је софистика. Ту је ријеч и о софисту као учитељу привидне мудрости. И ту се истина и лаж не појављују само као онтолошке него и као етичке категорије. Јер софист, излажући

привидну мудрост као праву и истинску, уједно почиња и неетички, неморални чин. Како је с истином и етиком? По чему је неистина уједно и неетична?

То слиједи из паралелизма онтолошкога и етичкога, наиме, из аксиологије, по којој је истина односно битак уједно и добро и биће, а неистина небитак и зло. И у етици, гдје више не вриједи тај паралелизам, него се добро оцјењује према самој вољи, која може бити добра или зла већ према томе слиједи ли максиму моралног закона или не, лаж је нешто неморално, јер се не може хтјети да неистина постане општим законом, то јест људско би опхођење постало немогућим кад би сватко умјесто истине изговарао и помишљао лажи. Добра воља је уједно она која хоће истину и која истину изговара и помишља. Остаје отвореним питањем, слично као и с питањем о злу, како је уопће могуће постојање лажи унутар истинског свијета, свијета битка и бића. Рјешење тог проблема које се налази у традицији успоредно је с проблемом зла. Лаж је могућа као неистмско биће, као биће привида. А лаж и привид могући су такођер на темељу слободе којом се неко биће, овдје човјек, ослобађа и од добра и од зла и може кривотворити истину, може износити неистине и обмане. Религијским и теолошким рјечником назива се Сотона и оцем лажи, праначелом сваке неистине. Лажним обећањем да ће бити као богови Сотона и заводи први људски пар на приједуп божанске забране да се једе с дрвета спознаје добра и зла. С лажи се уопће појављује разлика која човјека одваја од његова Створитеља и ремети првобитну равнотежу свих спознајних и вољних моћи човјека. Човјек из својега средишњег положаја међу бићима постаје биће ексцентрично, избачено из средишта.

Повратак у то средиште није пак могућ само људском снагом. За то је потребна помоћ Бога самога, која се остварује утјеловљењем друге божанске особе, Сина и Logosa, Божје ријечи у људску повијест. Његовом смрћу којом је откупио људски род и његовим ускрснућем којим је зајамчио бесмртност свима онима који у њега вјерују. Зато и етика која озбиљно узима у обзир човјеков положај у стању пада и гријеха не може бити другачија него кристоцентрична. Она у Исусу Христу мора видјети средишњицу и осовину људске повијести, час његова утјеловљења као пунину времена и његов други долазак као коначно рјешење дуготрајне борбе између земаљске и божанске државе. С погледом на оно посљедње, смрт и суд, не можемо погријешити у својој етичкој просудби, иако етика није само процјењивање него и дјелотворно залагање и заузимање за оно добро. „У том знаку ћеш побиједити", јавило се знамење цару Константину прије његове одлучне битке, а тај знак био је крижс.[49] Тако и ми побјеђујемо ако пред собом стално видимо тај знак трпљења и откупљења, а надасве знак Божје љубави и милосрђа према нама. Етика у знаку крижа једина је могућа кристоцентрична етика и парадокс да је смрт на крижу за све нас била отварање врата према божанском и вјечном животу оно је отајство којим завршава свако рационално расправљање о феномену и бити моралнога. Изнад пуке добре воље и наше тежње према етички доброме стоји милост која долази одозгор, без које је све наше морално напрезање испразно. Како свети Павао каже: „Док се не живи по милости, узалуд се трудимо око добра — ја хоћу добро и видим га као оно исправно, а унаточ томе чиним зло. Тко ће ме спасити из биједе у коју упадам због гријеха?" Свети Павао даље каже: „Закон је нама духован, ја сам пак тјелесан, продан под гријех. Збиља не разумијем што радим: та не чиним оно што бих хтио, него што не бих хтио, слажем се са законом, признајем да је добар. Онда то не чиним више ја, него гријех који пребива у мени. Доиста, знам да добро не пребива у мени, то јест у моме тијелу. Уистину: хтјети ми иде, али не и чинити добро, та не чиним добро које бих хтио, него зло које не бих хтио, то чиним. Ако

ли пак чиним оно што не бих хтио, нипошто то не радим ја, него гријех који пребива у мени.

Налазим дакле овај закон: кад бих хтио чинити добро, намеће ми се зло. По унутарњем човјеку с ужитком се слажем са законом Божјим, али опажам у својим удовима други закон који војује против закона ума мога и заробљује ме законом гријеха који је у мојим удовима. Јадан ли сам човјек ја! Тко ће ме истргнути из овога тијела смртоносног? Хвала Богу по Исусу Христу Господину нашем! Ја дакле умом служим закону Божјем, а тијелом закону гријеха."[50]

Павао дакле репрезентативно за цијело кршћанство очитује тај сукоб гријеха и милости у палом човјеку. Што не могу пуко људске снаге, то може милост која долази незаслужено и преображава болесног старог појединца у ново биће. Сукоб је то старог и новог човјека, човјека тјелесног и човјека духовног, старог и новог Адама. И не само човјек него све створење чезне за том преобразбом старога у ново. Кристоцентрична етика мора узимати у обзир слабости човјека који је под гријехом и о ослобођењу по откупитељској жртви Исуса Христа на крижу. Тек у стању милости налазим се у могућности да више не гријешим — у стању не моћи гријешити - non posse peccare. Притом се поставља питање тко се уопће може спасити ако постоји тако опћенита чињеница гријеха за сваког човјека. Одговор на то питање дан је у опћенитости спасењске воље Божје која хоће да сви буду спашени и да свима падне у дио милостивост Божја. Па ипак, појединац грјешник. управо како каже Павао, не може својим снагама постигнути милост јер су сва његова дјела обиљежена неизбјежношћу гријеха. Зато је фаризејизам тврдња да се властитим дјелима може заслужити оправдање пред Богом и понашање у складу с тиме. Слично тврди и пелагијанизам, који негира свеколикост источнога гријеха и закључује да је слободна људска воља та која може својим напором постигнути вјечно спасење. Аугустин се борио против пелагијанства, али је упао у другу крајност тврдећи да се само предестинирани могу спасити.[51] У свему томе опет је одлучно питање о слободи воље, које се ту поставља на теолошкој разини. Како се слаже индивидуална слободна воља с вјечним промислом Божјим, с његовим свезнањем и свемоћи? Да то објаснимо, морамо посегнути за успоредбом коју је направио Einstein размишљајући о детерминизму и индетерминизму. За њега је свијет и свјетско догађање човјека у времену успоредиво с одвијањем филма, управо филмске врпце с колута на који је намотана. Све што се догађа и има се догодити већ је ту за поглед који гледа на цјелину, само за нас који у времену слиједимо одвијање филма догађаји се развијају један за другим. Уистину пак, све је већ одувијек ту и настанак нечега новога и нестанак старога само је привид. Слично је замишљао свијет и човјека Парменид за којега је само оно једно и вјечно, битак сам, стварно постојеће, док је све оно што смртници замишљају и говоре само привид.[52] Тако је према Einstein-у и човјекова слобода само привид, не само догађање у природи, и на врпци свјетског догађања све је већ од почетка забиљежено и само се пред нашим очима одвија у времену. За божански поглед све је већ одувијек ту, све се већ догодило што ће се (за нас) тек у будућности догодити. Божје свезнање темељи се на његовој вјечности за коју је свако временито догађање само привид. Што је за нас прошлост и будућност, за Бога је вјечита садашњост и за њега „нема ничега

новога под сунцем". У томе смислу постоји и предестинација, не додуше за нас који смо у времену, али за Бога којему је све унапријед познато. За нас не постоји сигурно знање о спасењу, већ само нада и вјера, поуздање да смо по Христу. Господину нашему, спашени за вјечност. На тому божанском свезнању темељи се и могућност пророштва јер пророци су они којима је Бог показао мало од филма људске повијести прије него што ће се то догодити. Апокалипса значи крај и пропаст свијета, али уједно и откривење онога што ће се у будућности догађати. Најмилији Кристов ученик, Иван није само аутор „духовног" еванђеља које разматра духовни смисао Христова боравка на земљи него је уједно и дионик пророштва које сеже све до свршетка свијета. По његову *Откривењу* знамо да повијест није једносмјерни напредак, него кривудава црта која је само за одабране и чисте душе спасоносна, док много тога припада маси осуђених на пропаст. Покрај јањетова пријестоља налази се 144000 праведника обучених у сјајне хаљине који вичу: „Свет, свет, свет." На земљи се, међутим, има појавити још и Антикрист, који ће угрозити већину човјечанства и као лажни пророк завести многе и премногe. Али ће на крају и он бити свладан и бачен у бездан над којим ће се затворити врата паклена.

Но у сјени тих завршних, апокалиптичних догађаја ми живимо у садашњости сјећајући се прошлости и ишчекујући будућност. Што нам је чинити? Етичко је питање: што требам чинити? На то питање кристоцентрична етика одговара: „Љуби Бога и љуби ближњега свога као самога себе."[53] Аугустин је свео етику на сажети израз: „Љуби и чини што хоћеш!" - „Ama et fac quod vis." Или како Павао каже: „А сада - остају вјера, уфање, љубав - то троје - али највећа је међу њима љубав."[54] У хвалоспјеву љубави изречена је сва истина кршћанске етике. Али сада још не можемо у потпуности проникнути у њезину дубину јер доиста, сада гледам кроз зрцало, у загонетки, а тада лицем у лице! Сада спознајем дјеломично, а тада ћу спознати савршено као што сам и спознат! Јер одиста, праву спознају о човјеку, па онда и о мени самоме, има само Бог, за њега човјек није тајна, док за нас све оно кључно и најважније у бити остаје тајном.

14. Виктор Франкл

НЕЧУЈАН ВАПАЈ ЗА СМИСЛОМ

Дослован[1] превод израза „логотерапија" јесте „лечење смислом". Тај би се израз, наравно, могао превести и као „исцељивање смислом", али то би дало прејак верски нагласак који у логотерапији није неопходно присутан. Логотерапија је у сваком случају психотерапија усредсредена на смисао.

Појам „лечење смислом" управо је супротан традиционалном ставу психотерапије који више представља *смисао лечењем.* И стварно, уколико традиционална психотерапија отворено погледа у очи проблему смисла и сврхе - то значи, схвати ли смисао и сврху у њиховој правој вредности, уместо да их своди на погрешне и измишљене вредности тако што им порекло изводи из „одбрамбених механизама" или „реакцијских формација"[2]- онда ће вам једноставно поручити како сте управо решили свој Едипов комплекс, отарасили се својих кастрацијских страхова и како ћете сада бити срећни, оживећете свој селф и властите могућности и постати оно за шта сте предодређени. Другим речима, смисао ће вам се указати сам од себе. Не звучи ли то некако као: истражи најпре краљевство Фреуда и Скиннера па ће ти сви ови проблеми бити јасни?

Нажалост, то се тако не може решити. Штавише, показало се да се много чешће догађа да, *ако* се неуроза и може отклонити, *када* се она отклони остаје празнина. Такав је пацијент добро прилагођен и способан за рад, али му недостаје смисао. Пацијент није прихваћен као људско биће, што ће рећи, као живо биће које непрекидно тражи смисао; то тражење смисла, тако својствено човеку, није озбиљно схваћено у својој правој вредности, већ се сматрало пуком рационализацијом потиснуте несвесне психодинамике. При том се превиђало или заборављало да је само онај човек који нађе тражени смисао спреман да пати и жртвује се ради тог смисла, спреман да положи и властити живот ако је потребно. С друге стране, ако смисао не постоји, човек је склон да себи одузме живот и спреман је да то учини чак и кад су задовољене све остале његове потребе.

Све ово ми је приближио извештај једног мог бившег студента: На једном америчком универзитету подвргнуто је испитивању 60 студената који су покушали самоубиство и 85 посто је изјавило да су то учинили зато што им се „живот чинио бесмисленим". Најважније је, међутим, да је 93 посто тих студената, који су патили од очигледног недостатка смисла живота, „било активно у друштвеном животу, да су то били добри студенти који су имали и добре односе са својим породицама". Рекао бих да је то нечујан вапај за смислом и сигурно је да случај овог универзитета није усамљен. Узмимо само у обзир запањујући постотак самоубистава међу америчким студентима који се као узрок смрти јавља на

другом месту. непосредно иза саобраћајних несрећа. *Покушаји* самоубистава вероватно су и петнаест пута чешћи.

И то се догађа усред друштава пуних обиља и држава пуних благостања! Предуго смо сањали сан из којег се сада будимо: веровали смо да ће све бити уреду и да ће људи постати срећни унапредимо ли само њихов друштвено-економски положај. Истина је у томе да се, како је попустила *борба за опстанак,* појавило питање: *опстанак* ради *чега?* Данас има све више људи који имају све животне услове, али не виде смисао за који би живели.[3]

С друге стране, сусрећемо се с људима који су срећни, а живе у тешким, чак ужасним условима. Допустите ми да наведем део писма које ми је Cleve W. писао када је био само број 049246 у једном државном затвору у Америци: „Овде у затвору... пружа се мноштво дивних прилика да човек буде од користи и да се развија. Сада сам стварно срећнији него икада у животу." Примећујете ли: срећнији него икада - у затвору!

Као још један пример, навешћу писмо које сам недавно примио од једног породичног лекара из Данске: „Пола је године мој драги отац боловао од рака. Последња три месеца живота живео је у мојој кући - за њега смо се бринули моја вољена жена и ја. Стварно желим да вам кажем да су та три месеца била најблагословеније доба у животу моје жене и мене. Свакако да смо, будући да смо били ја лекар а она болничарка, морали да савладамо различите потешкоће, али никада нећу заборавити све оне вечери када сам му читао одломке из ваше књиге. Мој отац је три месеца знао да је његова болест кобна... али се никада није пожалио. Непрестано сам му, све до последње вечери, говорио како смо у ствари срећни што смо могли да доживимо тај блиски додир у тим последњим недељама и како бисмо остали осиромашени да је нагло, у неколико секунди, умро од срчаног удара. Овом приликом нисам само читао о таквим стварима већ сам их сам доживљавао, тако да се само могу надати да ћу бити у стању да се суочим са судбином онако како је то мој отац учинио." Поново кажем: има људи који су срећни и кад се нађу очи у очи с несрећом и без обзира на патњу - зато што виде смисао! Смисао стварно има моћ исцељења.

Вратимо ли се опет на лечење смислом, поставља се питање да ли то повлачи за собом закључак да је недостатак осећања смисла у сваком посебном случају узрок неурозе? Не! Хтео сам само да истакнем чињеницу да ће, *ако* се ради о недостатку смисла, испуњење празнине коју ствара недостатак смисла имати терапијски учинак чак и онда ако узрок неурозе *није* празнина! У том смислу је велики лекар Парацелсус био у праву када је рекао да болести потичу из царства природе, а да оздрављење долази из царства духа. У терминологији логотерапије рекли бисмо да неуроза није увек неопходно ноогена, тј. да није последица осећања бесмисла. Још увек има места за психодинамику исто као и за процесе стварања услова и учења који су ознака психогене неурозе, а која се пак сматра неурозом у традиционалном смислу. Међутим, логотерапија упорно тврди да поред тих психогених чинилаца постоји и димензија специфично људског феномена, као што је људско тражење смисла, те да не можемо разумети, а камоли савладати, ово зло нашег доба уколико не признамо да осујећење тог тражења може такође бити узрок неурозе.

Желео бих овде да нагласим да људска димензија - или ноолошка, како се још назива у логотерапији - надмашује психолошку димензију и на тај је начин на вишем нивоу; али то што је „виша" значи само да је више тога у њу укључено, да заокружује нижу димензију. Открића унутар индивидуалних димензија не могу се међусобно искључити. Јединственост човека, његова људскост није у супротности са чињеницом да је он у психолошким и биолошким димензијама још увек животиња.

Због тога је сасвим оправдано што користимо здрава открића психодинамичких и бихејвиористичких истраживања и усвајамо неке технике које ту настају. Када те технике постану део психотерапије која човека посматра у људској димензији, како то чини логотерапија, њихова се терапијска делотворност може само повећати.

Говорио сам о биолошкој димензији. Чињеница је да су у етиологију душевних болести умешани телесни исто као и ноолошки и психолошки чиниоци. Тако су биохемија и наследност доста важни у етиологији психоза (више него неуроза), чак иако је главни део симптоматологије психогенетски.

Као последњу, али не и мање важну чињеницу, морамо споменути да постоје и социогенетске неурозе. Та је реч својствена мноштву неуроза данашњице, односно осећању бесмислености. Пацијенти се више не жале на осећање инфериорности и полне фрустрације као што је то било у време Адлера и Фреуда. Данас се обраћају нама, психијатрима, подстакнути осећањем ништавности. Проблем који их данас доводи у наше клинике и ординације је егзистенцијална фрустрација, њихова властита „егзистенцијална празнина" -израз који сам увео још 1955. године. То сам стање описао у публикацијама које датирају из 1946. године. Тако ми, логотерапеути. можемо рећи да смо били свесни шта се свету спрема много пре него што се та појава распространила и постала општепозната.

Albert Camus је једном рекао: „Заиста постоји само један филозофски проблем: ...Размишљати о томе има ли или нема смисла живети..."[4] Те сам се реченице сетио недавно, приликом читања извештаја у коме сам видео да људе данас више заокупља егзистенцијално питање смисла живота и егзистенцијално тражење смисла живота него њихови полни проблеми. У једној је школи наставник позвао студенте да му слободно постављају питања и да то чине анонимно. Низала су се разна питања од навикавања на дрогу преко питања о полности па све до питања о животу на другим планетарна, али је најчешћа тема било - готово да се не поверује у то! -самоубиство.

Али, зашто би требало оптуживати друштво због таквог развоја догађаја? Постављамо ли стварно оправдано дијагнозу социогенетске неурозе? Размотримо данашње друштво: оно заиста удовољава и задовољава све потребе - осим једне: потребе за смислом! Може се рећи да је данашње друштво чак и створило неке потребе; међутим потреба за смислом остаје и даље неиспуњена - усред свег нашег богатства и без обзира на њега.

Богатство нашег друштва не одражава се само у материјалним добрима већ и у слободном времену. С тим у вези Jerry Mandel пише: „Технологија нас је лишила потребе да користимо наше способности одржавања у животу. Тако смо развили систем благостања који нам осигурава опстанак, а да у то не морамо уложити никакав напор. Када свега 15 посто радничке снаге једне државе употребом технологије стварно може да осигура потребе читаве популације, тада се морамо суочити са два проблема: којих ће то 15 посто људи радити и како ће остали доживљавати чињеницу да су неважни и сносити последице губитка осећања смисла? Логотерапија ће можда више тога моћи да каже Америци двадесет и првог века него што је до сада рекла Америци двадесетог века."[5]

Данас се морамо суочити и с решавањем проблема ненамерно створеног слободног времена у облику незапослености. Незапосленост може бити узрок специфичне неурозе - „неурозе незапослености", како сам је назвао када сам први пут о њој писао 1933. године. Код поближег испитивања се показало да је прави узрок несређености у томе што је

незапослени осећао да је бескористан. а његов живот стога бесмислен. Новчана надокнада, односно одређена друштвена сигурност, није довољна. Човек не живи само од благостања.

Узмимо просечну добро срећену државу, као што је Аустрија, у којој постоји друштвена сигурност и нема проблема незапослености. Па ипак, у једном разговору наш Канцелар Bruno Kreisky изразио је своју забринутост због психолошког стања грађана, рекавши да је у данашње време најважније и најпотребније настојати да се спречи осећање бесмислености живота.

Осећање бесмислености, та егзистенцијална празнина, у толиком је порасту и ширењу да се заиста може назвати масовном неурозом. У разним чланцима објављеним по професионалним часописима постоје бројни докази који указују да такво стање није ограничено само на капиталистичке земље већ се може запазити и у комунистичким земљама. Појављује се чак и у трећем свету.[6]

Овакво стање повлачи питање етиологије и симптома. Допустиле ми да вам у вези с етиологијом пружим кратко објашњење: за разлику од других животиња човеку није дато да помоћу порива и нагона зна шта му је чинити, а за разлику од човека из прошлих времена традиције и традиционалне вредности више му не говоре шта би требало да чини. Тако он сада, будући да нема пред собом ништа што би га водило, понекад и не зна шта жели да учини. Последица? Он чини оно што и други људи чине - што је конформизам - или чини оно што други људи желе да чини - што је тоталитаризам.

James C. Crumbaugh, Leonard T. Maholick, Elisabeth S. Lukas и Bernard Dansart развили су различите логотерапијске тестове (ПИЛ, СОНГ и лого-тест) како би установили степен егзистенцијалних фрустрација у датој популацији, тако да је могуће такође и емпиријски потврдити моје поставке о пореклу егзистенцијалне празнине. У дисертацији Diane D. Young с Калифорнијског универзитета видим неке потврде у вези с улогом која се приписује пропадању традиције. Она је тестовима и статистичким истраживањем доказала да млади људи више пате од егзистенцијалне празнине него старије генерације. Како је управо код младих људи слабљење традиција најјаче изражено, то откриће намеће мисао да је пропадање традиција главни чинилац који утиче на егзистенцијалну празнину. То се подудара и с тврдњом Karol Marshal са East Side Mental Health Центер у Bellevueu, Washington, која је „у групи особа млађих од 30 година које су се обратиле за помоћ препознала то стање као осећање бесциљности".[7]

Говорећи о младој генерацији, присећам се предавања које сам одржао на једном водећем америчком универзитету, и упорног захтевања покровитеља да наслов предавање буде „Да ли је нова генерација луда?" Стварно је време да се запитамо јесу ли људи који пате од осећања бесмислености у суштини неуротични и, ако то јесу, у ком смислу. Укратко, питање гласи: Је ли оно шта смо назвали масовном неурозом данашњице стварно неуроза?

Допустиле ми да још не одговорим на то питање, већ да се прво укратко осврнем на симптоматологију егзистенцијалне празнине, чијим именом означавам главну неуротичну тријаду: потиштеност, агресивност, зависност.

О потиштености и њеној последици, самоубиству, већ смо говорили. Што се пак тиче агресивности, упућујем читаоца на поглавље о спорту. Тако овде треба да размотримо само трећи аспект тријаде како бисмо показали да, поред потиштености и агресивности, и зависност такође треба посматрати као извор осећања бесмислености.

Откако сам развио ову поставку бројни су је аутори подржали. Betta Lou Padelford објавила је дисертацију „Утицај етничке позадине, полности и замишљене слике оца на однос између наркоманије и сврхе живота" (United States International University, San Diego, januar 1973). Резултати проучавања 416 студената *"нису успели* да покажу значајну разлику између степена раширености наркоманије код студената на које је утицај замишљене слике очевог лика био слаб и оних који су били под јаким утицајем те слике". Међутим, дошло се до открића да је веома значајан однос између наркоманије и сврхе живота, уз прихватљиву погрешку (р = -0,23; п = 0,001). Нађено је да се средњи индекс присутности наркоманије код студената који тешко виде сврху живота (8,90) значајно разликује од средњег индекса присутности наркоманије код студената који имају развијено осећање за сврху живота (4,25).

Др Паделтбрд се осврће на литературу са свог истраживачког подручја која истовремено одговара и мојим поставкама о егзистенцијалној празнини. Howлис је обрадио питање зашто студенте привлачи дрога и открио да је један од честих разлога била „жеља да се пронађе смисао живота". Испитивање 455 студената с подручја Сан Диега, које је за Националну комисију о злоупотреби марихуане и дроге водио Јудд са сарадницима, открило је показатеље који указују на чињеницу да су студенти који су користили марихуану и халуциногене били узнемирени те да су патили од недостатка смислености живота више од оних који дрогу нису употребљавали. Друго истраживање, које је водио Мирин са сарадницима, открило је да је употреба дроге у великим количинама у међусобном односу с тражењем смисленог доживљаја и смањеном сврсисходном активношћу. Линн је 1968. године проучавао 700 студената са Универзитета у Wisconsinu, Milwaukee, и објавио је да су студенти који су употребљавали марихуану били више заокупљени смислом живота у односу на оне који је нису користили. Krippner је са сарадницима поставио теорију да употреба дроге може представљати облик индивидуалне психотерапије и то за људе с егзистенцијалним проблемима. У сто посто случајева навели су позитиван одговор на питања: .,Да ли вам се све чини бесмисленим?" Shean и Fechtmann су открили да су студенти који су више од шест месеци редовно пушили марихуану постигли далеко нижи резултат (п — 0,001) на Црумбаугховом *purpose-in-life* (PIL) тесту него они који је нису користили.

Слична су открића објављена и у вези с навиком на алкохол. Annemarie von Forstmever је показала у својој дисертацији да је 18 од 20 алкохоличара сматрало своје постојање бесмисленим и без икакве сврхе. (United States International University, 1970). Технике које су темељене на логотерапији доказале су да су снажније од других облика терапије. Кад је James C. Cmmbaugh мерио егзистенцијалну празнину, да би упоредио резултате постигнуте лечењем групном логотерапијом с резултатима постигнутим у заједници за лечење алкохоличара и резултатима лечења дуготрајним терапијским програмом, показало се да је „само логотерапија постигла статистички значајан напредак".[8]

Alvin R. Fraiser из Центра за рехабилитацију наркомана у Норцу, Калифорнија, показао је да је логотерапија исто тако подесна и за лечење зависности од дроге. Он је још од 1966. употребљавао логотерапију у раду с наркоманима. О постигнутим резултатима каже: „Постао сам једини саветник у историји ове установе који иза себе има три непрекидне године највећих успеха (под успехом се подразумева да се зависник, у току једне године после отпуштања из установе, није поново вратио у њу). Мој је приступ

решавању проблема зависника у раздобљу од три године дао резултат од 40 посто успешно решених случајева, за разлику од ранијих приступа и просека од око 11 посто."

Само се по себи разуме да се уз три прикривена симптома егзистенцијалне празнине који се убрајају у тријаду масовне неурозе јављају и други симптоми, били они прикривени или отворени. У вези с питањем да ли само осећање бесмислености представља душевну болест или не, Сигмунд Фреуд каже у писму принцези Бонапарте: „У тренутку када се човек запита постоји ли смисао и вредност живота, он је болестан." Али, ја сматрани да је то тражење смисла живота пре доказ, људскости неголи одраз душевне болести. Човек не мора бити неуротична особа да би га занимало питање смисла живота, али зато мора бити истинско људско биће. Напокон, како сам и сам истакао, вапај за смислом представља карактеристичну ознаку људскости. Ни једну другу животињу, па тако ни гуске Конрада Лоренза, никада није бринуло питање постоји ли или не постоји смисао живота. Али, човека јесте.

Воља за смислом

Човек увек настоји да досегне смисао, увек поново започиње трагање за њим: другим речима, „вољу за смислом"[9] можемо сматрати „најважнијим предметом интереса сваког човека", како је рекао Abraham Maslow у коментару једног мог чланка.[10]

У данашњем друштву управо сама воља за смислом остаје неиспуњена - а занемарује је и данашња психологија. Савремене теорије мотивације гледају човека као биће које *реагује* на надражаје, а истовремено потискује своје нагоне. Оне не узимају у обзир да човек заправо *одговара,* али не у строгом смислу реаговања или нереаговања на нешто - одговара на питања која му живот поставља и на тај начин испуњава смисао" који му живот нуди.

Некоме се може чинити да је то само чврсто уверење, а не чињеница. Откако сам 1938. године створио израз „висинска психологија", пре у намери да допуним него истиснем оно што се називало „дубинском психологијом" (то јест, психодинамички усмереном психологијом), непрестано су ме оптуживали да прецењујем човека, да га стављам на пиједестал који је за њега превисок. Допустите ми да вам то илуструјем на начин који се често показује дидактичким. У авијацији постоји израз „присилно скретање". Рецимо, појави се неповољан ветар са севера, а аеродром на који желим да се спустим лежи на истоку. Ако летим на исток, промашићу свој циљ, јер ће мој авион бити ношен према североистоку. Како бих стигао на циљ, морам да надокнадим то заношење скретањем, у овом случају управљањем авиона у правцу севернијем од места на које желим да се спустим. Слично је и са човеком: он такође завршава на тачки нижој од оне коју је могао да досегне; ако га не посматрамо на вишем нивоу што укључује и његова виша стремљења.

Желимо ли да говоримо о људским могућностима у њиховом најбољем светлу. морамо најпре да верујемо у њихово постојање и присутност. У супротном, човека ће „ветар носити како хоће" и он ће се изродити, јер постоје и људске могућности у најгорем могућем облику. Не смемо допустити да нас веровање у могућу хуманост човека заслепи пред чињеницом да *хумана* људска бића јесу, а вероватно ће увек и бити, у мањини. Управо та чињеница сваког од нас позива да се придружи мањини: ствари лоше стоје, али ако не дамо све од себе да их учинимо бољима, све ће постати још горе.

Уместо да појам воље за смислом једноставно одбацимо као заваравање самог себе, било би много правилније да га схватимо као пророчанство којим испуњавамо сами себе. Има нешто у речима Anatolea Broyarda: „Ако кажемо за фројдовског аналитичара да је 'скучен', онда би се за логотерапеута морало рећи да има 'широки распон'."[11] Чињеница је да се логотерапија не бави само појмом човека, узимајући у обзир његове више тежње, већ и визионарском страном пацијента као што је могућност да он подстиче и одгаја своју вољу за смислом. Другим речима, логотерапија даје пацијенту потребан имунитет против дехуманизованог, механистичког појма о човеку којем је приклоњена већина оних „скучених" - једном речју, она пацијента чини *„отпорним* на скученост".

Тврдња да се о човеку не сме превише високо мислити претпоставља да постоји опасност да га преценимо. Међутим, постоји и већа опасност, опасност да га потценимо, на шта је упозорио још Goethe. Потценимо ли човека, а посебно човека млађе генерације, можемо добити искривљену слику о њему. И обратно. Ако су ми познате више тежње човека — као што је његова воља за смислом - добио сам могућност да њима владам и да их покрећем.

Воља за смислом није само ствар уверења већ је и чињеница. Откако сам 1949. године увео тај појам, неколико га је аутора емпиријски потврдило и признало, користећи се тестовима и статистиком. *Purpose-in-life* (PIL) тест,[12] који су створили James C. Crumbaugh и Leonard T. Maholick, затим лого-тест Elisabeth S. Lukas примењени су на хиљадама испитаника и компјутеризовани подаци не дају места сумњи у стварност воље за смислом.

Истраживање које су водили S. Kratochvil и I. Planova са Одсека за психологију на Универзитету у Брну, Чехословачка, дало је сличне доказе да је „воља за смислом стварно специфична потреба која се не може свести у друге потребе и у већем је или мањем степену присутна код свих људских бића". Аутори настављају: „Фрустрације ове потребе врло су важне, а то је и документовано материјалом о случајевима неуротичних и депресивних пацијената. У неким случајевима фрустрација воље за смисао има важну улогу етиолошког чиниоца у настанку неурозе или покушају самоубиства."

Можемо узети у обзир и резултате истраживања објављеног од стране Америчког већа за образовање: од 171.509 студената који су подвргнути испитивању највише њих - 68,1 посто - тражило је „стварање смислене филозофије живота".[13] Друго је испитивање обухватило 7.948 студената са четрдесет осам факултета, а водио га је Универзитет Johns Hopkins, под покровитељством Националног института за ментално здравље. Од тог је великог броја само 16 посто студената изјавило да је њихов првенствени циљ „зарадити што више новца", док се 78 посто студената изјаснило за „проналажење сврхе и смисла живота".[14] До сличних се открића дошло и на Универзитету у Michigan-у: испитано је 1.533 радника, од којих се тражило да поређају различита мишљења о раду према њиховој важности; „добро плаћени" послови дошли су тек на пето место. Зато није чудно да је Joseph Katz с Државног универзитета у New York-у, осврћући се на нека скорашња мишљења гласача, рекао како ће „следећи талас оних који се буду запослили у индустрији бити заинтересован за напредовање у послу који ће имати неки смисао, а не само бити добро плаћен".[15]

Вратимо се за тренутак на истраживање које је спровео Национални институт за ментално здравље. Седамдесет и осам посто студената подвргнутих испитивању изјаснило се да је њихов првенствени циљ био проналажење смисла живота. Исти тај постотак од седамдесет осам, у испитивању младића у Пољској, сматрао је да је највећа сврха њиховог

живота нешто сасвим супротно, наиме главни им је циљ био да „поправе свој животни стандард“ (*Куриер,* 8. август 1973). Чини се да се овде може применити Maslow-ова лествица потреба: човек прво мора достићи задовољавајући животни стандард и тек се онда може приближити задатку проналажења сврхе и смисла живота - што су потврдили и амерички студенти. Поставља се питање да ли је тачно да онај који себи жели да створи добар и угодан живот треба само да среди своје друштвено-економско стање (тако да, на пример, може себи да приушти психоаналитичара како би средио своје психодинамичко стање). Ја верујем да није. Само се по себи разуме да болестан жели да оздрави па се може учинити да му је здравље најважнији циљ у животу. Али, здравље је у овом случају само средство да се дође до неког циља, предуслов да се нешто постигне што се сматра правим смислом у одређеним приликама. У таквом је случају првенствено потребно испитати каква побуда стоји иза тог средства. Нека врста сократовског разговора могла би добро да послужи као једна од прикладних метода за такво испитивање.

Maslowova теорија мотивације није овде довољна, јер оно што је потребно испитати није толико разлика између виших и нижих потреба већ пре одговор на питање да ли су циљеви појединца само пука средства или пак садрже неки смисао. У свакодневном животу смо потпуно свесни те разлике. Да нисмо, не бисмо се смејали смешном стрипу који приказује Snoopyја како се жали на осећање бесмислености и празнине - све док се Charlie Brown не појави са чинијицом пуном псеће хране, а Snoopy узвикне: „Ах. смисао!" Оно што нас насмејава је управо пометња између средстава и смисла: док је храна свакако неопходан услов за опстанак у животу, она истовремено није довољан услов да нечијем животу подари смисао и тако га ослободи осећања бесмислености и празнине.

У разликовању виших од нижих потреба. Maslow није узео у обзир да и у случају када ниже потребе *нису* задовољене виша потреба, као што је воља за смислом, може постати снажно изражена. Узмимо само такве ситуације какве се сусрећу у логорима смрти, или једноставно оне на самртној постељи: ко ће порећи да у човеку у таквим приликама управо незаустављиво не навире жеђ за смислом, штавише, за коначним смислом?

Такве су мисли саме по себи разумљиве у часу кад нам се приближава смрт. Теже бисмо разумели оно што се за време рата догодило у гету Theresienstadt: транспорт са око хиљаду младих људи требало је по распореду да оде следећег јутра. Ујутро се открило да је преко ноћи опљачкана библиотека у гету. Сваки је од тих младића - који су били осуђени на смрт у концентрационом логору у Аусцхwитзу - узео по неколико књига свог најдражег песника, романописца или научника и сакрио их у своје торбе. Ко би после овога покушао да ме увери како је Bertolt Brecht био у праву када је, у делу *Dreigroschenoper,* изјавио: „Прво долази храна, а затим морал" *(Erst kommt das Fressen. dann kommt die Moral)?*

Човеку у тражењу смисла подстицај може бити не само крајња нужда већ и богатство које, зависно од случаја, може и фрустрирати човекову вољу за смислом. То се тиче богатства у општем смислу, а посебно богатства у облику слободног времена. Како задовољство исто као и фрустрација нижих потреба могу човека да подстакну да трага за смислом, произлази да је потреба за смислом независна од осталих потреба. Стога она не може бити на њих сведена нити се може из њих извести.

Воља за смислом није само истински одраз човекове хуманости већ такође - како је доказао Theodore A. Kotchen - поуздано мерило душевног здравља. Ту су претпоставку подржали James C. Crumbaugh, сестра Mary Raphael и Raymond R. Shrader, који су испитивали вољу за смислом и дошли до највећих резултата код популација у којима је

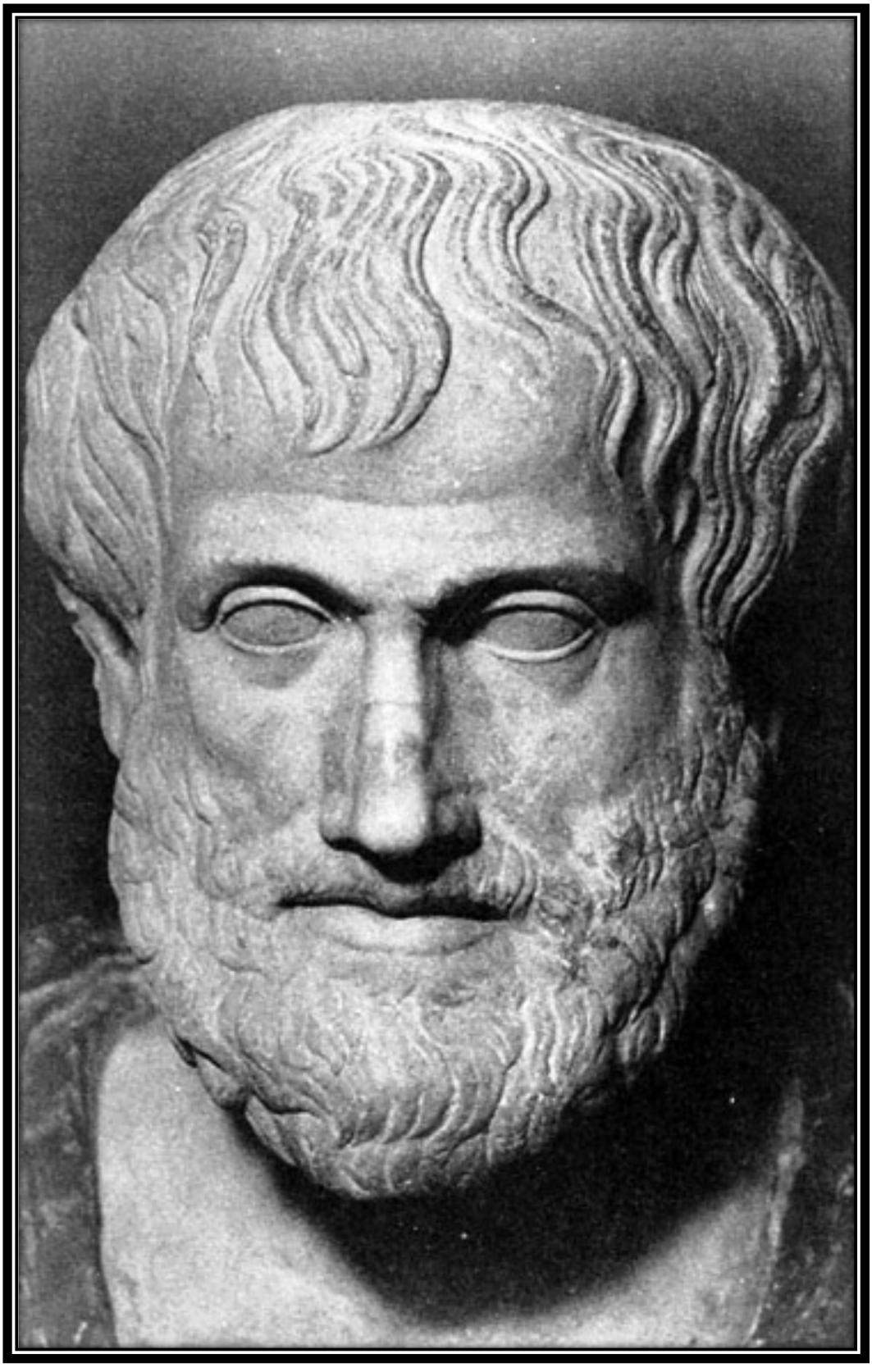
владала добра мотивација и успех у звању и пословима. Супротно томе, недостатак смисла и сврхе показатељ је емоционалне неприлагођености као што је емпиријски доказала Elisabeth S. Lukas. Albert Einstein је рекао: „Човек који сматра да му је живот бесмислен није само несрећан већ је једва и зрео да живот живи." То није само ствар успеха и среће већ и самог опстанка. У терминологији модерне психологије воља за смислом има „вредност опстанка". То је био задатак који сам морао научити током три године проведене у Auschwitzu и Dachauu: *caeteris paribus* (уз иначе исте услове), највише изгледа да преживе логор имали су они који су били окренути ка будућности - ка неком задатку или особи која их је негде чекала, ка смислу који би тако нешто испунио у будућности.[16]

До истих су закључака недавно дошли и други аутори књига о концентрационим логорима као и психијатри испитујући заробљеничке логоре у Јапану, Северној Кореји и Северном Вијетнаму. Једном приликом сам међу студентима имао три америчка официра који су дуже време - седам година - провели у северновијетнамским POW логорима. Они су исто тако дошли до закључка да су највише шансе да преживе имали управо они заробљеници који су осећали да неко или нешто чека на њих.

Порука (а нама остављштина) гласи: опстанак је зависио о двема стварима - „ради чега" и „ради кога". Једном речју, постојање је зависило од „самотрансценденције" - овај појам сам увео у логотерапију још 1949. године. Зато и схватам темељну антрополошку чињеницу да бити човек значи увек бити некуда усмерен, бити управљен на нешто или неког другог: на смисао који ваља испунити или на сусрет с другим човеком, на неки разлог коме треба удовољити или на вољену особу. Постиже ли човек истинску људскост и своје право ја, тек утолико што живи по правилима самотрансценденције. Постиже, али не бригом о остваривању свога другог ја, већ самозаборавом, предавањем, дижући се изнад себе и усредсређујући се на спољни свет. Сличност на коју се увек радо позивам налазим у примеру оног што виде наше очи. Могу ли очи, осим када се гледамо у огледалу, икада видети ишта свога'? Око које има катаракту може видети нешто као облак, што пак представља његову катаракту; око са глаукомом може видети свој глауком као обрис дуге око светла. Здраво око себе уопште не види - оно је самотрансцендентно.

Самоостваривање је ненамеран учинак самотрансценденције, а морало би то и остати; ако је оно циљ наших намера, онда је штетно и самоуништавајуће. Оно што важи за самоостваривање, важи и за идентитет и за срећу. Право „трчање за срећом" управо спречава срећу. Што више узимамо срећу као циљ, то ћемо је пре и више промашити, што је највидљивије кад се ради о срећи у полном животу, „тражењу задовољства" у полности. Последица су полне неурозе. Што више мушкарац жели да покаже своју потенцију, то је сигурније да ће бити осуђен на неуспех. Што жена више жели самој себи да докаже да је способна да доживи оргазам, то постоји већа вцроватноћа да ће бити фригидна. Дозволите ми да вас овде подсетим на поглавље које изричито говори о клиничким применама логотерапије и њеним техникама („Парадоксна интенција и дерефлексија") где је та тема обрађена уз клиничке случајеве.

У добро познатом експерименту који је направила Carolyn Wood Sherif показало се да највише групних агресија има међу младим људима. Међутим, једном удружени у заједнички задатак извлачења кола из блата, они једноставно ,,заборављају" да испоље агресију. Неко може рећи да је превагнула њихова жеља за смислом! Мислим да би мировни покрет, уместо да се ограничава на разне калупе о агресивним испадима и слично, требало да крене од воље за смислом и да узме у обзир да оно што важи за



појединца исто тако важи и за читаво човечанство. Зар не би опстанак човечанства такође требало да зависи од тога да ли се човек може или не може сместити под заједнички именитељ смисла? Не би ли тај опстанак требало да зависи од тога налазе ли сви људи и народи неки *заједнички* смисао или га не налазе, уједињавају ли се у заједничкој *вољи* за заједничким смислом?

Не знам одговор на то питање. Био бих задовољан да знам јесам ли поставио право питање. Према последњим подацима изгледа ипак, да има наде за опстанак планете, али само онда ако се народи могу ујединити и као такви се суочити и обавезати на заједнички задатак.

Неко може рећи да смо у овом тренутку тек на путу да то постигнемо. Ипак, очигледно је да сви људи на свету трагају за неким смислом; наша је генерација сведок те појаве и зашто онда та заједничка потрага за смислом не би довела и до заједничког циља и сврхе?

Смисао живота

У човеку, дакле, постоји воља за смислом; али. постоји ли и осћање да живот има смисао? Другим речима, до сада смо се бавили мотивационо-теоријским становиштима логотерапије. а сада се окрећемо „лого-теорији" - тј. логотерапијској теорији смисла. И, за почетак, запитајмо се може ли логотерапеут показати човеку смисао. Рекао бих да он на првом месту треба да настоји да се смисао не изгуби јер је управо то учинио редукционизам. У следећим су поглављима, као и у другим мојим књигама, наведени бројни примери за такве случајеве.

Допустите ми да се овде присетим једног случаја који ми се догодио када сам имао тринаест година. Једном је мој учитељ познавања природе шетао горе-доле по разреду и говорио нам како, према последњим поузданим подацима, живот није ништа друго до процес изгарања, напросто процес оксидације. Ја сам скочио са свог места и не тражећи дозволу, што у то време није био обичај, добацио му питање: „Који је онда смисао живота?" Наравно, он није могао да одговори баш зато што је био редукциониста.

Поставља се питање како заправо помажемо људима који очајавају због очигледне бесмислености живота. На почетку сам рекао да вредности пропадају управо зато што традиције носе вредности, а ми се суочавамо с њиховим пропадањем. Па ипак, ја мислим да је чак и у оваквом стању још увек могуће наћи смисао. Стварност се приказује увек у облику специфичне, конкретне ситуације, а како је свака животна ситуација јединствена, произлази да и смисао ситуације мора бити јединствен. Због тога заправо не би било ни могуће да се смисао преноси традицијама. Само вредности - које би се могле дефинисати као универзална значења - могу бити под утицајем пропадања традиција.

Могло би се рећи да се нагони преносе генима, а вредности традицијама, док је смисао, будући да је јединствен, ствар индивидуалног откровења. Свако га мора наћи сам, открити га сам, а такво ће откриће имати јединствени смисао. Данашње схватање допушта да ће открића таквог смисла бити могућа чак и ако потпуно нестану све универзалне вредности. Кратко речено: вредности су мртве - живео смисао.

Шта заправо представља то откривање смисла? James C. Crumbaugh је истакао да тражење смисла има зачетак у процесу гесталт опажања. Ја сам, међутим, уочио разлику јер у гесталт опажању у традиционалном смислу тог израза запажамо лик насупрот позадине;

међутим, у трагању за смислом запажамо могућност као саставни део стварности. Да будемо јаснији, то представља могућност да нешто учинимо у вези са ситуацијом с којом се суочавамо, да променимо стварност ако треба. Будући да је свака ситуација јединствена, са смислом који је такође неопходно јединствен, следи да је и „могућност да нешто учинимо у вези са ситуацијом" такође јединствена, али је истовремено и пролазна. Она има „каирос" квалитет, што значи, уколико не искористимо прилику да испунимо смисао својствен ситуацији и скривен у њој, да ће она проћи и отићи заувек.

Но, само су могућности прилике да се учини нешто са стварношћу - пролазне. Када једном искористимо могућност коју нам пружа ситуација, када испунимо смисао који она садржи, онда смо могућност претворили у стварност и то смо учинили једном и *заувек.* Пролазност то онда више не може захватити. Ништа и нико нам не може узети и лишити нас оног што смо одложили и сместили у прошлост. У прошлости ништа није ненадокнадиво и неповратно изгубљено, већ је све трајно одложено. Чудно је да људи обично виде само кукољ пролазности - а не виде пуне амбаре у које су положили жетве својих живота: своја храбра дела. остварене послове, вољене љубави, храбро пребројене патње. У *Књизи о Јобу* (5, 26) стоји: „У гроб ти ћеш лећи када будеш зрео, као што се жито жање кад дозри."[17]

Будући да је смисао јединствен, он се стално мења. Али, никада није промашен. Животу никада не недостаје смисао. Зачудо, то постаје разумљиво тек ако схватимо да постоји потенцијални смисао који се мора открити, чак и у послу и у љубави. Свакако, већ смо и навикли да откривамо смисао у пословима које радимо, храбрим делима која чинимо или пак кад нешто доживљавамо или сусрећемо другу особу. Ипак, никада не смемо заборавити да смисао у животу можемо наћи и кад се нађемо очи у очи са безнадежном ситуацијом као њене беспомоћне жртве, када се суочимо са судбином која се не може променити. У таквом је тренутку једино важно уверити се у јединствене људске могућности у њиховом најбољем светлу, што значи трагедију преокренути у сопствени тријумф, несрећу претворити у велико људско достигнуће. Дође ли тренутак да више нисмо у стању да променимо ситуацију - помислимо само на неку неизлечиву болест, рецимо, неизлечиви карцином - и добићемо снаге да се променимо.

Yehuda Bacon, израелски вајар који је као мали дечак био затворен у Auschwitzu, врло је лепо описао то осећање у књизи коју је написао после рата: „Као дечак сам мислио: рећи ћу свима шта сам видео, јер се надам да ће се људи променити на боље. Али, људи се нису променили, нису чак желели ни да знају. Тек сам много касније схватио *смисао патње.* Она може имати смисао само ако некога мења на боље." Он је коначно схватио и смисао своје патње: променио је себе.

Мењати себе често значи уздизали се изнад себе. надрасти своје сопствене оквире. Најбољи пример за то налазимо у роману Лава Толстоја *Смрт Ивана Иљича.*[18] Скрећем вам пажњу и на наслов последње књиге Elisabeth Kubler-Ross. *Смрт, последњи степен раста* (Death, the Final Stage of Growth), наслов који је у овом контексту врло значајан.

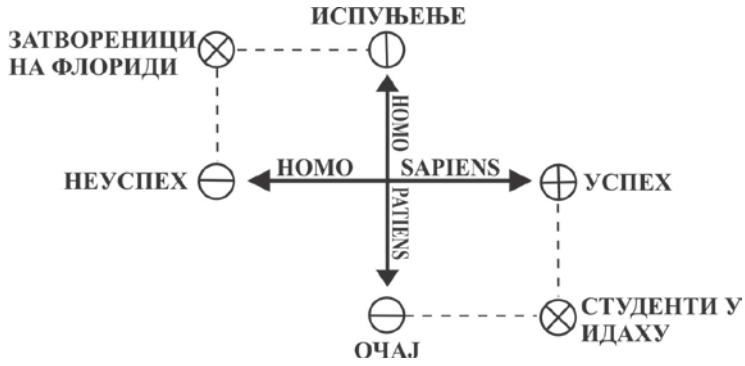
Суштина онога што сам желео да вам саопштим јесте тајна безусловног смисла живота, што значи да се смисао може наћи чак и у патњи и у смрти. У часопису *The American Journal of Psychiatry* објављена је реченица: „Порука др Франкла је апсолутна вера у безуслован смисао." Међутим, ја сматрам да је то више него само „вера". Истина је да је моје уверење да живот има безуслован смисао почело као нека врста предосећања. Никакво чудо: у то време сам био само студент. Касније се до истог закључка дошло и то

строго емпиријским путем. Да само споменем имена као што су Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlak, Kratochvil, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell i Young. Ти су аутори помоћу тестова и статистике доказали да је смисао заправо доступан сваком појединцу без обзира на пол и године старости, коефицијент интелигенције или степен образовања, без обзира на околину у којој живи или на врсту карактера, или, на последњем али не и мање важном месту, без обзира на то је ли дотична особа верник или то није, а ако пак јесте, онда без обзира на то којој вери припада.

Све то не утиче на чињеницу да се услови могу мењати у степену у којем олакшавају или отежавају појединцу да нађе смисао у свом животу или да испуни смисао дате ситуације. Размотримо само различита друштва и различите размере у којима она потпомажу или пак коче испуњавање смисла. Упркос томе, у начелу и даље важи чињеница да је смисао доступан под било којим условима, чак и под најгоре замисливим.

Логотерапеут не може рећи пацијенту шта је смисао, али му барем може показати да у животу *постоји* смисао, да је он сваком доступан и да, штавише, живот задржава свој смисао под било каквим околностима. Он остаје смислен дословно до последњег тренутка, све до последњег даха.

Трихотомија могућности које смисао поседује долази у хијерархији и значајно је да је смисао и његову хијерархију, емпиријски потврдила Elisabeth S. Lukas. Када су подаци добијени тестовима и статистичком обрадом подвргнути лакторској анализи, појавили су се докази у прилог мојој претпоставци да смисао који се налази у патњи припада другачијој димензији, неголи смисао који се налази у послу или у љубави - или, да останемо верни факторско-аналитичкој терминологији, смештен је на ортогоналној оси:



Човека обично гледамо као *homo sapiensa,* разумно биће које зна шта и како, које зна како ће успети, како ће од себе направити успешног пословног човека или пак заводника, а то значи како ће успети у зарађивању новца или у вођењу љубави. *Homo sapiens* се креће између две крајности: позитивне, у смислу успеха, и њеног негативног одраза, неуспеха.

Другој врсти човека дао сам назив *homo patiens.*[19] То је човек који пати, који зна шта значи патити, који чак зна да претвори своје патње у људска достигнућа. *Homo patiens* се креће на оси која је нормална на осу успех/неуспех *homo sapiensa.* Он се креће по оси која се протеже између полова испуњења и очаја. Под испуњењем подразумевамо испуњење нечијег ја кроз испуњење смисла, а под очајем очај због очигледне бесмислености сопственог живота.

Тек ако спознамо да у игри постоје две димензије[20] можемо разумети како, на једној страни, сусрећемо људе који су без обзира на успех обузети очајем сетимо се само студената у Идаху који су покушали самоубиство упркос свом богатству – док, на другој сирани, наилазимо на људе који су без обзира на неуспех достигли смисао испуњења па чак и срећу, зато што су открили смисао чак и у патњи. Присетимо се и она два писма из којих сам навео одломке још на почетку књиге. Допустите ми да као закључак наведем одломке из још два писма која сам примио, једно од Франка Е., који је био број 020640 у једном америчком државном затвору: „Истински смисао свог постојања нашао сам чак и овде, у затвору. Нашао сам сврху свог живота и време које овде остављам је само кратко чекање на прилику да учиним боље и више." И од другог затвореника, број 552022.

Драги др Франкл,

У неколико протеклих месеци група овдашњих станара измењивала је ваше књиге и траке. Да, патња је заиста најдубљи смисао који нам је дат да га доживимо. Тек сам сада почео да живим и могу само да кажем, какво је то узвишено осећање! Непрестано ме држе у понизности сузе моје сабраће када видим како спознају смисао за који нису ни знали да постоји. Промене су заиста чудесне. Животи који су до сада били без наде и помоћи добили су смисао. Овде, у најсигурнијем затвору Флориде, неких 500 јарди од електричне столице, ми остварујемо своје снове. Приближава се Божић, али логотерапија представља моје ускршње јутро. Из Aushwitza долази наше ускрснуће. Иза бодљикаве жице и димњака Aushwitza рађа се сунце... Боже, какав мора да је нови дан!

Захваљујемо Грегу на овом писму, које чувам зато што је више него само писмо - оно је прави *document humain.* документ људскости.

15. Бранислав Петронијевић

О ВРИЈЕДНОСТИ ЖИВОТА И МОГУЋНОСТИ СРЕЋЕ

Тема је јако популарна: свако жели срећу и већина мисли да се она да и постићи; већина је оптимистички расположена. Али има и песимиста. Код великих пјесника увијек постоји поред оптимистичке струје и песимистичка (Шекспир, Гете). Филозофи су одувијек покушавали да на питање о могућности среће примијене научну и рационалну методу. До одређеног гледишта у томе питању они још нису дошли; тврђење да је срећа немогућна, тзв. песимизам, има исто тако знатних представника као и оптимистичко тврђење да је срећа могућа. Три су основна одговора која се могу дати на питање о вриједности живота и могућности среће. У првом изложићу вам песимистичку доктрину, коју су развили велики њемачки мислиоци Шопенхауер и Хартман. У другом изнијећу вам оптимистичку доктрину, коју су развили њемачки мислиоци Лајбниц и Диринг. У трећем, изложићу вам доктрину која тежи да избјегне једностраност песимизма и оптимизма.

1. Шопенхауерова песимистичка доктрина

Песимизам тврди да живот нема вриједности и да је срећа немогућа. По Шопенхауеру, живот нема вриједности зато што је: 1. сличан са сном; 2. што је несталан; 3. што је релативан; 4. што је несигуран и 5. што је биједан.

"Што је постојало, не постоји више, а као да никад није ни постојало. А све што постоји, у идућем моменту само је постојало" - у ово мало ријечи Шопенхауер је на евидентан начин изразио све ништавило које живот има са своје непостојаности.

Још је изразитије изражено учење о негативности задовољства у слиједећем:

"Бол, бригу, страх ми осјећамо, док безболност, безбригу и сигурност не осјећамо. Жељу осјећамо на исти начин на који и глад и жеђ: чим је реализована она не постоји више. Три највећа добра живота, здравље, младост и слободу, ми не цијенимо док их имамо, већ кад их изгубимо... За извјесне дане своје егзистенције тек онда знамо да су били срећни кад уступе мјесто данима жалости."

Тако да "ма шта се рекло, најсрећнији тренутак срећнога је тренутак кад заспи, а најнесрећнији несрећнога кад се пробуди."

Биједа живота огледа се и у бесадржајности и безначајности његовој: "Они личе на навијене сатове који раде не знајући зашто. Сваки пут кад се један човјек јави на свијет, сат живота људског поново је навијен, да би поновио мелодију која је већ небројено пута била одсвирана."

Биједа живота огледа се и у постепеном смањивању његове привлачности и његове вриједности за вријеме његовог трајања:

"Каква је разлика између нашег почетка и краја нашега! Почетак у илузијама, а крај у рушењу свих органа. Пут који та два краја раздваја: дјетињство радосних снова, весела младост, трудна зрелост, слабачка и често тужна старост, муке посљедње болести, и, напосљетку, борба са смрћу."

Али ко би могао издржати живот, онакав какав је, кад би смрт била мање страшна? И ко би могао и саму помисао на смрт издржати кад би живот био сама радост! Овако, пак, смрт има још то добро да је крај живота.

Зашто је живот биједан? Шопенхауер одговара: живот је биједан зато што почива на илузорној вољи, на слијепој вољи за живот.

Илузории инстикт који нас привлачи и увлачи у живот, "ми га видимо", вели Шопенхауер, "како се манифестује у погледима пуним пожуде које имају једно за друго двоје заљубљених: у тим погледима налазимо најчистији израз воље за живот у њеном потврђивању. Како је он благ, како је њежан у овим моментима! Он хоће само срећу, уживање и блага задовољства за себе, за друге, за цио свијет. То је Анакреон. Заведен својим сопственим илузијама, он се даје ухватити у замку живота. Али чим је ушао у егзистенцију, настају патње које за собом повлаче злочинство и злочинства која за посљедицу патње имају: на сцени је свуда ужас и пустош. То је Есхил."

2. Хартманова песимистичка доктрина

Други велики противник оптимизма јс Едуард Хартман, чувени писац *Филозофије несвјеснога.* Хартман се разликујс од Шопенхауера по томе што по њему није свако

задовољство условљено претходним болом: али ипак и он, као и Шопенхауер, тврди да је сума бола много већа од суме задовољства.

Песимистичку тезу о превази бола над задовољством Хартман утврђује углавном анализом основних чињеница живота и тиме допуњује Шопенхауера.

Док Шопенхауер одриче сваки прогрес у историји човјечанства, дотле Хартман признаје, са новијом природном науком, принцип еволуције и схвата историју еволуционистички.

По Хартману, еволуција историје у исто доба је и еволуција људског убјеђења о ништавилу и биједи живота. У овом погледу постоје, по њему, четири стадијума у развитку човјечанства: три стадијума илузије и четврти - стадијум истине.

У првом од та три стадијума илузије (стадијум дјетињства) вјерује се да је срећа могућа у овом животу, и то непосредно у животу садашњице. У другом стадијуму (стадијум младости) људи више не вјерују у могућност среће у овом животу, али они тада вјерују да има један други свијет у коме је та срећа могућа. Трећи стадијум (стадијум зрелости) карактерише се вјером у будућу срећу човјечанства на Земљи; на томе ступњу човјечанство је прозрело и илузију свога дјетињства и своје младости. Четврти, завршни стадију наступиће кад човјечанство буде увидјело не само немогућности своје среће на Земљи него и среће уопште.

По Хартману, у животу човјечанства први стадијум илузије и напуштање илузије представља стари јеврејско-грчко-римски свијет; код Грка постоји, истина, и други свијет, али Грк је нерадо мислио на њега, на оно мјесто у Хомеру гдје Ахил каже да би више волио бити надничар на Земљи него владалац у подземном свијету.

У овој општој скепси старога свијета хришћанска идеја се јавља као мућа. Примањем хришћанства, и од виших сталежа људи губе вјеру у овај свијет и вјерују још само у могућност среће у другом свијету.

Са ренесансом и реформацијом почиње рушење хришћанске догме о другом свијету и вјера и љубав у овоземаљски живот поново се враћају. Али ова је вјера, по Хартману, само једна илузија.

Ма колико човјечанство напредовало, оно се никада неће ослободити или бар неће смањити највећа своја зла: болест, старост, зависност од воље и моћи других, нужду и незадовољство.

Кад човјечанство буде увидјело немогућност своје среће уопште - а на то је управљен цио прогрес његов - онда оно ступа у посљедњи, завршни стадијум свога развитка, који није више стадијум илузије, већ стадијум истине, стадијум увиђања истинитих својстава живота у погледу на његову еудемонолошку вриједност. Кад људи више не буду у стању да биједе и несреће свога живота приписују спољним приликама онда ће увидјети да је биједа живота основана у њему самом; и кад ово увјерење постане живо увјерење људске свијести, човјечанство ће ступити у стадијум своје старости.

3. Лајбницова оптимистичка доктрина

Као што песимизам има два велика представника своја, Шопенхауера и Хартмана, тако су и оптимистичку доктрину изобразила два мислиоца, Лајбниц и Диринг.

Име Лајбницово познато вам је. То је један од највећих стваралачких генија. Живио је у другој половини седамнаестог и почетком осамнаестог вијека (1646-1716).

Своју оптимистичку доктрину изнио је у дјелу *Теодицеја.* У том дјелу Лајбниц себи поставља за задатак да оправда Бога за његово стварање свијета.

У своме оптимизму Лајбниц је потпуна антитеза Шопенхауеру. Док Шопенхауер тврди да је овај свијет не само рђав него и најгори од свих могућих свијетова, Лајбниц тврди да је овај свијет не само добар него да је то најбољи од свих могућих свијетова и да га је само свјесно биће могло створити.

Лајбницов доказ више је дедуктиван него индуктиван, тј. полази од претпоставке, а не од чињенице.

Поставка егзистенције Божанства као највишег свјесног духа, који је творац свијста. Претпоставка гласи овако:

1. Бог, као највише биће, апсолутно је мудар, апсолутно моћан и апсолутно добар;
2. Као апсолутно мудар, Бог је имао пред собом представе свих могућности свијетова; као апсолутно моћан, он је могао створити сваки од ових свјетова; а као апсолутно добар, он је могао изабрати и створити најбољи од свих могућих свјетова.
3. Према томе, свијет као творевина божија најбољи је од свих могућих свјетова.

Али да ли је доиста овај наш свијет добар и да ли је доиста најбољи од свих могућих свјетова?

Одговор на ово питање даје Лајбниц посматрањем тзв. физичког зла. Поред физичког Лајбниц признаје још и тзв. метафизичко зло (несавршеност коначних бића) и морално зло (гријех).

Физичко зло, то су болови, то су патње живих бића; физичко добро. међутим, вели Лајбниц, не обухвата само задовољство него и она стања живота која нису бол, а чији је губитак праћен болом (као здравље). Само, узимајући у обзир и ова физнчка добра, која нису директно задовољство, Лајбниц закључује да се са сигурношћу можс тврдити да у животу има више добра него зла. Даље Лајбниц тврди да нам духовна задовољства као трајнија доносе већу срећу од тјелссних. Да добра има више у свијету него зла, Лајбипц закључује и из тога што зло привлачи нашу пажњу више на себе од добра, што је за њега доказ да је зло рјеђе од добра.

По Лајбницу, зло је или зато ту да се избјегне веће зло, или да се дође до већег добра, или да се добро, које већ постоји, у својој вриједности потенцира. Као примјер зла које води већем добру Лајбниц наводи познату историјску легенду по којој су краљеви протјерани из Рима зато што се убила Лукреција. Да Лукреција није извршила самоубиство, Рим не би постао република. Не би постао свјетско царство одређено за највише циљеве у историји. А да зло може потенцирати добро које већ постоји, то Лајбниц хоће да покаже примјерима: "Накисело и нагорко често је пријатније од чисто слатког. Зар се здравље може цијенити како ваља ако никада нисмо били болесни?"

Лајбниц тежи да још више смањи значај зла у свијету као самосталне чињенице поред добра. Тврди да зло и добро нису подједнако реални, да је једино добро позитиван реалитет а да се зло састоји у одсуству добра, да је зло негативне и привативне природе. Као што су хладноћа и мрак само одсуство топлоте и свјетлости, тако, по Лајбницу, и физичко зло само је одсуство физичког добра. У том случају тврђење оптимизма да сума задовољства премаша суму бола, било би једна евидентна истина, као што би у противном случају тврђење песимизма да сума бола премаша суму задовољства, било евидентна истина.

4. Дирингова оптимистичка доктрина

Своју оптимистичку доктрину изложио је Диринг у своме дјелу *Вриједност живота.* Она излаже оптимизам обичног, природног, нормалног човјека, човјека чија воља за живот још није сломљена и који наивно вјерује у могућност среће.

За њега, не постоји Бог нити постоји душа; јсдино што по Дирингу постоји то је материја, а свјесни живот природни је продукт органског живота. Диринг је баш зато оптимист што не вјерује у други свијет, што је за њега овај наш свијет једини стварни свијет и као такав вјечан, што је то свијет који нико није створио и који нико не може уншптити.

Оптимизам Дирингов је оптимизам активног живота и јаких осјећања. Рад и задовољство по њему су нераздвојно везани једно за друго и наша органска конституција таква јс да је срећа свјесног бића сасвим могућа. Наши нагони засновани су на напшм животпим потрсбама, а задовољење животних потреба радом повлачи за собом задовољство.

Да је срећа не само субјективно, тј. на основу саме органске конституције, него и објективно, па основу саме природе околине у којој се човјек налази, могућа, то Диринг хоће да покаже посматрањем доба живота, дјетињства, дјечаштва, младости и старости.

Доба дјетињства је за Диринга доба среће, пошто дијете још нема духовних болова. Са школом почињу и патње.

Са појавом пубертета почиње ново доба живота, младост: фантазија постаје живља, а интерес за свестраним знањем дубљи и интензивнији.

Још је важнији прелаз од младости у зрело доба, јер за Диринга није младост већ је зрело доба најсрећнији период људског живота: они који тврде, вели Диринг, да идеали младости остају неостварени у доцнијем животу варају се; разумни идеали (нарочито љубав) остварују се, а само лажна претјеривања фантазије остају, и то с правом, неостварена.

Доба зрелости представља природни врхунац живота зато што је у њему остварена и тјелесна и духовна развијеност. Сва три ступња живота имају, дакле, своју сопствену драж и свој сопствсни закон.

Четврти стадијум људског живота, старост, представља, истина, опадање и тјелесних и духовних снага, али ни тај стадијум није и не мора, по Дирингу, да буде стадијум несреће, већ само умањене среће и већег мира. Доиста, природа није могла боље да уреди прелаз ка потпуном престанку индивидуалног живота до стварањем једног таквог прелазног стадијума као што је нормална старост.

Да је срећа објективно могућа, Диринг хоће да покаже и посматрањем зала у људском животу. Зла су двојака: физичка и морална. Од физичких зала Диринг нарочито помиње ова три: болест, глад и рат. Болест је само изузетно стање, у основи човјек је здрав. Глад постоји, али и она се да избјећи у једном бољем и рационалнијем друштвеном уређењу. То исто важи и за рат, ову највећу невољу модерног човјечанства. Морална зла, по Дирингу, већа су од физичких: основно морално зло је урођена пакост човјечја. Али ни физичка ни морална зла, ма како велика била, не могу уништити позитивну вриједност живота, ни индивидуалног ни социјалног, у цјелини његовој.

Његови погледи на смрт су и врло оригинални и веома интересантни.

Смрт, природна смрт, није по Дирингу никакво зло. Природна смрт, смрт којом се завршава нормална старост, има да се сматра као акт самог живота.

Живот и смрт мјера су једно за друго, и према томе не само што је живот мјера значаја смрти, него и, обрнуто, смрт је мјера значаја живота.

Тиме што природа ствара нове индивидуе, живот и свијет задржавају своје дражи, јер за нови ипдивидуум свијет је увијек нов и пун дражи.

5. Малистичка и индиферентистичка доктрина

Погледи на питање о вриједности живота и могућности среће односиће се на ових пет тачака:

1. На тврдње да су бол и задовољство *подједнако реална* смоцпонална стања свијести;
2. Да у области *јаких* емоција има више бола него задовољства;
3. Да је *индиференшно* стање свијести по своме трајању у превази над јаким емоцијама;
4. Да *индиферентно* стање свијести постаје све дуже што се у току живота једног људског индивидуума иде даље од дјетињства до старости;и
5. Да се и човјечанство у свом културном прогресу развија тако да јаке емоције опадају а да *индиферентно стање* све више преовлађује.

Чули сте како песимизам тврди да једино бол реалан, а да је задовољство иреално и негативно; и како оптимизам мора тврдити да је једино задовољство реално а бол иреалан. Ни једно ни друго тврђење нису у својим негацијама тачни: нити је задовољство одсуство бола, нити је бол одсуство задовољства, већ су обоје подједнако дуготрајни. Да је то доиста тако показаће вам једна аналогија: бијело и црно односе се једно према другоме као позитивно и негативно па су ипак обоје подједнако реални осјећаји свијести.

Морамо разликовати јаке од слабих емоција. Јаке емоције то су оне емоције чија је јачина толика да је њихов квалитет потпуно одређен: оне су или бол или задовољство (или помијешан бол и задовољство). Слабе емоције, међутим, тако су слабе да је њихов квалитет неодређен, стога те емоције и сачињавају оно што називамо индиферентним стањем свијести.

Наша друга тачка тврди да у области јаких емоција има више бола него задовољства. То потврђују и компликована смоционална стања као што су страсна љубав, која је све већа што су сметње које спречавају њену реализацију веће.

Кад би наша свијест била испуњена непрестано јаким емоцијама, сума бола била би несумњиво већа од суме задовољства, и наш живот био би тако *неподношљив.* Обрнуто, да у јаким смоцијама има више задовољства него бола, тада би, наш живот био тако пун радости. Живот, бар за већину људских индивидуа, нити је неподношљив нити је пун радости. Из тога следује да нису јаке емоције оно што непрестано испуњава нашу свијест.

Тиме смо дошли на трећу тачку - да индиферентно стање траје релативно дуже од јаких емоција. У нашем свакидашњем радом испуњеном животу наше се осјећање ријетко издиже над индиферентним стањем.

Ипдиферентна емоционална стања се сматрају као емоције задовољства.

Да индиферентно стање сачињава емоционалну базу нашег свјесног живота, та се истина да утврдити и посматрањем емоција у разним добима људског живота.

У дјетињству (које траје до 14. године) одсуство озбиљних мотива за акције чини те нема јаких емоција бола.

Дјечаштво (од 14. до 20. године) чини прелаз од дјетињства у младост. Чини да јаке духовне емоције постану и бројем и јачином веће, али озбиљнији мотиви рада чине да индиферентни интервали постају дужи.

У младости (од 20. до 35. године) мотиви љубави, амбиције и будућег позива чине да јаке духовне емоције постану још многобројније и јаче. С друге стране, озбиљни мотиви практичног рада чине да и индиферентни интервали постану још дужи.

У зрелом добу (од 35. до 60. године), јаке духовне емоције младости већ губе од своје јачине. Али појачани озбиљни мотиви практичног рада чине те и индиферентни интервали између јаких емоција постају још дуготрајнији.

У старости (од 60. године до краја живота), главни извор духовних емоција лежи у представама прошлости. Превага индиферентног стања над јаким емоцијама, која по правилу карактерише старост, постаје очевидна.

Ток појединачног људског живота у емоционалном погледу може се окарактерисати:

1. Јаке емоције најприје расту, па затим све више опадају;
2. Индиферентни интервали између јаких емоција постају све дужи; и
3. Интензитет самог индиферентног стања смањује се.

16. Кирил Темков

МОРАЛ ПО СВОМ ИЗБОРУ

Слобода је највећа вредност савременог човечанства: слобода мисли, речи, деловања, политичког мишљења и удруживања, економске оријентације, инвестирања и зарађивања, планирања и вођења свог живота, слобода избора моралних вредности...

Који ће се морал изабрати и спроводити - то значи исто што и којим ће се *путем* поћи у животу. Колико има различитих животних путева, скоро толико има и моралних путања и оријентација, јер сваки човек, поред општих одређења, сам изграђује своју моралну стварност.

Морал је, у ствари, највећи израз и суштински поштовалац слободе личности. Само слободна личност може бити морално одговорна. Заблуда је да се идеална етичка ситуација, неко добро морално друштво гради поравнањем односа људи и људских циљева. Баланс у моралу *изражава* реалност различитих оријентација и стање у којој свака личност реализује себе (своју визију, потребе и циљеве), а сви заједно поштују етику.

Историја обичаја и морала која нас учи каквих је моралних облика и настојања било и када су се јављали и развијали или губили и дескриптивна етика, која нам показује какве моралне норме постоје и како се развијају, а и то како функционишу различита људска друштва као морални простори и заједнице, представљају нам *бројна могућа одређења*

људи као њихове етичке основе и нижу дугу листу циљева као моралних суштина људског понашања.

Може се живети *поштујући меру* без претеривања, уздржано, разумно, *бирајући средину,* односно, проналазећи вредан садржај између супротних моралних циљева. Као најпродуктивније морално правило ово препоручују многи мудраци и реалистички етичан, а овај пут воле и људи-домаћини, заступници добро сређеног света стандардних људских односа.

Може се живети у складу са *златним правилом* као раширеним начелом етичког *реципроцитета.* Личност тада морално размишља и поступа водећи рачуна о деловању других људи, или одговарајући на њихова морална дела или сама предлаже и препоручује врсту одношења. Смисао овога садрже етички искази: *Чим другоме оно што ти он чини,* или: *Чини оно сто желиш (очекујеш) да други теби чини, или: Ако не желиш да ти чине зло, ни ти немој чимтт зло!* Ово древно и често етичко начела, може и данас, у развијенијим срединама да се препоручује, поштује и ужима у обзир као морална мисао-водиља.

Може се живети и с настојањем само за *своју срећу и корист.* Међатим, треба пазити да апсолутизација егоизма не води у сукоб сваког са свима ("рат свију против свих", казао је Томас Хобс). Много је ефектнији *добро схваћени егоизам* који означује да је човек добро разумео продуктивна морална правила узајамности у једној заједници са много људи, где сви имају своје интересе у чему човеку помажу школовање и одговорна власт.

Може се живети само *тежећи задовољству.* За Анстипа оно је истинско ако је стварно уживање материјалних (опипљивих) ствари и то у садашњем тренутку. Епикур је прекорео овог хедонисту сматрајући да су суптилнија духовна задовољства, затим, да сећање на прошла уживања или очекивање будућих имају у нама већу психичку јачину и тежину и да, уосталом, човек више ужива у одсуству бола него у некој правој опипљивој сласти.

Може се живети водећи *моралну математику,* као што је Џереми Бентам предложио прављење таблица доброг и лошег, пријатности и страдања, односно метење сагледаних или могућих последица неке одлуке и моралног поступка. При том, а у духу непобитне природне тежње за тражењем среће, може се стремити и ка остваривању *највеће среће за највећи број људи.*

Може се живети трчећи за *коришћу* у уверењу да се тиме постиже психичко стање праве сатисфакције која веома радује користољупца. У крајној линији, оваква оријентација је добра, пре свега, само за актера утилитарности, алт може да има добре последице и за целу заједница, ако се морални баланс постиже слободним манифестовањем лакомости свих. Корист се може замислити и као *општи принцип користи,* при чему би најпре освајање задовољства и избегавање боли и страдања постали извор моралне добробити. Указујући на рационалност и на добро практиковање својих задовољстава као умно и цивилизовано користољубље, Џон Стјуарт Мил је створио такву утилитаристичку теорију, која је доминантна у етици најразвијенијих нација наше епохе и јесте *водећа морална теорија* садашњег и највероватније, будућег света у новом веку.

Може се живети тако што ће се сматрати да је *извршавање дужности* ниајважнија димензија човековог живота. Тиме се морал уздиже до битног Човековог елемента и дела. Ово начело је било најдуготрајнији доминантан морални принцип у европској историји. Преко две хиљаде година, тј. до пре четири деценије, овај стоички и Кикеронов етички идеал био је главни васпитни принцип и препоручивана врлина озбиљних људи.

Може се живети у складу са *највишом моралном самосвешћу* онако као што је Днануел Кант сваког човека постављао на пиједестал идеалне личности, само ако поступа тако да његов лични принцип деловања може постати основа *општег правила правог морала за све људе* и ако се посебно води рачуна да човек може да представља само етички циљ, а никако да се користи као средство.

Може се живети у складу са *универзалном етиком* -која постаје етичка инспирација данашњице и будућности. Она значи откривање, поштовање и придржавање најбољих етичких норми из свих људских морала свих епоха и свих народа и култура на свету.

Може се живети и тако што ће се у моралну свест и дужност као незаобилазно начело укључити *чување живе основе егзистенције.* То ће нас водити ка екософском (еко-етичкорн, еколошком, биоетичком) животном настојању као што Ханс Јонас препоручује разумевање, љубав и поштовање живота, пре свега, пажњу и одговорност за његово неуништавање или загађивање.

Може се живети и за остваривање *узајамне помоћи међу људима,* односно, у уверењу - као код много философа из блиске прошлости, еволуциониста и, нарочито, анархиста, а и данас код Гадамера - да је *солидарност* најбоље врело морала и најважнија активна животна вредност и стил.

Може се живети *у другоме сагледавајући себе* према прастаром индијском принципу који саветује да увек имамо на уму "Тат твам аси" што значи "то си ти" (о теби се ради увек када повређујеш или волиш другога). То је усвојио и Артур Шопенхауер. Ово начело представља универзализирање самопројекције, предлог да се саосећање трансформише *у самилост* као дефинитивна основа самоукидања свих других етичких мотива осим благе моралности.

Може се живети *волећи.* При томе се или верује да је без љубави (за нешто, за неког, за друге и сл. - тј, без јаког и племенитог осећања) све узалудно у животу, или у нама влада уверење (или илузија) да је љубав, не само могућа већ и једина права *покретачка сила* и извор живљења и морала, како су то лепо казали Ориген, Спиноза, Фојербах, Соловјев, Толстој, Ерих Фром и други.

Може се живети у складу са принципом *окренутости ка другоме* са амбицијом да се чини добро другоме, уверен да је смисао опстанка јединке постојање и напредак друге јединке. Овај *алтруизам* често за његове носиоце представља и реалну свакодневну и крајњу могућу врлину човека.

Може се живети у складу са величанственим начелом *неповређивања* другог. Индијци то начело називају *ахимса.* Не повређивати никога ни мишљу, ни речју, ни делом. То начело је могуће уздићи на ниво принципа у целом људском животу, па тако и у политици где је Махатма Ганди ненасиље поставио као основни метод националноослободилачке борбе.

Може се, међутим, живети и са жељом да се, *доминира* над другим, са страшћу за малтретирање, са сујетом и надменошћу, вођен злобом и завишћу, витлајући непријатељством и духом мржње, развијајући мизантропију, а не хуманизам и етику пријатељства и љубави.

Ако смо религиозног духа, од Највишег Бића у кога верујемо можемо очекивати да нам је решило све тајне постојања и поступања, милостиво нам дајући критеријуме, циљеве и норме односења. Ова *теономна* оријентација инсистира на моћи моралне објаве и малом моралном капацитету, осим оног за испуњење ових етичких поука и захтева.

Хумана теологија, опет, више инсистира на моралној упитаности личности пред великим животним *изазовима*, при чему јој је Врховно Биће *морална инспирација* или делатан образац.

Други хетерономни принцип - онај *политономни,* око политичких ентитета (држава, партија, неки њихов орган их политичка група скупљена око неких "важних" или неодступних циљева, сам политички вођа) плете све животне наде и од њих очекује разоткривање етичких тајни и доношење норми одношења (уосталом, и свих других норми). Те се моралне заповести, иако понекад са муком и са малим сумњама, ипак доследно и радосно извршавају представљајући симбиозу водећег крајње проницљивог ума, коме су јасни сви историјски циљеви и актуелне људске потребе и *ограниченог личног ума* поверљивог политичког "верника" коме су те норме неопходне да би уопште био моралан субјект, а који поступа без обзира на последице.

Значи, може се живети и према лично несазнатим принципима - прихваћеним само због тога што их предлаже *ауторитет* социјални, политички, религиозни, идеолошки. У савременој етици хетерономност се не сматра валидним. етичким приступом, пошто, у ствари, они који су овако подвргли нечему своју вољу, не могу да се процењују зато што не одлучују слободно, већ неко други то чим уместо њих и за њих. Ипак, оваква морална пракса у којој је неко други, а не непосредни субјект поступања, извор и одлучујући фактор морала, јесте веома честа реалност, а и сам морал, као конкретан систем односа у неком времену и одређеној заједници, доминирајући утиче на људе да га послушају због његовог ауторитета, а сами не процењуд оправданост постојећих норми.

Може се живети са *критиком цивилизације* и ради ње, односно, љутећи се и одбацујући компликовани и опскурни живот људи окружених материјалним добрима и безбројним предметима, заплетених у низ релација који преокупирају њихову пажњу и ограничавују њихову слободу и моћ. Ограђивање од таквог живота, или чак његово критичко одбацивање није новост. Оно се може наћи у визијама о правилном животу индијских јогина или киничара у Антици (чији је припадник Диоген живео у бурету и тражио човека дању с упаљеним фењером у руци), или неких монаха и мистика у Средњем веку, или хипија пре неколико деценија (сличан је предлог Жан-Жак Русоа да се бар у васпитању вратимо природним условима). Овакав став данас представља својеврсно укидање многобројних фрустрација из савременог људског друштва у смислу ослобођења од такве материјалне опседнутости и духовне неслободе.

17. Отфрид Хефе

УМИЈЕЋЕ ЖИВЉЕЊА

Savoir vivre[1]

Философију задуго држаху за умијеће живљења, чак за умијеће срећног живљења. Додуше, то умијеће не осјећаху у смислу оног модерног разумијевања које се образује на култу генија позног провјетитељства и ране романтике, али свакако подразумијеваху - што одзвања и у латинском *ars* и у грчком *technē* - ка примјени оријентисано стручно знање, које је струковно уређено, док је у погледу својих правила схватљиво, дајући се поучити и научити. То животно умијеће, *ars bene vivere,* односно *technē peri tou biou,* свакако не тражи знање о проблемским склоповима, никакво *know-that* [знање-да]. Оно смјера ка способности, ка ономе *know-how* [знати-како], које је надалеко познато, почевши од умијећа кувања, вртларства или говорништва, преко умијећа свирања клавира или играња шаха, све до љекарског или судијског умијећа, дакле спремности - тамо: да болеснî буду излијечени, а овдје: да се непристрасно одлучује у споровима.

Прва три елемента, стручни поредак, кадрост за правила и поучљивост, односно научљивост, само су у ограниченој мјери примјењиви на умијеће живљења. Док се остале вјештине усредсређују на једну струку, дотле је умијећу живљења стало до онога што је супротност сваке струке, до не-струке, тј. до живота као цјелине. Само шарлатани уздижу тачна правила и рццепте за срећан живот. Философ се задовољава правилима другог степена, извјесним начелима којима одговара неко неуобичајено *know-how,* наиме животни ставови, који се, због своје позитивне вриједности, називају врлинама.

Неуобичајено *know-how* тражи подједнако неубичајен начин подучавања и учења. Од умијећа кувања, преко пијанистичког умијећа, све до љекарског или судијског умијећа - постоје течајеви, чак школе и високе школе, док (висока) школа умијећа живота, оправдано, не постоји. Онај ко располаже истинским умијећем живљења, оним *savoir vivre* које није сведено на уживање, тај се, додуше, може звати маестром, мајстором вођења живота, но, нико не очекује да је он кадар да јамчи срећан живот чак ни себи самоме, а камоли неком другом. Још мање се вјерује да се из књига о умијећу живљења, које су однедавно конјунктурне, добар живот може научити онолико колико се из куварā може научити кување, или из књига о шаху играње шаха.

Умијеће живљења се у још једном обзиру разликује од осталих умијећа. Стручно знање може да застари, што је јасно видљиво код умијећа лијечења. За умијеће живљења се, напротив, савјети старих показују као још увијек зачуђујуће млади, а при исправном тумачењу, скоро једнако свјежи и убједљиви као и прије много стољећа. Обиљежје модерне

науке, увијек нова открића и изуми, умијећу живљења су уопштено страни. Један од разлога је то што су два одлучујућа чиниоца, изазови живота и за срећу подесни одговори, због своје везе са оном *conditio humana* у својем језгру, независни од културе и епохе.

Но, због знатних разлика у односу на стручно знање, израз „умијеће живљења" би могао изазивати неспоразуме, док би израз „животна мудрост" био вриједан (давања) предности у односу на први. Осим тога, нови израз излази у сусрет језичкој употреби (лијепе) књижевности, а прије свега и употреби у другим културама. Животна мудрост, која се често једноставно назива мудрошћу, на многим мјестима важи за држање проистекло из способности овладавања животом - не у његовим ограничљивим проблемским и стручним подручјима, а исто тако не уколико би он био ограничен на оно најближе и кратковидо - већ уколико је „знајуће", што овдје значи: животно искусно и увидно. (О мудрости као предмету психолошког истраживања успоредити: Staudinger/ Smith/ Baltes, 1994.) С друге стране, у изразу „животна мудрост" одзвања и зрнце посебног знања у смислу изванредне обдарености или изванредног изворишта знања („езотерика"), што противречи једином медију филозофије, општељудском уму. Због тога ћемо остати при трезвеном и „демократичнијем" изразу умијеће живљења.

Ако се израз „филозофски" не разумије преуско, као ограничен на што је могуће научније исказе, тада умијеће филозофског живљења, идеалтипски гледано, наступа у лику трију основних образаца. Први образац углавном даје лабаву збирку максима и рефлексија. У литерарно бриљантној форми европски моралисти, дакле аутори почевши од седам грчких мудраца, преко стое до Ларошфукоа, Лихтенберга [Georg Christoph Lichtenberg], Гетеа и Ничеа, представљају размишљања о добром животу, што укључује и скептичке приговоре, или, као што је то случај код Адорна [Theodor (Ludwig) Wiesegrund - „Adorno"], „рефлексије из осакаћеног живота". Ту је готово увијек суштински стил; велики моралисти вазда његују своју властиту, дакако са стварју тијесно повезану, форму излагања. Монтењови *Есеји* воле неочекивану провокацију. Њихов одлучно „моментанистички индвидуализам" узима за озбиљно текуће сада егзистенције: свако Ја је другачије, а Ја у текућем тренутку није идентично са Јаством ни прије, ни послије тога. Код Ничеа, напротив, упада у очи зајеђљиви сарказам и једна посебна школа сумње, која лебди између патоса и ироније. Неевропски пандан томе налази се у (животној) мудрости других култура, од старог Египта и њиме инспирисаних књига мудрости Израиљових, до хиндуистичких, будистичких, конфучијанских и таоистичких штива.

Други образац умијећа филозофског живљења састоји се од визија доброг живота, али прије свега доброг суживота. У приказима идеалних животних односа, у такозваним утопијама, проналазе се како религиозне, тако и нерелигиозне предоџбе о рају, а, са филозофске стране, већ поменути здрави polis из Платонове *Државе.* Нововјековни узор у тој области даје хуманиста Томас Мор [Thomas Morus], под називом који је дао име читавом феномену: *О најбољем државном устројству, или о новом острву Утопија.* Аутори утопијâ пуштају на вољу својој способности предочавања; они се прије баве срећом из чежње.

Коначно, постоји и ка начелима оријентисано умијеће живљења која се назива и практичком филозофијом. Тај израз је у супротности са теоријском филозофијом, звучећи, као уосталом и онај, необично, чак провокативно. Наиме, филозофија је ипак једна форма теорије, тако да је додатак „теоријски" сувишан, док је додатак „практички", напротив,

противречан. „Практички“, наиме, значи оно што служи савладавању оних конкретних животних проблема од којих апстрахује филозофија као теорија.

Теорија у односу на коју се дистанцира идеја једне практичке филозофије јесте само оно знање које је схваћено као самосврха. Од ове „теоријске теорије“ практичка филозофија се не разликује тек тривијално, наиме, својим предметом, људским дјеловањем. Насупрот оном самодовољном знању, практичка филозофија свој смисао и сврху тражи у дјеловању, поближе: у увидима који се тичу конкретног човјека; она тражи егзистенцијално значење. Упркос томе, она остаје вјерна својем позиву, филозофији, служећи пракси само на филозофском путу, дакле држећи се повезаности појма, аргумента и рефлексије. Насупрот погрешном саморазумијевању, али и претјераним очекивањима, она не испоручује рецепте, већ трага за увидима, и то, будући да она јесте фундаментална етика, путем увидā темељне нарави. (У вези са разликом између практичке филозофије и афористичког умијећа живљења, видјети од овог аутора: 2007; у вези са антиком видјети: Анасову (Julia E. Annas, 1993) и Хорна (Christoph Horn, 1998); о изабраним теоријама среће видјети код Клаусена (Johann Hinrich Claussen, 2005); о утемељењу проблема „среће и добронамјерности“ видјети код Шпемана (Robert Speamann, [3]1993); видјети такође и Зела (Martin Seel, [2]1999).

Већ у антици, код Платона и Аристотела, ка начелима оријентисано умијеће живљења достиже врхунац који је све до данас парадигматичан. Преко средњег вијека, све до дубоко у нови вијек, до Спинозе [Baruch de Spinoza] и Лајбница [Gottfried Wilhelm Leibniz], филозофија остаје обавезана начелом среће. Но, након тога она губи из видокруга проблем умијећа живљења. За то су одговорна најмање четири разлога.

Прво, за еудајмонију се тврдило да она наводно представља недостатни, чак неподобни основ морала. На њено мјесто долази аутономија, тј. самоодређивање воље. Овакав развој, ова истинска револуција, маргинализовала је етику среће. Наиме, она еудајмонизам проглашава застарјелом *via antiqua,* дајући за право само још оној *via moderna,* тј. етици аутономије. Но, филозофскоморалном револуцијом питања о успјелом животу не постају сувишна, већ само губе на тежини. У средишту више не стоје питања о срећи и људском самоостварењу, укратко: о *способности* човјештва, већ о *требању* човјештва. На мјесто филозофије као *умијећа* живљења долази филозофија као животна *обавеза,* на мјесто еудајмонологије, дакле једне етике способности, долази деонтологија, етика требања. То свакако задире - као што ће се показати у III дијелу - у димензију умијећа живљења.

Свакако, идеја аутономије сама за себе етику еудајмоније може само да развласти, али не и да је уништи. Њутн филозофскоморалне револуције, Имануел Кант, чак устврђује да човјек, као чулно умско бивствујуће, нужно тражи срећу/блаженство (нпр.: *Критика чистог ума,* § 3, прим. II). Против филозофске теорије која заступа овакво схватање говори прије свега - *други* разлог - научнотеоријска теза према којој би филозофи требало да трагају за објективно важећим исказима, каквих нема када је ријеч о људској срећи, будући да је њен појам садржински неодређен.

Но, уколико, пак, постоји неко објективно знање, то значи да је филозофија, *као треће,* добила јаку конкуренцију. Било да је ријеч о књигама које су посвећене томе, часописима или колумнама, било да су их сачинили психолози, социолози или теолози, било новинари или животно искусни људи, савјетодавци за питања умијећа живљења већ су одавно напунили читаве библиотеке. Не само књижаре на жељезничким станицама које

држе брзу лектиру, него и „озбиљнија“ мјеста, из седмице у седмицу нуде нове наслове о тој теми. Филозофија не може и не жели томе да конкурише; њој није потребно завидљиво дизање носа, будући да су тиражи одговарајуће литературе прилично велики.

То да научни основ тих савјетника, наиме емпиријско истраживање среће, доноси занимљиве резултате, то стоји изван сваке сумње (о истраживању проблема у психологији видјети код Динер/ Су (Ed Diener/ Eunkook Suh, 2000), а у економији, с обзиром на друштвене и неуронске науке, видјети код Лајарда (Richard Layard, 2005). Као што оваква истраживања могу да приме подуку од филозофије, тако и она код њих може да се обавијести, не губећи при томе свој удио у задатку. Наиме, у појму среће у смислу етике тежње, главни предмет њеног емпиријског истраживања, субјективна угодност, има само другостепену улогу. Из тог разлога је савјетан опрез према емпиријском истраживању среће; ту није неспорна ни примјена начела среће на неки њен концепт који је подобан за емпирију, нити уопштена интерпретација емпиријских налаза. Чак и код субјективног задовољства - у емпиријском истраживању среће - често се превише ослањају на самопроцјену испитаника. Код омиљеног поређења међу земљама, на примјер, постоје друштвени показатељи који, додуше, не могу да буду објективно мјерило среће, али који релативизују голу личну самопроцјену. Ту спадају стопе самоубистава, удио у становништву зависника од дроге, алкохола и осталих порока, такође и разводи, будући да они шкоде, и некадашњим партнерима и њиховој дјеци.

Зачуђујуће је висок степен једнакости шанси који је установило истраживање среће. Чиниоци који у (уско)ограниченим животним подручјима доводе до знатних разлика, дакле, старост, пол, изглед, интелигенција и образовање, на срећу, једва да су еудајмонистички релевантни. Под тиме не треба схватити филозофскоморалну, а уједно и критичкоетичку тезу, према којој се опште обавезности живота, наводно, не могу образложити, већ повијесно искуство према којем до сада преовладујуће основне вриједности губе своју вриједност. Тамо гдје за живот и тежње до сада смислодавне норме и вриједности бивају обезвриједјене - зато што је постало спорно за њих носеће начело (рецимо вјера у Бога), шири се осјећај празнине и бесмисла. Нихилизам, тако, није призван зборењем о њему, већ он постаје егзистенцијално притискајуће искуство.

Ако се повијест европског нихилизма прође у чизмама од седам миља, открије се његове четири фазе. Прва, *скептична,* стоји у знаку шопенхауеровског питања [Arthur Schopenhauer], које је Ниче прихватио: „*И*ма ли опстанак уопште било какав смисао?“ *(Весела наука*, бр. 357). Скептик сумња да постоји ишта за шта би се могло рећи да се живот исплати - а поготово да се исплати апсолутно. Друга, фаза *контруктивног пркоса,* наиме, фаза смислодавства бесмисленога, за свој узор узима судбину коринтског краља Сизифа. За своју препреденост Сизиф од богова бијаше осуђен на вјечно котрљање једне стијене уз окомито брдо, која би се, чим би стигла до врха, поново скотрљавала у долину. Према тумачењу Албера Камија [Albert Camus], чим прихвати ову наизглед апсурдну судбину, он постаје њен господар. Животна мудрост која је у томе садржана - чак, дакле, и један дио умијећа живљења - кадра је да превлада неке недаће; „борба против врхова“ и многим људима добро познато разрачунавање са болешћу, патњом и смрћу, има овакав карактер, и „може да испуни човјеково срце. Треба да замислимо Сизифа као срећног човјека“ *(Мит о Сизифу).* Трећу фазу, заједно са Марквардом [Odo Marquard], можемо назвати фазом *жаљења* (1986, стр. 38). У њој се човјек жали на губитак смисла, тако да се на то често надовезује фаза *чежње* или *носталгије,* у којој се (о томе приближно код

Мекинтајера (Alasdair MacIntyre, 1981) чезне за ранијим, скепсом још незараженим временима.

Онај ко умијеће филозофског живљења не жели да превише наивно добија назад, познаје поменуте разлоге, али у њима не види непревладљиве препреке, већ тешкоће које покушава да ријеши. Знањем о жаљењу због губитка смисла он покушава не само да, као што је назначено, чисто семантички превлада безрекост спрам питања о смислу и срећи. Не оспоравајући аутономији ранг евентуално новог темеља морала, он етику требања проширује етиком еудајмонистичке способности. У њој се не ослања на извјесност неког стручњака, емпиријског научника, нити, пак, на, другачију, извјесност пророка, који, у име својег бога, снажним ријечима позива на покору и преобраћење, а, коначно, ту се не ослања ни на снагу сликā неког пјесника. На сталну филозофску опасност да буде разочаран превисоко постављеним очекивањима, он одговара остајањем у трезвеном медију појма и аргумента. А насупрот разликама међу људима и културама које се показују на вишим нивоима, он се опрезно и обазриво поставља према претензији на давање еудајмонистичких исказа. Но, он не упада у резигнацију давања „пуких субјективних исказа".

Знање-у-обрису

Према античкој слици о стријелцу који боље погађа свој циљ ако га има јасно пред очима, ка начелима оријентисано умијеће живљења отпочиње код циља који је истински водећи, тј. код начела среће. Но, као коначни циљ другог степена, њега је само у ограниченој мјери могуће поредити са стријелчевим циљем. Практичка филозофија прибавља само знање-у-обрису, које се свјесно држи отвореним за разлике у човјековом трагању за срећом. Ономе ко самостално дјелује, то је добродошло, а само се онима који несамостално дјелују то чини премалим (О појму знања-у-обрису видјети код аутора: [2]1996, II дио, а сажето у: [2]2006a, поглавље 2.2).

Ка начелима оријентисано умијеће живљења аргументује се на различите начине, и то вазда посве блиско животу. Оно почиње појмом среће, из њега развија извјесне критерије, а помоћу њих форме живота који омогућују очекивање среће и дистанцирање од других форми које је структурно спречавају. Оно разрађује основне елементе форми живота које су подесне за срећу, именује начине њеног стицања, али и основне препреке. Ако се све то сабере, тада се филозофско знање смије сматрати примјереним својој ствари, а евентуално и засићеним одговарајућим искуством. Но, оно ипак не даје рецепте како појединци за себе, или са другим, сада и овдје, треба да дјелују подесно за срећу. А за то постоји један еудајмонистички разлог. Будући усредсређено на одлучујућу структурну решетку, у извјесном смислу на еудајмонистички скелет, појединачно дјеловање остаје препуштено одговорности дјелујућега, његовој надарености, ситуацији и културном окружењу, због чега, сљедствено томе, оно и јесте садржински отворено.

Практичка филозофија, узгред, показује како људски живот може бити различит, ипак задржавајући једну заједничку каквоћу - у овом случају: каквоћу срећног успијевања - не дајући, при томе, аргументе ни етичком релативизму, на једној, нити укоченом догматизму правилā, на другој страни. Структурна решетка означава управо онај момент јединства који говори против релативизма, а неопходност попуњавања решетке

посредовањем са појединачним особеностима - дакле, у извјесном смислу, „месом и крвљу“ - упућује на други момент који је усмјерен против догматизма правилā.

Стога се ка начелима оријентисано умијеће живљења, које наступа са поносном претензијом једне практичке философије, критички увјежбава у скромности. У знању које мора остати повјерено конкретном чињењу и допуштању дјелујућега, практичка философија препознаје да њени увиди нијесу ништа мање, али ни ништа више, до структурна решетка, дакле, ништа више од увида-у-обрису. Њен одлучујући учинак у практичном обзиру, извршавање, остаје упућено на једну нефилософску инстанцију, на онога који дјелује.

Док је философија, дакле, резервисана према релативно конкретним правилима, дотле она, као што ће се показати, дијелом изричито - дијелом прећутно, успоставља начелније прописе. Иначе, конкретно дјеловање она препушта појединцима и култури која их окружује. Један од разлога за то је што при моралном дјеловању одређену улогу играју три суштински различита момента. Чисто морални момент састоји се од идеје морално доброга, а описни момент састоји се од општих услова примјене под којима је питано за морално добро. Томе се још, као треће, придружује дјеловање у својој индивидуалној конкретности.

Очигледно је да морални момент спада у надлежност философије морала. Пошто у други момент улазе и општељудска искуства, то философија овдје није једина надлежна, већ ту надлежност дијели са другим областима. За трећи момент, за процјену конкретне ситуације, потребна је, напротив, способност, моћ просуђивања, за коју философ не посједује никакву посебну компетенцију. Овдје је надлежна свака правно способна особа, јер она мора да води свој живот, ослањајући се при томе на сопствену моћ просуђивања, иако код важних питања и у сложеним ситуацијама прихвата савјет пријатељā вјештих у просуђивању.

Против превисоког очекивања од оријентисања говори још један аргумент. Да би љекар, на примјер, своју моћ просуђивања ставио у службу пацијента, додатно му је, поред медицинског, стручног знања, потребан и морални став - спремност да помогне пацијенту. Код моралног дјеловања, слично, моћ просуђивања морално рјешење за текућу ситуацију тражи само под претпоставком претходног постојања моралног држања. Философија само може да освјетљава ову моралну претпоставку, али не може томе да васпитава. Стога је онај ко жели да од етике извуче корист - тако Аристотел, с правом, каже (*Никомахова етика,* 1095 a 4 и наредне) - морао да се ослободи својих страсти и да усмјери своју тежњу према уму *(kata logon).*

Какву оријентацију, дакле, пружа философија? Она може да ријеши основне тешкоће - на примјер да насупрот радикалној скепси релативизма и нихилизма дâ за право моралној перспективи. У спору око посљедњег начела дјеловања она започиње појмовном анализом, задобијајући из ње један појам, а затим и мјерило. Коначно, она приправља опште тачке просуђивања. Но, овај богати арсенал средстава за оријентисање не помаже код конкретног дјеловања, али човјек, захваљујући њему почиње боље да се разумије у то како да изабрани циљ - у случају еудајмонизма: срећу из тежње - прецизније види и лакше достигне. Дакле, ка начелима оријентисано умијеће живљења повезује своју основну оријентацију са изразитим нагласком на слободи и са правом на разлику. Оно, скупа са осталим позицијама сличних назора, гласа за етички либерализам, који се у погледу конкретних животних нацрта држи подаље од сваког патерналистичког знања-боље.

Двострука стратегија

Примјерено својем превасходном, ка начелима оријентисаном обрасцу умијећа живљења, ова студија, додуше, повремено посеже за животним искуством, за књижевношћу мудрости и емпиријским истраживањем, но она се у суштинском обзиру усредсређује на дискурзивно умијеће живљења.

Свој, посматрано сходно творби појма, други низ објективних исказа о срећи она започиње код искуства да је срећни живот угрожен мноштвом илузија. Оне почињу од малих илузија, да, рецимо, неко ко има „двије лијеве руке“ хоће да буде златар, а неко ко има „двије лијеве ноге“ тркач или фудбалер. Ударно начело, да се срећа може наћи само уколико се поступа примјерено својим обдареностима, може дјеловати тривијално. Но, ко то не прими к срцу, тешко да ће постати срећан. Због овог разлога треба стећи двије способности, прво, интелектуалну способност реалистичке процјене својих обдарености, дакле моћ просуђивања, а као друго, карактерну способност вођења својег живота сходно самопроцјени, тј. прилагођавања својих животних простора, путем често болних процеса, границама своје обдарености и тешкоћама ситуације која нас окружује. Онај ко упркос постојећој превеликој понуди хоће да постане златар, требало би да буде посебно обдарен и приљежан, као и спреман да се задовољи скромнијим приходима.

Исте двије способности су потребне за крочење илузија средњег интензитета, када, на примјер, неко тражи пријатељство, али обично наилази на рачунџије или мољакала. Човјек, поново, и себе и свијет - у овом случају: друге људе - мора исправно да процјењује, знајући такође и да живи сходно својим процјенама.

Филозофија се, по правилу, обрачунава тек са посљедњим степеном илузија. То је велика илузија која очекује срећу која треба да проистекне из неке животне стратегије, а која, узета независно од текуће ситуације и структуре личности, дакле као структурно условљена, не допушта никакав срећан живот, зато што не поштује појмовни услов среће из тежње, а то је карактер самосврховитости.

Но, постоји још једна већа илузија од које филозофија прави смислени почетак. Онај ко срећу познаје само као срећу из чежње, или је признаје само као киптећу радост која изазива обману, неће бити трајно срећан, ни у оворн свијету, нити у својој кожи, наиме, као човјек са потребама које једна другој противрече, са склоношћу ка презасићености, са „завидљивим погледом на плодове сусједовог врта“, са опасношћу да од пријатеља буде напуштен или чак издан, са даљом опасношћу трпљења несреће постајући стар и ломан; не на посљедњем мјесту, због страхова и брига које не изазивају тек ове и друге опасности, него већ и сам страх од таквих опасности.

Мањак среће, на који се понегдје жале, састоји се у јазу између очекивања среће и њеног испуњења. Двије стратегије се нуде за превладавање овога јаза. Или се смањује потражња за очекивањима среће, или се повећава понуда њених испуњења. У погледу разлике између среће из чежње и среће из тежње, умијеће филозофског живљења започиње првим задатком: прије него се повећа учинак, смањи се очекивање. Ова животна стратегија се састоји од способности вођења срећног живота не живећи на острву блажених у савршеном добру потпуног измирења и вјечног мира. То је способност за срећу - упркос трајном мањку среће из чежње.

Под семантичком претпоставком да се први момент у појму среће, оно „крајње и посљедње“, може истумачити како захтјевније, тако и умјерениje, и под емпиријским условом да се могућност реализовања једног тако захтјевног појма слама о *conditio humana,* дакле из везе једне семантичке опције са антрополошком датошћу, философија добија савјет који представља нешто више од онога пуко субјективнога. Прва саставница објективног умијећа живљења усмјерава се против претјераности у очекивањима, која се нужно преокреће у разочарања. Насупрот хибрису трагања за срећом, које на крају себе са́мо кажњава - због предвидљивог разочарања, препоручује се први еудајмонистички савјет: „Ничега превише!“, или: професионалније, друштвенонаучније формулисано: „Увјежбавај се у трпљењу фрустрације због изостанка смисла!“ Само онај ко узмогне да слиједи овај, нипошто моралишујући савјет, испуњава важно својство појма среће: циљеви којима се тежи, обједињују се у цјелину која тиме бива заокружена.

Још од старих Грка позната максима „ничега превише“ *(mēden agan*) одговара на општу опасност од незаситости (*pleonexia*). Она се овдје окреће против незаситости среће из чежње. Неопозиво добро је ствар божанства, а коначно добро ствар човјека. Но, насупрот пребрзој задовољености оним другим-најбољим, философија зна да је оно божан- ско, на извјестан начин, већ у нама, али по правилу само накратко.

Оно што Аристотел каже о теорији, о философско-научној животној пракси, тога може бити и у другим приликама, рецимо у односу према другим људима, према природи, сопственим потребама, а према извјештајима неких мистичара - чак и у односу према самом божанству, што представља појачање живота које досеже до самога руба среће из чежње.

Друга најбоља срећа[2] не искључује нужно оно апсолутно најбоље. Први савјет не нуди никакву исхитрену задовољеност, њиме се не захтијева заборав среће из чежње, рецимо одустајање од свих младалачких снова. Онај ко себи „ствара“ чежњу, могао би, напротив, да води испуњенији живот. Задовољеност другим-најбољим је само срећа из „безбједносних разлога“. Тиме се не одустаје од наде у велику срећу - да ће некоме, на примјер, нешто неочекивано припасти, или да неко пролазно постане свјестан себе самога у својем изворном јединству са другим људима или са природом. Одатле и други философски савјет: „И у свакодневној срећи држи се отвореним за празничну срећу!“

Насупрот Марквардовом (1986, стр. 41 и наредна) начелном усмјеравању претензије ка смислу, која је постала неумјерена, умјесто мршављења смисла (Sinndiät) путем „дијететике очекивања смисла“, умјесто пуке редукције очекивања, препоручује се двострука стратегија. Човјек се нада у велико помирење, разумијевајући се, упркос томе, у живљење са отуђеностима. Задовољеност мањом, али нипошто малом срећом, чува резерве у очекивањима веће среће. Ова двострука стратегија, дакако, као посљедични терет са собом носи потенцијал за разочарање. Онај ко се задовољава „најмањом срећом“ уобичајености и рутине, измиче ризику да оно што се заправо исплати можда никада не досегне. Но, цијена његовог „зихерашког менталитета у вођењу живота“, ригорозно одрицање од појачавања интензитета живота, очигледно је висока, јер рутина помаже само на сушним дионицама трагања за срећом, али ипак не укида жеђ. Она се, додуше, може смањивати, али жеђ која остаје жели да буде утољена, за шта рутина - као што потврђују емпиријска истраживања среће - није способна.

II. ДИО

МОРАЛ–ОБИЧАЈ И ЕТИЧКА УЧЕЊА КРОЗ ИСТОРИЈУ

18. Мери Мицлеј

ПОРЕКЛО ЕТИКЕ

I. Трагање за оправдањем

Одакле долази етика? Овде су спојена два сасвим различита питања, једно о историјској чињеници и друго о ауторитету. Занимање за ова два питања обликовало је многе традиционалне митове о пореклу света. Ови митови описују не само како је људски живот почео, већ и зашто је он тако тежак, тако напоран, тако замршен, тако пун сукоба. Првобитни сукоби и противречности о којима они говоре су усмерени - можда често првобитно усмерени - да објасне зашто људска бића морају живети по правилима која могу да осујете њихове жеље. Оба ова питања су и даље актуелна и теоретичари су на литераран и систематски начин ревносно настојали да одговоре на њих.

Ово трагање за одговорима није произашло само из радозналости или због наде да се може доказати сувишност ових правила, мада једно и друго јесу јаки мотиви. Оно, можда, пре свега израста из сукоба унутар етике или морала. (Због врло општих циљева овог чланка, нећу правити разлику између ове две речи). У свакој култури прихваћене дужности се сукобљавају па су, да би посредовали између њих, потребни дубљи и општији принципи. Људи трагају за смислом датих различитих правила и настоје да одмере њихову међусобну снагу. Ово трагање их често приморава да стреме ка још општијим принципима, ка врховном судији - ка смислу морала као целине.

То је разлог зашто је наше првобитно питање тако сложено. Питање одакле долази етика није исто што и поставити исто питање о метеоритима. То је питање зашто ми треба да се покоравамо њеним правилима. (Правила у ствари нису сав морал, али се можемо за тренутак зауставити на њима, јер сукоби често и настају баш поводом њих). У намери да одговоримо на ово питање, неопходно је да замислимо на шта би личио живот без ових правила, а ово неизбежно води до питања о њиховом пореклу. Људи су склони да се окрену прошлости, питајући се да ли је, пре него што су правила наметнута, постајало неко »безгрешно« и бесконфликтно стање, у коме правила нису била потребна, јер нико није ни желео да учини нешто лоше. Онда постављају питање: »Како смо изгубили те преетичке услове? Можемо ли опет да се вратимо у то стање?«

У нашој сопственој култури, углавном су прихваћена два темељна одговора. Један - долазећи превасходно од Грка и Хобса - етику објашњава просто као средство егоистичке промишљености: његов првобитни мит је друштвени уговор. Овај мит преетичко људско стање види као стање усамљености; извор свих невоља је у томе што су људи почели да опште једни са другима. Чим су то учинили, сукоб је постао неизбежан, а природно стање онда, према Хобсовим речима, постаје »рат свих против свију« (Хобс, 1651, први део, гл. 13, стр. 64) и то чак и онда ако људи, као што је тврдио Русо, пре почетка сукоба и нису били расположени непријатељски једни према другима (Rousseau, 1761, стр. 188, 194; 1754, први део). Сам опстанак, да по страни оставимо друштвено уређење, постао је могућ тек на основу правила постигнутих упорним погађањем. (Ова прича се, наравно, обично схвата симболички, а не као опис стварног догађања). Друго, хришћанско објашњење морал тумачи као наше настојање да своју несавршену природу ускладимо са божјом вољом. Његов првобитни мит је пад човеков, који је произвела несавршеност наше природе, на начин како је то описано - опет симболички - у Књизи постања.

У замршеном свету једноставност је сама по себи добродошла, па популарност ова два схватања није изненађујућа. Али једноставна тумачења не могу да објасне сложене чињенице и већ је постало јасно да ниједна од ове две исцрпне формуле не може стварно да одговори на наша питања. Хришћанско објашњење проблем пре заобилази него што га решава, пошто после њега још увек остаје нејасно зашто морамо да се покоравамо Богу. Хришћанско учење, наравно, има много да каже о томе, али оно што каже је сложено и када се постави питање ауторитета не може да задржи своју привлачну једноставност. На овом месту не могу даље да разматрам врло важне односе између религије и етике (видети чланак 46, *Како би етика могла да зависи од религије?).* Али важно је да хришћански одговор не може баш да изведе нашу дужност покоравања Богу једноставно из тога што је он свемоћно биће које нас је створило - извођење које не би обезбедило морални ауторитет. Ако нас је неко рђаво биће створило за рђаве циљеве, ми нећемо, ма шта нам говорила наша опрезност, сматрати за своју дужност да поштујемо то биће. Идеја Бога није идеја таквог бића, али у себи кристализује читаву масу врло сложених идеала и стандарда, који леже у основи моралних правила и дају им значење. Али управо је ауторитет тих идеала и стандарда оно што истражујемо. Тако да је питање и даље отворено.

II. Привлачност егоизма и друштвени уговор

Схватање да је етика у ствари само уговор, заснован на егоистичкој промишљености, доиста је много једноставније, али управо због тога и јесте неподобно да буде објашњење за стварну сложеност етике. Можда је тачно да би друштво састављено од савршено доследних и разборитих егоиста, да је икад постојало, изумело институције за међусобну заштиту које би биле налик на многе институције које се могу наћи у актуелним људским друштвима. И сасвим је сигурно да би ови опрезни егоисти избегли многе злочине, које актуелна људска бића чине, јер људска плаховитост и очигледна лудост стално увећавају лоше последице наших порока.

Али то никако не може да значи како морал, онакав какав постоји на било ком месту, израста само из прорачуна себичних интереса. Има више разлога због којих то није могуће, али ћу ја навести само два. (За даљу расправу видети чланак 16, *Егоизам).*

1) Први почива на очигледној људској мани. Људи просто нису толико промишљени или доследни, колико би то ово објашњење импликовало. Чак ни врло умерена количина промишљено пристојног понашања, кад би се заснивала само на поменутим особинама, не би била могућа.

2) Други је подједнако опште познат обим људских добрих особина. Људи који настоје да се пристојно понашају често су покренути сасвим различитим врстама мотива, који директно следе из увиђања потреба других. Они поступају из осећања правде, због пријатељства, лојалности, сажаљења, захвалности, великодушности, симпатије, породичних осећања и слично - особине које су у већини људских друштава признате и поштоване. Теоретичари егоизма, као што је Хобс, понекад ово објашњавају тврдећи да су наведени мотиви нереални, само празне речи. Али онда је тешко видети како су речи за непостојеће мотиве уопште биле измишљене и постале прихваћене. А још је загонетније како је неко, уопште, икад могао да тврди како су то његови прави покретачи.

Ја сам одмах споменула ово егоистичко објашњење, јер је оно, упркос свим својим великим недостацима, данас врло утицајно. Трагајући за пореклом етике, модерни људи често и несвесно користе језик овог објашњења. Они ће питање поставити у Хобсовској форми: »Како је дошло до тога да првобитно друштво егоиста себе оптерети правилима која траже обзир према другим људима«? Велике тешкоће које муче овај приступ, постаће јасније у даљем излагању.

III. Морални чињенички аргумент

Могло би се од нас тражити да прихватимо екстремни индивидуализам, на строго научним разлозима, као чињеничко откриће. Оно се тада појављује као скуп информација о томе како су људска бића стварно конституисана. Данас, најуобичајенија форма овог аргумента почива на идеји еволуције као поступка продужења свих врста, преко опстанка најспособнијих, у непрестаној безобзирној борби између јединки. Сматра се да је овај процес од њих створио изоловане, потпуно егоистичке социјалне атоме. Ова слика се често схвата као директно заснована на евиденцији, тако да - за разлику од ранијих прича о пореклу - није мит, већ је сасвим научна.

Треба да будемо скептични према овом схватању. У грубој форми у којој смо га управо изложили, овај псеудо-дарвинистички мит садржи бар онолико емотивне симболике савремених идеологија, и бар онолико залагања за ограничене, савремене, социјалне идеале, колико се може наћи у његовом претходнику, причи о друштвеном уговору. Он стварно у себи садржи неке исправне научне увиде и принципе, али их занемарује и искривљује у већој мери него што их употребљава. Од савремене науке он се посебно разликује у две тачке: прво, по свом фантастичном претерано драматизованом схватању борбе и, друго, по необично снажном пренаглашавању улоге коју наша врста игра у процесу еволуције.

Од суштинског значаја је да разликујемо чисту чињеницу догађања борбе од сложених људских мотива, које савремена идеологија приписује такмичарима. Кажемо да су два организма »у борби« ако оба желе нешто што не могу оба добити. Али они нису у стању борбе све док тога нису свесни и док смишљено не покушавају да поразе један другог. Пошто огромну већину организама сачињавају биљке, бактерије итд. које нису

свесне, онда је и сама могућност промишљеног непријатељског сукоба, изузетно ретка ствар у природи. Осим тога, и на свесном и на несвесном нивоу, сви животни процеси одвијају се на огромној подлози хармоничне сарадње, која је неопходна за изградњу сложеног система, у оквиру кога онда може настати знатно ређе појава борбе. Борба је реална, али је нужно ограничена. На пример, биљке у одређеном екосистему нормално пошто је у обостраној зависности, како једна са другом тако и са животињама које се њима хране, а ове животиње такође зависе и једне од других и од својих природних непријатеља. Кад би у природи стварно постојао »рат свих против свију«, биосфера се не би никада развила. Стога нас и не изненађује што свесни живот који произлази из таквих темеља, чешће одликује сарадња него борба. И кад ближе размотримо мотивацију друштвених бића, ми јасно видимо да мотиви сарадње чине главни део њиховог понашања.

Многе популарне верзије псеудо-дарвинистичког мита (мада не све) еволутивни развој представљају као пирамиду или лествице, на чијем врху се налази ЧОВЕК, а понекад га схватају као унапред програмираног да ЧОВЕКА доведе до одређене »омега тачке« која ће даље глорификовати савремене западне хуманистичке идеале. Ово схватање нема основе у савременој биолошкој теорији (Мидглев, 1985). У складу са Дарвиновим моделом изложеним у књизи *Порекло врста,* савремена биологија слика животне форме сасвим различито, као нешто што се шири попут шикаре и што, без икаквог кретања према горе, ствара достижне облике живота. Пирамидалну слику предложио је Ј. Б. Ламарк, а развио П. Тејар де Шарден; она није део модерне науке, већ припада традиционалној метафизици. Наравно, ово је не побија. Али, како се оваква схватања широко усвајају као »научна«, за нас је важно да проценимо њихов теоријски статус и да их повежемо са питањима о пореклу етике.

IV. Дуалистичке маштарије

Ова питања добијају на тежини када се има у виду општеприхваћено становиште по коме наша врста произлази из оних врста које означавамо као »животињске«. У нашој култури граница између наше и других врста схвата се као граница моралне области, па су, у циљу заштите ове границе, стваране метафизичке доктрине. За разлику од будиста, хришћани сматрају да душа, седиште свих способности којима се поносимо, припада само људском бићу. Свако наглашавање сличности између наше и других живих врста сматра се деградацијом, јер наговештава да је наша духовност у ствари само скуп анималних реакција. Ово схватање анималитета, као принципа који је сасвим стран духу, врло је старо и често се употребљава да драматично прикаже психолошке сукобе као борбу између врлина и »животиње у човеку«. Људска душа се тад појављује као усамљени уљез у физичком свету, као странац који је далеко од свог дома.

Овај оштри и једноставни дуализам био је важан за Платона и рану хришћанску мисао. Он је вероватно данас много мање утицајан. Његов охоли став према природним мотивима тешко се може бранити, а на теоријској страни се суочава са огромним тешкоћама у објашњавању односа између душе и тела. Ипак, изгледа да се дуализам још употребљава као основни оквир за одређене теме, пре свега за наше мишљење о другим живим бићима. Аристотел се супротставио Платону, предлажући једну помирљивију и мање одсечну метафизику, која повезује како различите аспекте људске јединке, тако и ову

са спољашњим светом. Тома Аквински је следио ово упутство, а у истом правцу се кретала и новија мисао. Али овај више монистички приступ има велику тешкоћу у схватању како људска бића стварно могу да се развију из не-људских живих бића. Невоља је у томе што се ове животиње схватају као симболи анти-људских снага, често као оваплоћени пороци (вук, свиња, гавран). Док се ово схватање не доведе у питање, нама остају само две алтернативе - или обесхрабрујуће, редуктивистичко схватање човека као »ништа бољег од других животиња« или чисто оностарано схватање људи као духова, који су током еволуционог процеса убачени у тела од којих се потпуно разликују (видети Мидглев 1979, гл. 2).

Одатле долазе и две једноставне раније поменуте идеје о пореклу етике. По моделу друштвеног уговора, сва су жива бића егоисти, а људска бића се међусобно разликују само по својој калкулативној интелигенцији. Они су само *просвећени* егоисти. Насупрот томе, према религиозном схватању уметање душе у тело је једним потезом увело не само интелигенцију, већ и велико мноштво мотива, од којих су већина алтруистички. На велику Дарвинову жалост, његов сарадник А. Р. Волас прихватио је ово друго становиште, доказујући како је Бог, кроз чудесну интервенцију, у тела примата током еволуције уградио душе. И данас је, чак и међу нерелигиозним мислиоцима, често присутно снажно наглашавање људских способности које их у толикој мери сматра различитим од животињских да за њихово објашњење захтева различити и ван-земаљски извор. И стварно, понекад се врло озбиљно у помоћ призивају научно-фантастична извођења људског порекла са неке удаљене планете.

V. Преимућства етологије

Међутим, заузимајући реалистичкији и мање митски став према не-људским живим бићима, ми можемо данас да избегнемо обе ове рђаве алтернативе. Наше доба је систематски проучило понашање животиња, па је богат и сложен друштвени живот многих врста птица и сисара сада постао садржај свакодневног знања. Људима је нешто од тога већ одавно познато, иако то знање нису користили онда када су о животињама мислили као о инкарнацији зла. Тако је Кант писао пре два века: »Што више упознајемо животиње, више их волимо, јер постајемо свесни колико се оне брину за своју младунчад. Тешко нам је да у мислима будемо сурови чак и према вуку«.

Друштвене особине, као што су родитељска брига, сарадња приликом добављања хране, узајамна љубазност, јасно показују како ова створења нису груби, искључиви егоисти, већ су то бића са развијеном јаком мотивацијом, која је неопходна да се образује и одржи једно једноставно друштво. Узајамно дотеривање, узајамно чишћење од паразита и узајамна заштита су уобичајене активности међу птицама и друштвеним сисарима. Ове особине они нису створили употребљавајући себични и промишљени прорачун, који прича о друштвеном уговору види као нужан механизам за такво дело, пошто они ту врсту механизма и не поседују. Вукови, даброви, чавке и остала друштвена бића, укључујући и наше сроднике међу приматима, нису своја друштва изградили употребом лукавог прорачуна, живећи у хобсовском »природном стању« и рату свих против свију. Они су способни да живе заједно, а понекад и да сарађују на значајним задацима лова, изградње,

узајамне заштите и слично, просто зато што су по својој природи склони да воле једни друге и да једни другима верују.

Ово осећање се непогрешиво огледа у ојађености сваке животиње ако се она подвргне изолацији, од коња или пса па све до шимпанзе. Иако оне често занемарују једна другу, а понекад ступају и у отворену борбу, то се све ипак дешава на темељу претходног пријатељског прихватања. Пожртвована брига за младунчад, која често укључује и сопствено гладовање, врло је раширена и понекад њу, поред родитеља, показују и остали чланови друштва. (Ово се можда може схватити као првобитна основа морала). Неке животиње, пре свега слонови, склоне су да прихвате тућу сирочад. Одбрана слабих је честа и пошто је многи потврђени примери да су браниоци своје залагање платили животом. Старим и беспомоћним птицама често се доноси храна. Неретко се вића и узајамна помоћ између пријатеља. Све што је речено, данас није више ствар фолклора, већ су то систематска, детаљна и добро проучена запажања. И свакако пошто је сви разлози да прихватимо да су у овим питањима људска бића врло слична својим најближим рођацима. (За антрополошку потврду овог видети Коннер, 1982).

VI. Две примедбе

Пре него што испитамо везу између ових природних диспозиција и људског морала, неопходно је да размотримо две могуће идеолошке примедбе на ово схватање. Постоји бихејвиористичка теза да људска бића, која су по рођењу неисписани лист папира, *немају никакве урођене склоности,* и социо-биологистичка примедба да *друштвене склоности, додуше, пошто је, али да су у одређеном смислу себичне.* (Читаоци које ове идеологије не занимају могу да изоставе расправу која следи).

По мом мишљењу, бихејвиористичка теза је очигледно претеривање. Идеја чисто пасивног детета, које нема ниједан мотив, није никад имала смисла. У основи овог претеривања налази се озбиљни морални разлог, наиме, одбацивање одређених опасних идеја о томе шта су урођене склоности, идеја које су употребљаване да оправдају појаве као рат, расизам и ропство. Ово су, ипак, пре свега идеолошка *искривљавања* људског наслеђа. Показало се даје боље напасти их на њиховом сопствено тлу, него заступати тако неубедљиву причу као што је то теорија о белом листу папира.

Што се социо-биологије тиче, проблем је једино у начину изражавања. Социо-биолози реч »себичан« употребљавају на врло необичан начин, да означе грубу промоцију гена: подобну да увећа будући опстанак и ширење организмових гена. Они кажу да особине које се кроз еволуцију стварно преносе, морају да буду у стању да обаве овај задатак, што је тачно. Међутим, употребљавајући језик »себичности«, они ову безазлену идеју неизбежно повезују са још увек утицајним егоистичким псеудо-дарвинистичким митом, пошто је израз »себичан« у потпуности опис мотива - не само последице -, а његово централно значење је негативно, да се не бринемо за друге. Понекад социо-биолози наглашавају да је ово само техничка употреба речи, али су скоро сви под утицајем њеног уобичајеног значења и често се могу чути како ватрено, попут Хобса, проповедају егоизам (видети Wилсон, 1975, а такође и Мидглев, 1979).

VII. Друштвеност, сукоб и порекло морала

Пошто смо покушали да отклонимо примедбе на тезу да људи имају урођене социјалне склоности, питамо се затим какав је однос тих склоности и морала? Оне га не конституишу, али свакако суштински доприносе његовом постојању. Да ли оне, можда, не пружају тако рећи сиров материјал за морални живот - општу мотивацију, која води ка њему и дају му његово грубо усмерење - коме су потребни разум и говор да би се организовао и добио форму морала? Овај наговештај налази се у једном истакнутом Дарвиновом пасусу, у коме он користи темељне Аристотелове, Хјумове и Кантове идеје (Darwin, 1859, vol. I, part. I, ch. 3). Ова теза је до сада привукла мало пажње, јер је псеудо-дарвинистички мит био широко прихваћен као једини еволуционистички приступ етици.

Према овом објашњењу однос урођених социјалних мотива и морала био би налик односу природне радозналости према науци или природног дивљења према уметности. Природна склоност сама по себи не ствара правила - у ствари, у безгрешном стању правила не би ни била потребна. Али у нашем стварном, несавршеном стању, ове склоности се сукобљавају једна са другом или са неким другим јаким и важним мотивима. Код нељудских живих бића ови конфликти се решавају преко другостепених природних склоности. Али бића која као ми тако много размишљају о свом и о туђим животима, морају ове конфликте да помире тако да њихов живот и даље остане умна и кохерентна целина. Да би ово постигли, ми успостављамо приоритете између различитих циљева, а то значи прихватање трајних принципа или правила. (Наравно, није до краја сигурно да су друга бића сасвим лишена способности мишљења, јер велики део нашег мишљења је невербалан, али овде не можемо расправљати о њиховом стању. О врло сложеном стању код примата, видети Десмонд 1979).

Дарвин је разлику између свесних и несвесних категорија илустровао на примеру ласте, која, иако је дотле предано неговала своје младунче, ово спремно напушта чим њено јато крене у сеобу (Darwin, 1859, str. 84, 91). Као што је и он сам нагласио, неко ко је благословен или проклет са много дужим памћењем и активнијом маштом не би ово могао да учини без мучног конфликта. И овде постоји врло занимљива разлика између два мотива који су у питању. Један снажан, али краткотрајан подстицај - у овом случају сеоба - супротставља се трајном осећању, које је у одређеном тренутку слабије, иако лежи дубље у карактеру. Дарвин сматра да треба да бирамо блаже, али трајније мотиве, јер ће њихово кршење касније довести до врло дуге и врло велике гриже савести.

Трагајући онда за специјалном снагом коју поседује заповедничка реч *треба,* он истиче сукоб између ових социјалних склоности и јаких, али привремених мотива који им се често супротстављају. Он закључује да би разумна бића природно покушала да створе правила која ће заштитити приоритет прве групе. Стога мисли да би »свака животиња која има друштвене нагоне, неизбежно стекла морално чуло или савест, ако би њене интелектуалне снаге достигле људски или приближно људски ниво« (стр. 73). Тако социјални инстинкти - првобитни принцип људске моралне конституције - уз помоћ активних интелектуалних способности и последица навике природно воде златном правилу по коме »све што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима«, а то лежи у самом темељу морала (стр. 106).

VIII. Проблем пристрасности

Колико је ово убедљиво? Наравно, ми Дарвинова уопштавања не можемо да проверимо емпиријски; нисмо довољно комуницирали ни са неком не-људском врстом да бисмо могли да сазнамо колико је она интелигентна. (Било би нам од огромне помоћи када би, на пример, могли да разумемо китове...). Принуђени смо да упоређујемо случајеве. Колико су ове особине у другим социјалним бићима погодне да дају материјал који би могао да се развије у нешто налик људском моралу? Неки критичари ове особине избацују потпуно из игре, јер се оне појављују хировито и строго су усмерене у корист сродства. Али, ова иста непостојаност и ова иста склоност у одређеном степену преовлађује - често врло моћно - у сваком људском моралу. Оне су јако изражене у малим сакупљачко-ловачким друштвима, која су најближа првобитним људским условима. Људи који одрастају у таквим околностима, су наравно окружени - баш као млади вукови или шимпанзе - онима који стварно јесу њихови рођаци, тако да је нормалан став који они стичу према својој околини у различитим степенима и став који омогућује шири обзир и симпатију.

Али важно је да запазимо како та склоност са развојем цивилизације нити нестаје, нити постаје значајно слабија. У нашој сопственој култури она је још увек врло активна. Модерни родитељи, који својој деци не би поклањали више пажње и љубави него туђој, били би сматрани чудовиштима. Ми сасвим природно добровољно трошимо наша средства да задовољимо и најмању жељу наших блиских, сродника и пријатеља, пре него што у обзир узмемо много озбиљније потребе туђинаца. Сматрамо да је нормално да родитељи на играчке своје деце потроше много више него што годишње издвајају за помоћ сиромашнима. Људско друштво стварно помаже унесрећене, али чинећи то оно полази од истих снажних склоности према својим сродницима које одликују и животињска друштва.

Слична разматрања примењују се и на другу паралелну примедбу, често упућену схватању животињске друштвености као могућег извора моралности, наиме склоности ка реципроцитету. Тачно је да ако бисмо имали посла са прорачунатим егоистима онда би просто враћање добрих дела онима који су их претходно учинили могло да буде само разборита размена. Али опет, у свим постојећим људским моралима ове се трансакције појављују у сасвим различитом светлу, не само као осигурање за будућност, већ и као прикладна захвалност, коју дугујемо за љубазност показану у прошлости и као нешто што природно следи из љубави која је прати. Нема разлога да ово не важи и за друга социјална бића.

Сасвим је тачно да ове ограничавајуће склоности треба да буду - а оне то постепено и постају - систематски исправљане, кроз прихватање ширих дужности које се развијају упоредо са ширењем морала (видети Сингер, 1981). Ово ширење је, међутим, свакако допринос људског разума, који успоставља институције и шири друштвене хоризонте. То није и не може бити замена за саме првобитне склоности. Одређена ускогрудост у овим склоностима треба да се очекује, јер су оне током еволуције биле у функцији ревносног и пожртвованог старања за сопствени подмладак. Кад би родитељи за свако дете које сретну бринули као за своје сопствено, овај задатак не би могао да се испуни. У таквим површним и непристрасним условима преживела би вероватно само мањина снажне деце. Стога, као што исправно наглашавају социо-биолози, наследне алтруистичке склоности не нестају све док не обезбеде наследнике који ће даље пренети те алтруистичке гене. Али када се то деси,

онда постаје могуће да се такве особине развијају и шире кроз »селекцију сродника«, на начин који старији теоријски модел међусобне борбе за опстанак није у стању да замисли.

IX. Да ли је морал реверзибилан?

Ако, због своје ускогрудости, ове склоности нису престале да буду суштински материјал за развој морала, да ли је Дарвинова слика постала уверљивија? Сигурно је да има много снаге у његовој сугестији и да је конфликт оно што морал чини нужним - и да га неко »безгрешно«, хармонично стање не би захтевало. Ако је ово тачно, онда замисао »иморализма«, као предлога за ослобађање од морала (Nietzsche, 1886,1 section, 32), би сваког на неки начин ослободила од конфликта. Све док се ово не уради, нама су потребна правила приоритета, не зато што друштво чине блажим, нити зато што га уопште омогућују, већ зато што дубље избегавају индивидуално падање у стање беспомоћне и сукобима испуњене збрке. У неком смислу ово је »порекло етике« и ми не треба даље да трагамо. Може, међутим, да буде мање јасно коју врсту приоритета ова правила треба да изразе. Да ли је Дарвин у праву када очекује да она у целини подрже социјалне склоности и оправдају златно правило? Или је ово само културна предрасуда. Може ли се наћи морал који ће бити као слика у огледалу постојећег морала, према коме ће наше врлине постати мане, а мане наше врлине и који ће уопштено тражити да ми другима чинимо оно што не желимо да они учине нама (сугестија за коју је Ниче понекад хтео да прокрчи пут)?

Затим је, наравно, јасно да се културе међусобно разликују, а од Дарвиновог доба постали смо много свеснији тих разлика. Ипак, антрополози, који су показујући ту различитост свету учинили велику услугу, сада наглашавају како не треба да се претера са њом (Konner, 1982; Mead, 1956). Различита људска друштва стварно имају заједничке многе дубоке структуралне елементе. Кад их не би имали, не би постојала могућност узајамног разумевања и онда антропологија и не би била могућа. Међу тим елементима, начин схватања других и симпатије према њима, који је генерализован у златном правилу, игра централну улогу, и ако се запитамо »може ли бити културе без таквог става«, тешко можемо да замислимо како би то уопште могло да се рачуна у културу. Узајамни терор егоистичких усамљеника, који Хобс сматра узроком свог друштвеног уговора, никада не би могао да створи културу. Заједнички стандарди, заједнички идеали, заједнички укуси, заједнички приоритети који заједнички морал чине могућим, почивају на заједничким радостима и тугама и сви захтевају активну симпатију. Морал захтева не само сукобе, већ и вољу и способност да се трага за њиховим заједничким решењем. Исто као и језик, и он је изгледа нешто што може да се појави само међу бићима која су по природи друштвена. (За даљу расправу о заједничким елементима људске културе, видети чланак *2. Етика у друштвима малог обима).*

X. Закључак

Ово објашњење порекла етике тежи да избегне, сједне стране, нереалне редуктивистичке апстракције егоистичких теорија, а са друге, исто тако нереално моралистичко хвалисање, на основу кога порекло људских бића, као овоземаљске врсте

примата, изгледа потпуно несхватљиво. Ово није изједначавање људског морала са било чим што се може наћи међу другим друштвеним створењима. Увек је грешка (генетска грешка) изједначити производ с његовим извором, као када, на пример, кажемо како је »цвеће само организовано ђубре«. Морал који је настао из ове основе остаје оно што у ствари јесте.

19. Џорџ Силбербауер

ЕТИКА У ДРУШТВИМА МАЛОГ ОБИМА

Друштво малог обима је оно које има неколико хиљада или чак само неколико стотина чланова. Његова технологија, углавном или потпуно не-индустријска, усмерена је или на производњу намењену потрошњи у оквиру датог друштва, или на лов и скупљање плодова. Нема изолованих друштава, али ова друштва малог обима теже самодовољности и ослањају се на себе више од друштава нашег типа, која су обимна и повезана са другим друштвима. Њихови друштвени односи су много употпуњенији и присније од наших; људи се једни према другима односе преко ширег обима социјалних улога, што захтева од њих усклађеније облике понашања. Сваки однос има шири обим функција - носи већи терет - и његово стање или услов су много важнији него што је то случај са нашим друштвом, у коме су многи односи функционални и безлични, као што је то, на пример, однос између путника и кондуктера. Али, како би све било друкчије да је кондуктер такође и моја свастика, блиска комшиница и кћи човека са којим мој отац игра голф - овако, осим коректног понашања у возилу никада се не бих усудио на било шта друго. У неком друштву малог обима, сваки његов члан кога срећемо током дана вероватно је повезан са мном сличним или још сложенијим сплетом нити, од којих свака мора бити потврђена у својој области да се не би повећала напетост других. Погрешан потез мог оца у партији голфа, или моје безобзирно паљење мотора у цик зоре, нужно би захтевали врло дипломатско понашање у аутобусу или дуго пешачење до посла и суморан обед када се вратим.

Друштвени живот овакве сложености не може бити усмераван књигом закона са више успеха него што пуко знање правила тениса може побољшати моју катастрофалну игру на терену. Односи нису статички, него су динамички и координација њихових процеса захтева многе технике, вештине, а такође и усмеравање. Као средство за процену неког понашања као доброг или рђавог, друштвени, етички и морални систем пружа нека усмерења.

Институције друштава малог обима, задржавајући своју вишецињну и многострану природу односа, су такође прилагодљиве и неспецијализоване и истовремено служе

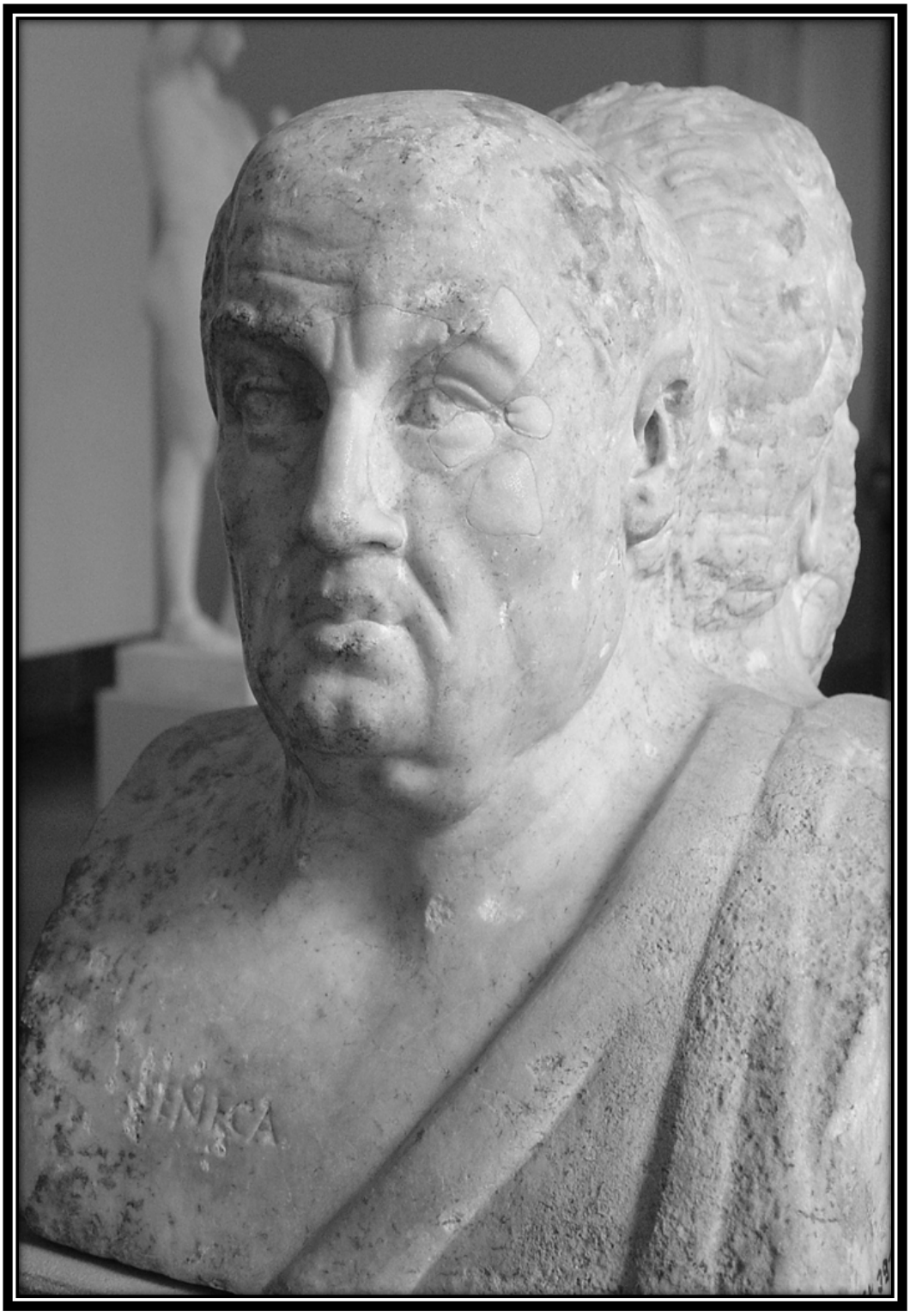
многим функцијама. Њихова етика је релативно дифузна. Она се не може наћи формулисана у јединственом учењу, нити нужно утврђује вредности и принципе. Антрополог који истражује неко друштво малог обима мора да прође кроз спор процес откривања и учења садржаја, изложеног у социјалним и културним творевинама његових чланова, пре него што пронађе етичко значење у за нас неуобичајеним средствима као што су изреке, загонетке, легенде и митови, за које је у почетку мислио да имају сасвим другу намену. Могуће је да антрополог, ако је вешт и ако има среће, успе да утврди вредности које поштују сви чланови друштва, као и правила трансформисања ових вредности у прописе и принципе утврђивања њихове важности и технике међусобног усклађивања. Оне су својствене сваком друштву - постоје паралеле и поклапања, али је сваки скуп трансформација јединствен. Зато, иако постоје вредности које су заједничке скоро свим друштвима, постоје понекад и значајни контрасти у начинима на које су оне изражене у прописима, принципима и проценама понашања. Стога поређење етика различитих друштава, ако неће да буде само доконо скупљање куриозитета, мора да у обзир узме културни контекст и изворно значење ових етика.

Задатак антропологије јесте да објасни људско друштвено и културно понашање. На раним ступњевима свог развоја ова дисциплина се бавила пре свега друштвима малог обима, јер се тада претпостављало како се о нашем типу друштва зна сасвим довољно, па није потребно да објашњавамо начин понашања његових чланова. Са повећањем броја истраживања појединих племена, сеоских заједница и осталих друштава малог обима, поређење је постајало све плодоносније и имало све више резултата. Истовремено је напредак у осталим друштвеним наукама (нарочито у социологији, политичкој науци и економији) јасно показао да у нашем и у осталим глобалним друштвима постоје видови понашања који захтевају објашњење као да су проблеми ових друштава слични онима који су привукли пажњу антрополога. Антропологија не само да се проширила на читаву појаву друштвеног и културног понашања; њу је такође обогатила способност да појмове и теорије, које је стекла проучавањем наших сопствених околности, примени на друга друштва, па да тако стечена знања провери на нашем друштвеном и културном понашању.

Етичка истраживања су тек недавно стекла користи од овог узајамног оплођавања. Наш сопствени морал је дубоко усађен у нама и није лако превазићи етноцентричке предрасуде када се сусретнемо са понашањем које, *prima faciae,* крши овај морал. Први антрополози су реаговали одбацујући »дивљаке« као неморалне или, у најбољем случају, као аморалне и »слепе робове обичаја«. Потоња истраживања су показала погрешност овог схватања, али је постојала тенденција да се њихов морал схвати само као део њихове религије. Као што сам поменуо, а вратићу се опет на то, етика друштава малог обима се не може лако издвојити из масе правила и прописа који регулишу понашање њихових чланова.

Углавном из покушаја да се схвате завичајне епистемологије и логике, дошло је до постепеног увиђања како су у културе друштава малог обима уграђени врло развијени морални и етички системи.

Доктрине западне моралне философије не могу се без одређених модификација примењивати на друге културе. Култура је научено понашање (и његови производи), коме се придаје друштвени смисао. Смисао је нешто произвољно; оно што је, механички


SENECA

посматрано, исто понашање, у различитим друштвима ће добити различит смисао. Чак у истом друштву смисао се мења са контекстом. (Могу бити премлаћен у боксерском рингу, а у обавези сам да то поднесем што је могуће мирније; изван ринга, овакво понашање представља криминални напад).

Антропологија тумачи људско понашање на културно релативистички начин у условима друштва и контекста у којима се појављује. Између друштава се не могу правити директна поређења.

Када се схвати калуп који нашем понашању даје значење, онда се може извести опште правило које има улогу слична улози алгебарских једначина у односу према појединачним аритметичким рачунањима. Тек на овом општем нивоу можемо да предузмемо поређење, укључујући ту и поређење различитих моралитета.

Предузети директно поређење значи или напуштање сопствених моралних стандарда или осуда посматраног понашања као неморалног. Обавезна краљевска венчања између браће и сестара на старим Хавајима или међу Вендама у Северном Трансвалу у Јужној Африци или ритуални инцест међу Ронгама у Јужном Мозамбику, странцима свакако изгледају одвратно.

Морално значење неког понашања у одређеном друштву је снажно условљено културом. Да се нека рођака изабере за супругу за Цване из Боцване је добра и паметна ствар. Шоне из Зимбабвеа би били згрожени овим предложеним инцестом. Доста поједностављено објашњење овог контраста је у томе што су односи између браће и сестара из другог колена и тетака и стричева који су у питању, такви да се ови Шона рођаци сматрају скоро као рођена браћа и сестре. Рођаци из племена Цвана повезани су друкчијим афективним везама; њихове породице се добро познају као и свако дете у њима, па могу сасвим компетентно и поуздано да процене спојивост будућих брачних парова. Две супротне процене рођачког брака имају смисла само ако се схвате у својим контекстима.

Са могућим изузетком старог Египта (видети чланак бр. 3, *Древна етика)* краљевски бракови између браће и сестара, које смо споменули, знак су недодирљивости и изузетног положаја брачног пара. Однос међу њима није сексуалне, већ чисто економске и социјалне природе. Краљевска беба се схвата као наследник престола, али краљ није његов прави отац. Ритуално родоскврнуће, које се изводи међу Ронгама, било је у ствари мимичко извођење приликом кога није долазило до стварног полног чина. Ритуал је пре био посредна потврда њиховог сексуалног морала него прекршај једне строго поштоване забране. Директно поређење и процена ритуала на основу наших моралних вредности, представљало би врло наивно и гротескно искривљавање правог стања ствари.

За испитивање друштава антрополози користе многе технике. Све се оне заснивају на посматрању оних који учествују у животу заједнице. Живи се у посматраном друштву и гледањем и слушањем, користећи своја теоријска и методолошка знања, усмерава се и појачава оно што смо запазили и чули. Усвајајући културно-релативистички приступ и проширујући испитивање непознате области, антрополог учествује у текућим дешавањима околине, колико му то дозвољавају прилике, његова способност и степен прихваћености од околине коју проучава. Поље рада је углавном ствар учења онога што сваки члан друштва већ зна (при чему није обавезно и свестан тог знања). То је поглед у »простор« са непознатим бројем димензија, без претходног увида колико тога треба да се научи. Данашње откриће може да преиначи јучерашње запажање и тумачење.

Да ли неко друштво има морални систем, можемо установити ако у њему постоји схватање вредности које се изражавају као принципи на које се можемо позивати у усмеравању друштвеног понашања (тј. оног понашања које има смисао и значење за друге) преко његове процене као доброг или рђавог. Мерена овим, критеријумом, сва позната друштва имају неки етички систем. Није неопходно да се принципи увек успешно примењују, нити је неопходно да се судови увек подударају. Довољно је да они о којима је реч имају заједничко схватање вредности и њиховог значења.

У сложеним друштвима великог обима као што је наше, друштвене институције су високо развијене и специјализоване и, мада сачињавају компоненте целог социо-културног система, оне су одвојене и релативно независне једне од других. (Ма колико неко желео да то не буде тако, посао је економска делатност; етика је важна у послу, али није од централног значаја за делатност фирме). У друштвима малог обима институције су многоструке, истовремено обављају више функција и, пошто имају висок степен међусобне зависности, не могу се лако одвојити једна од друге. (У таквим друштвима економска размена може да се више цени због свог друштвеног угледа, него због добитка који доноси). Морални систем таквог друштва не може да се нађе у једном лако уочљивом, усклађеном мисаоном склопу. Као категорија мишљења, морални систем је наш производ, као што је то и филозофија. Присуство појмова добар и зао може бити знак постојања моралног система, али његов садржај неће нужно бити јединствени ентитет. Задатак антрополога културно-релативистичке оријентације јесте да, из познатих и испитаних вредности, принципа и правила свакодневног опхођења, изабере и одвоји функционалне елементе онога што филозофи морала укључују у област свог интересовања.

Лако се може десити да антрополог превиди неке нијансе културе или да не препозна изворни етички моменат у ономе што ми видимо као економију, теологију, политику, закон, етикецију или свакодневну народну мудрост. Осим тога, многи етички принципи су пречишћени и кристализовани као афоризми, пословице или чак загонетке. У многим друштвима која не познају писмо, такве кристализације вреде као нека уметничка форма, префињени производи, чије значење има много лица и наличја. Шона пословица *Murao ndishe,* дословно се преводи као: »закон влада«. Један ниво њеног значења је да нико не може владати не обазирући се на закон и обичај; не само што они морају да се поштују, него морају и да се унапређују. На једном дубљем нивоу, закон је штит и од тирана и њихове сопствене само-деструктивне лудости. Закон и обичаје створио је народ и они су како симболичко, тако и организационо оваплоћење његовог јединства.

Својеврсни еквивалент јесте Цвана изрека » *kgosi kekgosi kabatho «,* што значи »краља је створио народ«. У овом друштву, у коме је све до недавно владао династички принцип, ове речи се чине бесмисленим. Њихова скривена иронија упућује на смисао Цвана за хумор. Увек је било више принчева који су се борили за престо; оно што је једног међу њима доводило до победе, била је подршка народа, због које његови ривали нису смели да се уједињују и буне. Пошто они који постављају краљеве, могу и да их руше, пословица је имала за циљ да подсети краља на оне који су га изабрали и на то да ако буде рђав владар, то је не само краљева већ и њихова грешка. Ако се не употребљава за праведне циљеве, и краљева и народна власт може да се подвргне критици.

Изгледа да је друштвеност универзална људска особина. Пустињаци су могући изузетак од правила, али се може доказивати како су они, ради утехе и разговора, себе окружили бројним ликовима из памћења и маште. Да лије друштвеност инстинктивни

мотив, као што то претпостављају социо-биолози, или је она стечена и научена зависност од других људи, не може се одлучити на основу расположивих података, и на срећу и није наша тема.

Један очигледно нужан услов стабилних односа у сваком друштву јесте да оно што је некоме дато или учињено, треба и да се врати. Оно што се мења од друштва до друштва јесу вектори реципроцитета и методи процене добара, услуга и других видова узвраћања, на пример, емотивних одговора који конституишу размену.

Иако се чини да је узајамност универзална вредност из које се изводе бројни принципи, нису све врсте узвраћања нужно укључене у друштвену схему етике и морала. Неким формама или контекстима приписује се чисто економско, политичко или правно значење. Ова дистинкција је мање заједничка у друштвима малог обима. Размене које нам изгледају као чисто економске, такође су средство за стварање, изражавање или модификовање односа. Као такве, трансакције ће се просуђивати као добре или рђаве, тј. размена је такође етичка ствар. Односи у друштвима малог обима су много важнији него што су то углавном површна познанства која се склапају на радном месту или у предграђу. Ми смо склони да наше »ја« и личне особине доживљавамо као аутономне и самодовољне атрибуте индивидуа. У мањем друштву они се виде и доживљавају као оно што у себе укључује родбину, пријатеље и непријатеље појединца. То значи да за Мушоне из Зимбабвеа или Моцване или Гвије из Боцване, оно што сам ја такође постаје ствар односа у које сам уплетен, а моја добробит или супротно томе знатно је условљена здрављем тих односа. Здравље овде није просто функција слоге; оно је уређеност тих односа. У пријатељству ја треба да знам шта мој пријатељ од мене очекује и зашто то очекује и треба да се понашам у складу са тим. На сличан начин ја очекујем и пријатељево понашање, укључујући и његове или њене реакције на оно што чиним. Мој непријатељ треба да се покаже и реагује на сличан начин. Здравље односа се тако исказује преко степена несигурности са којом очекујем понашање других. Наши заједнички појмови добра и зла су важне кардиналне тачке, на основу којих се оријентишемо преко усклађене оцене понашања. Ова функција морала није, наравно, својствена само друштвима малог обима. У њима, међутим, морална оријентација може да се оствари на донекле различит начин. У свом поновљеном испитивању Сапериних компилација обичаја и закона племена Цвана, Комаров и Робертс доказују да ови закони и обичаји за Цване »представљају симболичку граматику, на основу које се, током свакодневног поступања и конфронтација управља стварношћу« (Komaroff and Roberts, 1981, str. 347). Ово нису (као што се често претпоставља) прописи за идеално понашање. Они су пре збирка правила за тумачење смисла поступака. Дакле, а ово је важно, заједничко знање обичаја и закона ствара очекивање последица и реакција на поступке, што личи на неку многодимензионалну, динамичку и релативистичку појмовну мапу могућих односа између људи. Бирајући подесне путеве на тој мапи, људи су у стању да своје односе уреде од случаја до случаја, или да их усклађују са датим стањима. Не желим да обичај и закон погрешно представим као програм за друштвену активност; то је, ако хоћете, једна навигациона помоћ. Као што обраћање навигацији од стране помораца и летача захтева проницљивост, искуство и тачан циљ, тако и тамо где обичај и закон не успевају да успоставе здраве односе, узрок често може да буде »управљачка грешка«.

У контексту хигијене односа, постоји дијалектика кардиналне вредности и преговарања, која се на груб и не много успешан начин може да упореди са преговорима

око монетарне вредности, који се врше у нашем друштву приликом неке трансакције. Ако се, на пример, продавач и ја погађамо око замене мојих старих кола за новија, ми почињемо са прихватањем вредности долара, фунте или неке треће валуте, коју употребљавамо као основно мерило у процени једног и другог возила. Док нисмо постигли споразум, ми смо у суштини мењали доларске (или неке друге) вредности. (Наглашавам да се морално преговарање не води по правилима која важе за трговину половним аутомобилима).

Г/ви Бушмани (коси нагласак представља непчани сугласник), који живе у централној Калахари пустињи у Боцвани, представљају типичан пример деловања моралног система у условима врло малих друштвених формација. Све до прошле деценије, они су били ловци и сакупљачи плодова и живели су у скупинама од 40 до 80 мушкараца, жена и деце. Оне су биле независне, а свака је у оквиру територије коју је контролисала и експлоатисала, стварала сопствени друштвени, економски и политички поредак. Г/вији не треба да се узму као живи пример првих људи. Истина је да су наши преци до пре отприлике десет хиљада година живели од сакупљања плодова и од лова, и истина је да су та средства опстанка уступила место технологији сејања житарица, гајења домаћих животиња, изумевању и употреби машина за експлоатацију околних руда, што је људима омогућило да живе у много већим скупинама. То што Г/вији нису урадили исте ствари, још увек не значи да су они заостали за читавих десет хиљада година. Њихови преци и они имали су исто онолико времена да проналазе различита културна решења и да са њима праве експерименте, колико и ми и наши преци. Они нас овде не занимају као остатак каменог доба, већ као саврцменици, чији начин живота, иако толико различит од нашег, ипак илуструје заједништво људских културних тема, и то у контексту посебно малих и присних друштвених група, окружених суровим условима околне пустиње. Против ове непогодности они се успешно боре, употребљавајући мали инвентар материјалне културе и велики корпус знања, са генијалном и елегантно ефикасном једноставношћу. Јасно, они не вреднују стицање моћи и материјалног богатства исто онако што ми то чинимо. Они су за себе нашли социјалну и психолошку сигурност, врло различиту од оне на коју смо ми бацили жреб. Али, они то чине употребљавајући у суштини исти културни апарат, који ми употребљавамо, а начин на који то чине, обезбеђује им сигурност и стабилност под врло тешким условима.

У размени код Г/вија, вредност услуге или добра које се другом чини, мери се пре потребама онога који добија, него способношћу даваоца да их учини. »Човеку који има пун лонац, не треба давати храну« гласи њихова пословица. Код људи који немају средства да ускладиште и сачувају храну, све што је више од неопходног, у ствари је безвредно. Дозволити неком да покаже своју великодушност и способност да учини услугу, значи учинити му добро дело, што води умањивању вредности чина давања. Вредно је пре свега оно чега нема много, што је са напором стечено и што није резултат експлоатације.

У замену за оно што је примљено, могу да се понуде било које потребно добро или услуга. Јасно је да је у интересу даваоца да изабере оно што примаоцу највише треба (то има највећу вредност), пре него да просто учини оно што му је најлакше (то нема вредност). Профит и повољна прилика настоје да једно друго пониште, а резултат је лагано кретање од оних који имају ка онима који немају, при чему се постепено смањује јаз у расподели способности и богатства.

Са капиталистичког становишта ова етика и њена економска логика изгледају невероватно чедно и погубно расипнички. Међутим, овде се радило о установљењу једне друге вредности, наиме вредности успостављених хармоничних односа. Ово је у свим расправама и општим разговорима истицано као циљ пожељан по себи и често као основни разлог поступања.

Г/ви скупине су биле егалитарне; то јест, било је онолико пожељних друштвених положаја колико је било претендената на њих. Ниједан положај није имао предност (изузимајући културом ограничену власт, коју су родитељи имали над својом децом). Економски егалитаризам, оснажен тежњом ка једнакошћу у процесу размене вредности подстицан је од стране г/вијевске теологије, за коју је сав свет и његово богатство, заједно са људима и осталим живим бићима, власништво свог творца H!адиме (знак узвика представља различити непчани сугласник). Ствари могу да постану људско власништво само ако су сакупљене, уловљене или направљене, а присвојити више него што је потребно, представљало је велику увреду H'диме. Он је божанство на које се не може вршити никакав утицај, тако да нису постојале молитве, жртве или било који облик јасног обожавања. Сходно томе, није постојао ни свештенички сталеж који би на основу свог положаја могао да се домогне материјалних добара или других видова моћи.

И политика, вођење јавних послова, у својој расподели моћи и привилегија, није била ничије искључиво право. Политички процес се састојао из низа одлука које су консенсусом доносили сви пунолетни чланови заједнице, заједно са старијим малолетницима. Консенсус није ни једногласност, ни воља већине; он је пристанак на став оних који су донели одлуку. У таквом случају цела скупина одлучује у ком правцу треба да се иде или које становиште треба да се прихвати. Дешавало се понекад да жеља једног јединог члана заједнице однесе победу над жељом свих осталих, који су прихватили вољу усамљеног појединца, јер су они у стању да прихвате његову позицију, док он није у стању да прихвати њихово мишљење. Консенсус захтева да евентуална одлука обавеже све чланове групе, да сви имају приступ заједничком фонду информација, укључујући правила, циљ, разлог и предвидљиве последице донете одлуке.

Један пример илуструје простор који овај систем оставља за »уговарање« вредности. Жена је напустила мужа и отишла са његовим најбољим пријатељем. У нормалним околностима, развод није неки потресан догађај; супружници током године обично налазе нове партнере и срећно живе са њима. Али овај човек је био несрећан; он је због истовременог распада брака и пријатељства туговао тако много, да су се сви чланови скупине узбудили. Његова је лична ствар постала јавна, дакле политички задатак, и скупина је схватила да мора да реши овај неподношљиви проблем. Човек није могао да буде осуђен; није учинио ништа рђаво, али је опет био неподношљив. Његова бивша жена и пријатељ су се одселили, тако да су били изван домета прекора или другог утицаја скупине. Истрага је, међутим, установила да и новом мужу недостаје стари пријатељ. Деликатном дипломатијом утврђено је да би пар желео да се врати, направи преседан и покуша *ménage à trois.* Полиандрија је овде потпуно непозната; ово би могла да буде прељуба, али ако сви прихвате дато стање, да ли то стварно и јесте прељуба? Сви су се прећутно сложили да то ипак није прељуба, и цела скупина и љубавни пар, и напуштени муж, сви су постали срећнији него што су били.

Упркос својој љубави према хармонији и реду, Г/вији су нестални и страсни, па су и сукоби међу њима свакодневна ствар.. Мушкарци и жене се одају прељуби, родбина је или

досадна или спора када треба да се узврати услуга или дар. Људи су лењи и безобразни. Свако оговара сваког, и бурне емоције сваки час плану међу њима. Стога морал и етика имају приватни и јавни задатак, приватну и јавну употребу да нападају, бране и процењују неко понашање.

Здрави односи помажу да се избегну велики сукоби; можемо бити потпуно сигурни, да ће одређена врста понашања бити добро прихваћена, а да ће нека друга изазвати антагонизам. Али живот, свакако, не може да се тако уреди да се у њему избегне сваки сукоб интереса и стога увек постоји потреба да се на прихватљив и смотрен начин изразе неслагање, срамота и увреда. Многа су друштва установила оно што се назива шаљиви однос, у коме одређене категорије рођака имају дозволу да (поред осталог) слободно критикују одређено понашање. То је мач са две оштрице, пошто се и право на одговор аутоматски користи. Гнев је дозвољен, али је велика срамота ако се у њему претера. Тамо где би отворен разговор био опасан или запаљив, прибегава се алузијама. »А«, служећи се мање или више отвореним алузијама, »Б-у« се гласно жали на понашање »Ц-еа«. »Ц«, обраћајући се »Д-еу«, упућује исто тако индиректан одговор или побијање и томе још додаје и противтужбу. У г/вијевским скупинама овај шаљиви приступ се често употребљава као облик кажњавања, а то је и начин да се у зачетку угуши свака озбиљнија неприлика. У таквим приликама, активно учешће присутних чланова групе може да појача сатиричну жаоку, усмерену на прекршиоца.

Неки конфликти су могли да се оставе самим противницима да их реше. Насиље је било углавном вербално, са повременим лаким ударцима песнице или комадом дрвета за огрев. Физичко насиље изван ових граница било је срамна и страшна ствар.

Рецидивисти су се подвргавали лечењу оних »који су пошли кривим путем«. Оно се састојало у конспиративном договору да се окривљени држи изван свега што се дешава у групи. Његови захтеви, сугестије, шале или било шта друго, нису се прихватали, а провала фрустрације, која је следила после овога, дочекивана је са загонетним неразумевањем. Циљ свега био је да се у прекршиоцу изазове одвратност према групи и општој глупости њених чланова, и да се он или она наведу да потраже неку другу скупину.

Пресуда се никад није изражавала кроз отворену осуду или одбацивање прекршиоца. Ово је, како се чини, заједничка инхибиција свих малих заједница. Од дипломирања па до својих средњих година, живео сам у мноштву малих, удаљених и затворених група, које су биле или део већих друштава или друштва малог обима. У њима се тежак прекршај редефинише и постаје мање озбиљан преступ - оцеубиство, постаје несрећан случај, који се десио приликом употребе оружја. Недела која се не могу ублажити, као што је на пример инцест, прекривају се завером не-прихватања чињеница, чак и када су оне непобитне. Примењују се превентивне и мере обештећења, али неформално и са разлозима који нису повезани са прекршајем... Трећа могућност је да се прекршилац прогласи за умоболну особу, али без позивања на компетентан психијатријски суд, чак и у ситуацијама кад је то могуће учинити. Ово радикално мења статус прекршиоца, његову моралну и друштвену одговорност, као и способност за будуће односе. Велика друштва могу да имају концепцију елиминације прекршиоца, кроз прогонство или погубљење, али издвојена заједница нема моралне и социјалне структуре које би могле да поднесу терет такве елиминације прекршиоца. Када га виђам сваки дан, како да се помирим са крвником свог брата? Овим начином могу да постигнем помирење са децом жртве. Уз ефикасност комуникације, која може да се постигне у малој заједници, уговарање моралних вредности може да донесе

подношљиво задовољење. Lex tallionis и њихова аритметика прекршиоцу задају бол и губитак, које је његова жртва претрпела, али она не може да види, и да тако рећи опипа оно што прекршилац подноси. У рачуну уговарања принцип надокнаде допуњен је принципом освете.

Сељак из племена Цвана »А« уговорио је са сељаком »Б«, да његове краве отера на пијацу, удаљену седам дана хода. Сељака »А« су на путу снашле многе невоље, и једна крава је угинула, ноћ пре стизања на пијацу. Он је исекао месо и продао га по цени већој од оне коју је добио за другу краву. Сав новац предао је »Б-еу« кога је, међутим, смрт краве толико растужила, даје »А« извео пред сеоски суд. Био је осуђен да плати глобу једнаку половини прихода од продатог меса. У разговору са поглавицом, који је донео пресуду, ја сам доказивао како је »Б« имао користи од »А-ове« одлуке да месо прода на пијаци. Поглавица се није сложио са мном. »Ако ти, све тукући те по задњици, поцепам панталоне, хоћеш ли бити задовољан, кад ти ја поклоним нове панталоне?« За ове сељаке, стадо није просто била роба која треба да се претвори у новац. Краве су биле »Б-еове« љубимице, понос његовог узгоја, а једна од њих је на пијаци била омаловажена. Преговарање је овде захтевало да се, осим надокнаде, спроведе и одмазда, и ја сам био једина особа у селу која није схватила зашто се то чини. »А-у« је његова предузимљивост узета као олакшавајућа околност; без ње би глоба била већа.

Општеприхваћена вредност била је и обавеза чланова друштвене групе да, узимајући у обзир све познате и релевантне факторе, настоје да сваком члану заједнице продуже живот. Кад се ова вредност преведе у реални живот, онда постоји врло широк распон варијација о томе шта су то релевантни и познати фактори и која су мерила за припадност групи. Г/вијевска теологија поштује Н!адиму као ћудљиво божанство, које може одлучити да неком одузме живот, јер се уморио од његовог лица и због тога решио да човеку наметне неки смртоносан догађај. У том случају, остали ће уложити мали или никакав напор да осуђеном спасу живот. Десило се да је једном лав упорно насртао на једног од ловаца. Његови другови су закључили да је то Н'адимино дело и нису учинили скоро ништа да му помогну. Кад је жртва преживела првих неколико напада, они су, сматрајући да би Н'адима био много ефикаснији, променили своје мишљење и лава убили приликом његовог првог следећег насртаја. У уклањање лава они су уложили велики напор. Човек је преживео.

Едвард Нелзон, пишући о Малемутима са Беринговог мореуза, описао је како се један члан групе, смештене крај села Кукосвима, разбеснео због увреде претрпљене од неког сељака и вратио се у свој шатор да узме оружје и убије тог човека. Његова два саплеменика су га прво узалуд одвраћали од тога, а онда је један од њих потегао нож и заклао га. Причајући о томе касније, убица је рекао како се не би умешао, да су они били међу својим народом и додао при том: »Било нас је врло мало међу Кукусвимцима, и да је наш сапутник убио једног њиховог, ми би смо сви изгинули, па је зато било боље да он умре (Nelson 1983, str. 302-3). Смртна пресуда се практикује и у великим и у малим друштвима. Њен главни разлог састоји се у конфузној мешавини одмазде, одбране друштва и превентивног одвраћања других од сличних недела, која треба да злочинца удаље из друштва. Бранећи туђе животе, људи нигде не поступају доследно, већ вешто жонглирајући са »познатим и релевантним факторима« или са границом, после које ће донети одлуку, они продужавају угрожени живот. Тридесетих година Њуери из Судана су стварно били у крвавој завади, пошто је дужност рођака по мушкој линији налагала да се

освети смрт убијеног сродника, и то или узимањем живота убици или неком од његових сродника. У многим примерима, људи који су били у мушком сродству и са убицом и са његовом жртвом, морали су да изаберу страну којој ће да се прикључе. То се чинило преко утврђивања степена сродства са једном и другом страном. Они који су у једној завади били савезници, могли су да постану смртни непријатељи у другој (Ewans-Pritschard, 1940). Принцип је остао исти, али се променио оквир његове примене. Иако је контекст у великој мери моралан (добро је тражити одмазду за убиство), логика примене моралног принципа је потпуно неморална. Ово наглашавам, не зато да Њуере осудим због недоследног размишљања, већ да покажем универзалност тешкоће која настаје када морамо да за решавање моралних проблема применимо различите принципе (у овом случају етику и неморалну логику).

У нашем друштву ми смо навикли да се стоички гребемо на оштре ивице правила свих правила. Апсурдност логичке последице крутог покоравања правилима, неки су излагали сатиричком подсмеху (videti C. Northcote Parkinson, birokratija, W. S. Gilbert, A. P. Herbert, zakon), други су се оградили против њих и насумце жонглирали са законодавцима и извршиоцима, али је оно и даље опстало непромењено. У друштвима малог обима, слобода која дозвољава преговарање о примени принципа, ублажава ригидност правила над правилима, не оспоравајући притом њихову ваљаност. Принцип и циљ се тако држе у складу, а апсурдности се избегавају, или се бар ублажава њихов обим или њихова учесталост или и једно и друго.

Многе се вредности изражавају преко врлина које треба да прихватамо и мана које треба да избегавамо. Признајемо да су то симплификације. Све Шоне су научени да се мора говорити истина, а да је погрешно када се лаже. Али нису сви овлашћени да знају истину; ако човек постави питање које не спада у домен његовог посла, добија пристојан одговор *»Хамено«* - »Не знам«. Ово није лаж, нити неморално избегавање да се каже истина, већ учтиво одговарање: »Нећу да ти кажем«. У неким ситуацијама, врлине које се величају изгледају контрадикторне; у кажњавању преступника потребно је донети уравнотежену пресуду, којом се постиже права мера између самилости и строгости. Претерана строгост значи грешну осветољубивост, а претерана самилост је знак слабости. Шоне ове супротности не виде као контрадикторне, нити као двоструку обавезу, нити као замку из које нема излаза. Врлине и вредности које они представљају су мерила доброг, а не апсолути, који су по себи суштина доброг. Реално добро је уживање које нам доноси постизање или поштовање вредности. У друштвима малог обима морал се односи више на стање ствари и здравље међусобних односа, а мање на апстрактне идеале. Он се не односи на безбрижно уживање у хедонистичком стилу, већ на тежњу ка најугоднијем уређењу, до кога људи могу да дођу у својим заједничким радостима и тугама, задовољствима и боловима. Ово не значи да је тежња увек успешна. Сваки антрополог наилази на многа понашања која проузрокују (а то им је често и намера) рђаве последице по друге људе. Нисмо чули ни заједно друштво у коме нема застрашујућих личности и несрећа, изазваних грозним поступцима. Еванс-Причардов опис Њуера далеко је од тога да буде ласкање њиховом другарству. Читалац има утисак да су они пуни ентузијазма за борбу, само онда када су сигурни да ће у њој победити.

Али сви знају правила и мета-правила и могу да рачунају на последице акције и реакције, и да на свој непријатни начин постигну здраве односе између пријатеља и пријатеља и непријатеља и непријатеља.

У многим друштвима морал има божански или неки други над-природни ауторитет. За Хулије из западних брда Папуа-Нове Гвинеје, Датагаливеиб је »оно божанство у пантеону, чија је специјалност кажњавање преступа против сродства, и у том циљу оно стално посматра друштвено понашање... кажњавајући лагање, крађу, ласкање, убиство, инцест, кршење егзогамије и табуа који се односе на ритуал. Такође кажњава и оне који пропусте да освете убиство рођака. Међутим, оно се не занима за понашање особа које нису у неком сродству« (Glasse, 1965). Међу Алармима са Маршалских острва, морални живот домаћинства надгледа дух недавно преминулог рођака. Његова се лобања држи у кући и дух, шаљући болест и несрећу, кажњава разне прекршаје. Међу многим афричким Банту народима, полу-божански духови предака кажњавају прекршиоце и награђују за добро понашање.

Г/вији избегавају похлепу, јер се боје Н!адиминог гнева, али је такође презиру, као социјално разорну. Осим тога, њихова теологија учи како сваки поступак којим се може угрозити поредак у свету, да код њега не изазове гнев, јер тај поредак је његово дело. Како нико не може да буде сигуран да ће он своју казну ограничити на стварног прекршиоца и да је неће проширити на целу групу, или чак на сав свет, све што у својој неразборитости може да разбесни Н!адиму, опасно је за све и стога неморално. У очимна Г/вија право поређење било би са човеком који је отровну стрелу оставио на домак малог детета. Било би, стога, погрешно тврдити, како морал Г/вија има религиозно порекло. Жеља за животом, кажу они, део је људске природе, исто као што је и део природе сваког живог бића: Н!адима је створио животне форме, укључујући и човечанство, од којих свака има своје посебне особине и на свакој врсти је да истражи своје способности и постигне *modus-vivendi* у оквиру њих. Н!адима не одређује изричито *како* они треба да живе.

Пицанџацара из централне Аустралије, кроз извођење ритуала и других светковина, савесно одржавају свој однос са *Tjukurpom,* мистичком прошлошћу и њеним натприродним јунацима. Угрозити овај однос значи омаловажити и на други начин увредити народ и заслужити одговарајућу казну. Дакле, као што показује и поменути случај Г/вија, због занемаривања или преступа појединца или неколицине, многи ће патити. Ако је злодело, у својим предвидљивим последицама довољно велико, казна за њега може да буде смрт. За разлику од мало пре спомињаних малих заједница, Пицанџацаре имају структурално средство да издрже терет извршеног погубљења. Решен је проблем џелатовог суочавања са преступниковом родбином и одржавање нормалних односа са њима, пошто је извршио своју страхотну дужност. Елиминација се извршава тајно, а извршилац је група старијих људи чије искуство и напредак у ритуалном сазнању представљају довољну квалификацију за доношење одлуке у име друштва, док се одлука доноси у складу са нормама и вредностима заједнице и уз разматрање свих датих околности учињеног злодела. За разлику од британског правосуђа, које захтева јавност, привођење правди преступника у Пицанџацара заједници постиже се средствима у које свако има поверење и која за своје легализовање не траже јавност у раду. Процеси суђења и извршења казне су тајни, али је њихов основни разлог свима познат.

Лакши преступи који заслужују казну мању од смртне, јавно се суде и кажњавају. Као што је у друштвима малог обима обичај, ако не и универзални закон, суштина процеса је у томе да преступник јавно призна своје злодело и да прихвати пресуду и казну. За неке прекршаје кривац се кажњава пробадањем копљем, приликом кога он, стојећи на отвореном простору, без присутних гледалаца, чека да му његов увређени тужилац копљем

прободе бутину. Овде је здрав однос између два непријатеља од изузетне важности. Ако кривац не стоји апсолутно мирно, он ће спречити оштећеног да погоди прави циљ, и тако ће ризиковати да буде прободен кроз артерију или кост, и самим тим ризиковаће и могући фатални исход. Ако тужитељ промаши мали део бутине, који једини може бити прободен без велике штете, он ће бити окривљен за смрт свог непријатеља. Оба учесника *морају* да задовоље очекивање оног другог, и на тај начин одају пошту јавном моралу.

Наглашавао сам да социјално значење, дакле морални смисао понашања, мора да буде условљено културом. Интегритет система значења зависи од стабилности културе. Промена у једној области или компоненти људске културе довешће до промене значења, која може да се знатно прошири изван области иницијалне промене. Ако су обим и природа промене такве да их друштво може да прихвати без губитка културне кохеренције (нема свако друштво генерацијски јаз), онда последице промена моралних вредности вероватно неће довести до великих потреса. Оне могу да се доживе чак као прогресивне и корисне, као што је то, на пример еманципација жена и деце која се дешава у нашим друштвима у протеклих сто педесет година. Ми не познајемо довољно рану друштвену историју народа које су антрополози проучавали, и не можемо стога да кажемо да ли су они у својој давној прошлости доживели неке катаклизмичке, унутрашње поремећаје, па онда не можемо да судимо ни о њиховој претходној стабилности. Међутим, имамо обиље података о последицама додира западне цивилизације са друштвима малог обима. Те последице су скоро увек бивале силовито разорне, уништавајући традиционални друштвени поредак и обезвређујући успостављене системе значења и морала, оне су народ остављале у стању дубоке клонулости и конфузије.

Ајке из северне Уганде, које је Колин Турнбол описао у књизи *Планински људи,* дубоко су узнемиравајући пример корозивних последица које сеоба једне заједнице може да остави на морал људи. Они су са своје повољне и плодне земље пресељени, када је она проглашена забавним парком. Остављени у једној претежно неплодној планинској области, они су свој морални и друштвени поредак, иначе сличан поретку Г/вија, заменили моралом опште грабежи. Турнболов опис приказује не толико брутално дивљаштво, колико трагичну и ледену равнодушност. Пресељењем је принцип њиховог друштвеног поретка био одвојен од калупа значења који је био утемељен у њиховом ранијем животу сакупљача и ловаца, у повезаним улогама размене и узајамне зависности, које су они развили и поштовали. Кобно пресељење Ајка са њихове плодне земље, оставило их је не само без радости лова и сакупљања плодова, већ и без споменутих социјалних значења. Односи више нису били обележени поузданим очекивањем туђег понашања и реакција. Пресељење је утолико било разорније, што је одједном погодило цело друштво, остављајући га без икаквог корективног средства и способности за прилагођавање у новим условима. У време када је Турнбол писао о њима, они још нису успевали да успоставе стабилне, пристојне и бар донекле емотивне односе између брачних парова и родитеља и деце.

Изгледа да су Ајке имали »етичко знање« на основу кога су били потпуно свесни штетних последиеа које рђаво понашање има по друге људе. Међутим, они су изабрали да поступају онако како им се свиди, не обазирући се на штету коју други људи трпе због таквог понашања. Значи ли то да они уопште и немају морала? Књига *Планински људи* скоро да може бити алегорија понашања возача на нашим друмовима; кад сам за воланом, ја се, кад мислим да ћу проћи некажњено, понашам као свиња, а тешкоће које сам створио

другима, *њихов* су проблем. Знам да сам грозан, али се у анонимној реци возила осећам сасвим безбедно.

Да ли су Ајке народ без друштва и стога онеспособљени за опште етичке и моралне вредности? То би била одбрана заснована на циркуларности: нема друштва без морала, дакле сва друштва имају морал. Ајке *стварно* имају социјални поредак, али је он ломљив и нестабилан, пошто у њему онај који је тренутно јачи искоришћава слабијег, а уздржава се да га не тлачи до смрти само зато што ће му и сутра бити потребан његов рад. Ово се, можда, може схватити као неко минимално поштовање туђег живота, али је ипак пре вид суровог, хладнокрвног увиђања да потлачени човек, само ако је жив, може свом експлоататору да донесе корист. Ово је редак, можда, јединствен случај, који Хобсу даје за право: њихов је живот стварно »гадан, кратак и шкотски«, али само због онога што је Турнбол описао као »бродолом друштва«.

Међу особинама које су заједничке свим моралима, уз могуће изузимање таквих специјалних случајева као што су Ајке, чини се да је друштвеност општа људска особина, а узајамност нужан услов стабилних односа. Поштовање људског живота могло би да се схвати као универзална вредност, али је оно подвргнуто великим разликама које постоје у тумачењу важности живота у односу према неким другим интересима. У свим друштвима постоји страх од хаоса, али се он не манифестује сваки пут као снажна жеља за поретком. Кад би то био случај, тешко би могли да схватимо појаву промена, јер у свему што је сложено, макар то било и најједноставније друштво, свака промена доноси одређени степен нереда. То је вероватно основ постојања опште потребе да се сачува ред (или обузда неред) на нивоу на коме заснованост очекивања неће бити неподношљиво ниска. Праг толеранције дефинисан је културом, али се такође и субјективно доживљава. Многа друштва имају теологију (тј. учење о односу човечанства према крајњем узроку) али су многе теологије ирелевантне за људски морал (као што би, на пример, скуп научних уверења био ирелевантан за људски однос према сунцу).

Ако постоји разлика у моралу друштава малог обима и друштава као што је наше, она се, по мом мишљењу, заснива на већој важности међуљудских односа у првим друштвима. У њима морал је у мањој мери циљ по себи, а више је скуп прописа за успостављање и одржавање здравих односа.

У том случају, морал је средство за жељени циљ. У сложеним друштвима великог обима, односи имају мањи степен интензитета и мањи значај у животу индивидуе и структури друштва. Морал, свакако, даје одређени скуп оријентација и тако нам помаже да створимо усклађено очекивање понашања, али делује безлично, јер поред скупа општих правила, не постоје и методе за њихову конкретизацију. Морал, стога, тежи да буде схваћен као циљ по себи, пре него као средство за тај циљ. Ово не води закључку или импликацији како друштва малог обима имају слабији морални систем. Могло би се доказивати управо супротно, јер су морални системи, схваћени као средства за циљ, са додатним елементом посредовања, стално под јавним надзором и провером животне праксе.

20. Остоја Ђукић

ЕТИЧКЕ И ЊИМА СРОДНЕ НОРМЕ И ПРАВИЛА ДРЕВНОГ СУМЕРА

„По законома праведности Шамаша,
заувек сам утемљио правду".
(Краљ Ур – енгур)

Археолошко - географске карактеристике говоре о историјској позадини ове древне цивилизације која има велики значај за читаво човјечанство па В. Џјурант поуздано износи приказ његовог рељефа у поређењу с данашњим стањем: „Ако погледамо карту и следимо спојени Тигар и Еуфрат од Персијског залива до места где се ове историјске реке раздвајају (код данашње Курне), а затим пратимо Еуфрат на запад, наћи ћемо северно и јужно од њега, затрпане градове древног Сумера: Ериду (данас Абу Шахреин), Ур (данас Мукајар), Урук (библијски Ерех, данас Уарка), Ларса (библијски Еласар, данас Сенкерех), Лагаш (данас Шипурли), Нипур (Нифер) и Нисин. Следите Еуфрат на северозапад ка Вавилону, некад најчувенијем граду Месопотаније (земље `између река`); уочите директно од њега на истоку Киш, налазиште најстарије културе познате у овом региону; затим пређите неких шездесет миља даље уз Еуфрат до Аргаде, древне престонице краљевине Акада. Рана историја Месопотамије је била у једном аспекту борбе између несеметских народа Сумера да очува независност против експлоатације и упада Семита из Киша и Агаде и других центара на северу."

Цивилизација Сумера је била стара већ око 2.300 година п.н.е. И поред борби и непријатељства народи у овом региону су можда несвјесно или невољно сарађивали и стварали изузетно плодотворну и јединствену цивилизацију. Сумер је био уточиште пјесника, умјетника, мудраца и светаца. Овај народ је примитивно обрађивао земљу и врло рано развио систем наводњавања. Водени и копнени саобраћај омогућио је развој трговине и појаву већих градских насеља. Сумерске алатке су претежно прављене од кремена и глине. Обрада метала била је на примитивном нивоу, а метални предмети су били луксуз и ријеткост. Злато и сребро били су израз престижа и налажени су у гробницима у облику накита, посуђа, оружја, украса па и алатки.

Богато и сиромашно становништво било је раслојено на многе класе и категорије, а поред тога, ропство је било заступљено у овој и другим земљама Блиског истока. Својинска права у овој древној цивилизацији представљала су светињу. За сумерско друштво карактеристично је формирање средње класе која се налазила између богатих и сиромашних, а који су чинили пословни људи, научници, љекари и свештеници. Медицина је постигла значајне успјехе, али је истовремено била под утицајем теологије и празновјерја. Сматрало се, на примјер, да болест настаје због напада злих духова. Сваки

град у старом Сумеру имао је свога краља који се називао патеси, тј. свештеник – краљ. Управљање у градовима било је у тијесној вези са религиозним обичајима.

Негдје око 2800. године п.н.е. трговина је онемогућила сепаратизам градова и стварана је „империја" на чијем се челу налазила доминантна личност са деспотским обиљежајима. Тиме се стварало економско и политичко јединство земље. Владар је долазио на власт борбом и насиљем, интригама, завјерама и другим нечасним средствима и понашао се сурово и окрутно, али је сваког тренутка могао бити збачен истим методима и средствима помоћу којих је дошао на власт. Живио је у неприступачној палати са два уска улаза, а десно и лијево су биле нише у којима су боравили стражари, који су могли да заустављају посјетиоце, насилнике и остале непријатеље и да их нападају бодежима. Краљеви су ишли у битку наоружани луковима, стријелама, копљама и бодежима. Ратови су се водили, углавном, због контроле трговачких путева и роба, односно из економских разлога. Аркадски краљ Маништусу отворено је изјавио да осваја Елам да би овладао тадашњим рудницима сребра и да би прибавио диоритски камен у коме би себе овјековјечио статуом. Поражени су обично продавани као робови или убијени на бојном пољу, а није риједак случај да су заробљеници као жртве предавани жедним боговима. Сепаратистички живот у градовима стимулисао је развој културе и умјетности, што је доводило до слабљења Сумера и на крају до његовог уништења. Краљ је након успешно окончаног рата дијелио земљу својим храбрим ратницима, доглавницима и послушницима, ослобађао их пореза и осталих намета; они су му давали војнике и намирнице, прикупљали финансијска средства кроз порезе у натури за пратњу, слуге, чиновнике и свештенике. Било је морално и оправдано све оно што чини краљ, његови сарадници, чиновници, храбри ратници и свештеници.

Сумерци су творци клинастог писма помоћу којег су изражавали сложене мисли које су се односиле на трговину, поезију, религију, легенде о постању и потопу и свакодневне животне ситуације. Најстарији записи на камену сежу чак до 3.600 године п. н. е. Вијековима је писање било оруђе трговине, ствар уговора, рачуна, пошиљки и признаница. Прелазак на писану књижевност био је покушај да се од измјена и пропадања сачувају магичне формуле, обреди, обичаји и разни поступци, свете легенде, молитве и химне. Сумерски историчари су, још око 2000. године п. н е., почели да реконструишу прошлост и биљеже садашњост, ради моралних поука за будућнсот и таква дјела доспјела су до нас у облику извода и цитата у кансијим вавилонским хроникама. На једној таблици код Нипура нађени су изворни фрагменти епа о Гилгамешу, који је много приступачнији у разрађеној вавилонској верзији. Гилгамеш је сумерски јунак који тражи бесмртност, бори се са многим злим силама и напокон схвата да је живот пролазан.

Плијене пажњу сумерска предања о постанку космоса, свијета, богова и људи, загробном животу, те о уређењу космоса и утемељењу цивилизованог живота, потом о сврси човјековог постојања, поеме о потопу, мудре изреке и пословници.

Посебна пажња посвећена је законику којим су Ур – енгур и Дунги озаконили статут Ура. Овај статут је мање представљао праизвор чувеног хамурабијевног законика, али је доста сировији и једноставнији и мање строг од каснијих закона. Законска процедура обухватала је трговинске, као и сексуалне односе, регулисала све зајмове и уговоре, куповине и продаје, а законским нормама су обухваћени усвајање и насљедство. Судска функција се обављала у храмовима и махом су судили свештеници, а вишим судом су пресједавале професионалне судије. Најбољи сегмент у овом законику био је систем

избјегавања парничења. „Сваки случај се прво подносио јавном арбитру, чији је задатак био да подстакне пријатељско поравнање без упућивања на закон, а тек послије неуспјелих покушаја да се спор споразумно оконча слиједио је даљи законски поступак“, наводи се у документима из овог времена.

Краљ Гуде упућује молитву богињи Бау, заштитници Лагаша, из које извире дух племенитости и уважавања на којој се уздиже једна од првих религија у развоју човјечанства:

“О краљице моја, Мајко која си оновала Лагаш,
Народ који погледаш богати се у снази;
Вернику кога ти погледаш, живот се продужава.
Ја немам мајке – ти си ми мајка;
Ја немам оца – ти си ми отац...
Богињо моја Бау, ти знаш шта је добро,
Ти си ми дах живота удахнула.
Под заштитом твојом, Мајко моја,
У твојој сенци с поштовањем обитавам.“

У сваком храму у Сумеру биле су присутне жене, неке као домаћице, друге као конкубине за богове и њихове овлаштене представнике на земљи. Институција брака је била регулисана обичајима и многим законима. Жена је стицала право да располаже миразом којег јој је дао отац и мада га је посједовала заједнички с мужем, једино је она одлучивала о његовом насљеђивању. Супруга је са мужем посједовала једнака права у подизању дјеце, а у одсуству мужа и одраслог сина управљала је кућом и имовином. Неке послове је могла обављати независно од мужа и допуштено јој је чак да држи или располаже робовима. Понекад је могла да се уздигне на положај краљице и да влада својим градом са лакоћом и отменошћу, као што је то чинила Шуб – ад.

Прељуба је код мушкарца била опростива, док се код жене кажњавала смрћу. Од жене се захтијевало да рађа своме мужу и држави. Жена која у браку није имала дјецу могла је бити отјерана у било које вријеме без икаквог другог повода, ако би се супруга успротивила непрекидном рађању могла је бити кажњена утапањем. Дјеца нису посједовала права и могла су бити протјерана из града уз јавно одрицање родитеља од њих, што упућује на чињеницу да је била нужна покорност и брижност дјеце према родитељима. Жене из виших класа живјеле су раскошно о чему свједоче „археолошке ископине козметичких средстава, накита и женских предмета од плаво – зеленог малахита, злата и лазурног записа у сумерксим гробницама.“

Сарагон, „први цар“ ујединио је Сумер и Акаду. Био је вјешт политичар, изврстан војсковођа, организовао и остварио низ крупних освајања. Прогласио је себе штићеником врховне богиње Иштар, омогућио је да се регулише читав ријечни и иригациони систем, завео је јединствен систем мјера и тежина, а једним дијелом и декадни систем који се појавио код Семита. Своје амбициозне војно – трговачке претензије изразио је у титули „Цар четири стране свијета“. За вријеме његове владавине од педесет и пет година истрошила се жива снага акадског народа, па је долазило до побуна и устанака против централне власти који су у крви угушивани. Друштво организовано на војничким принципима и строгој хијерархији, слабило је у моралном, економском и сваком другом

смислу, што је изазивало немире и пукотине у империји, скору пропаст некад моћне и изузетно организоване државе.

Древни Сумерци нису оставили велике расправе о етичким проблемима тако да се можемо ослонити само на чисто фрагматарне записе, митова, одломке из књижевних дјела, појединих законика и судске одлуке. Односи према људима могли су се схватити из односа човјека према божанствима, јер се тамо изражавао положај човјека у сумарској космогонији.

По сумерској митологији човјек је биће којег су створили богови да би се ослободили тешких послова у земљорадњи, узгоју стоке и наводњавању земље. Тиме се јасно одредио положај човјека, његове дужности и обавезе. У расправи о етичким нормама древног Сумера и Египта Мирослав Танасијевић свестрано приказује стање у сумерском друштву: „Организација духовног и световног живота била је божје дело, дефинисано помоћу стотинак меа. Значење ријечи не остаје непознато, али је несумњиво да се њоме означавају елементи својеврсног скупа правила која се везују за сваки космички ентитет и културни феномен, што обезбјеђује развој и трајање друштва у складу са замислима творца света. Од стотинак меа, познато нам је шездесет и осам, али без икаквих објашњења познати су нам називи из којих се може, са мање или више поузданости, извести значење. У том подужем попису налазимо: божанственост, институцију, краљевства, писање и сасвим неочекивано истину, искреност и мир. Необично је што у попису налазимо и лажљивост, застрашивање, оружје, жалопојке и разарање градова. Изгледа да су сумерски богови стварали сасвим реалан свет у коме није требало очекивати благостање у замену за жртвене дарове и велелепне храмове.“ Сумерци сматрају да су људске обавезе према боговима биле одређене и оне су важиле у оквирима постојећег друштва и свијета, гдје се смјењују истина и лаж, добро и зло, а читав тај поредак у друштву зависи од недокучиве божије воље.

У законицима и карактеристичним дидактичким текстовима налазимо понешто о етичким вриједностима, док нам сумерски митови мало или нимало говоре о томе. На основу записа, химни, поука, обредних поступака, молитава и других текстова и усмених предања може се тврдити да су Сумери цијенили доброту, искреност, праведност, слободу, милосрђе, законе и да је то био дисциплинован, поштен и вриједан народ који је оставио човјечанству писмо и једну од најстаријих култура у људској историји. Сви краљеви, намјесници, чиновници и други утицајни великодостојници, који су се директно или индиректно бавили законодавством, трудили су се да успоставе ред и законитост, заштите слабе од јаких, сиромашне од богатих, добре од злих и неправедних. Ипак, није све текло како се у законима прокламовало, било је подмићивања и поступања изван законских оквира и једностраног тумачења закона. Ред и законитост су западали у кризе и такво стање је захтијевало њихово обнављање, допуне и прилагођавање новонасталим друштвеним односима и промјенама. Богови нису много водили рачуна о етичким нормама у друштву, а сасвим уопштено су подржавали правду и истину, што се значајно одражавало на стање у друштву, износи Мирослав Танасијевић. У једној од химни богова, Нанше истиче да она зна за сва зла која се дешавају и угроженим људима и женама, о злој људској судбини и да јој је жеља да помогне сиромашним и свима онима којима је егзистенција у друштву крајње угрожена:

„Познаје сироче, познаје удовицу,
Зна за злодела човека човеку,

а мајка је сирочету."

Божански поредак у старом Сумеру заснивао се на добрим и злим појавама и поступцима. Карактеристично је да се за злодјела не предлаже божанска већ људска казна која је одређена у законицима и кодексима друштва. Божански суд се узгред помиње и пред њим одговарају покојници за недјела која су починили у овом свијету, нема сличности са хришћанским поимањем раја и пакла. Загробни свијет представља суморно мјесто које је жалосна копија прећашњег свијета живих па није вриједна помена и пажње. Избјегавање божанског гњева постиже се редовним жртвама, понудама и прописаним ритуалима, док се очување етичких норми обезбјеђује помоћу закона. Добри односи између богова и људи заснивају се на уважавању, извршавању устаљених обреда и ритуала, те поштовањем закона којим се регулишу етичке норме прихватљиве за људе и богове.

Песници Ура су пјевали тужне напјеве о налету непријатеља, рушењу града и скрнављењу кипа богиње Иштар, њихове милосрдне и обожаване богиње – мајке. Када су у град продрли паганski освајачи, отргли су кип богиње из њеног светилишта и оскрнавили га. Један од пјесама која говори о овом догађају је необична и написана је у првом лицу једнине и нешто је другачијег склопа и угођаја за ухо, али је писана прије четири хиљаде година:

„Мене непријатељ оскрнави, да, рукама нечистим;
Мене његове руке оскрнавише, у смрт од ужаса ме послаше.
О, јадна ли сам! Ни трунке поштовања у њима!
С мене скину хаљине моје и жену своју заодену,
Стрже накит с мене и кћер своју окити.
Сад дворима његовим ходим – само душу моју тражио је
кад изађи морадох.
Гонио ме у храму мом, натерао да од страха
дрхтим..."

Богати грађани у Сумеру градили су палате на узвишењима. За градњу су користили робове и ратне заробљенике. Ти дворци су били неприступачни и постојала је само једна стаза која је водила до њих, а чували су их стражари и одани војници.

Храмови су били украшени и фризовима са полудрагим камењем. Коришћене су за израду ових светилишта плочице, разнобојно камење, различите врсте дрвета и други материјали. На висинама градски богови су смјештени да бораве у храмовским просторијама, ту су могли да буду изоловани и заштићени од инвазије и побуне. И кипови животиња чинили су храм приступачним и естетски допадљивим.

У врло тешком положају биле су сељачке масе које су обрађивале поља, подизале сложене иригационе системе, бавиле се сточарством и другим радовима. Плуг се од дрвета појавио рано и вукли су га волови. Сумерске алтке су биле од кремена, а српови од глине, док су игле и финији предмети били од слоноваче и костију. Сељак је морао да заради за себе, чиновнике, свештенике и да даје дарове владарима, а плаћао је често велике порезе и био изложен другим наметима и експлоатацији. Било је сељака који су протјеривани са имања и одавали се скитничењу. Према истим и члановима њихове породице предузимане су оштре казне. Стока, највише овце, козе и свиње тумарале су по кући као исконски

човјекови пријатељи. У Сумеру се највише гајило жито, воће и поврће. Сакупљање љетине у старом Сумеру вршено је „превлачењем преко великих дрвених саоница опремљених зупцима од кремена којима се секла слама за стоку и одвајало зрно за људе."

Ма колико да су закони у сумеру штитили права сиромашних и незаштићених (удовице, сирочад, стари и немоћни), не може се изгубити из вида да су богатство и моћ били најбоља гаранција успјеха и напретка у друштву. Фрагменти из закона древног Сумера показују да је строго и окрутно кажњавање било напуштено и замијењено системом разрађених казни које се прописују у сребру и роби.

Дидактички текстови садрже оно што није поменуто у законицима и у њима се велика пажња посвећује бризи родитеља за потомство и бризи и старању дјеце о старијим родитељима. Породичне везе су биле од изузетног значаја за развој сумерске цивилизације. У једном од старих дидактичких текстова појам мамлулу се употребљава да означи човјечанство, али он садржи и човјечност која се схвата као збир моралних квалитета. Сумери су прокламовали начело праведности и милосрђа, али су имали резерве према својим сусједима, јер нису били убијеђени у њихове добре намјере, исправност и мирољубивост. Они су законицима разрађивали правила за међуљудске односе, али се у њиховом понашању и односу прма другим народима наслућивала латентна жеља за доминацијом, истиче С. Н. Крамер. На основу сачуваних расправа и дидактичких текстова стиче се дојам да су доминирале теме у којима су присутни ривалство и доминација. Судећи по тим текстовима дало би се закључити да су Сумери били скептици у погледу добронамјерности својих суграђана и сматрали тачним мисао мудраца која каже „да мајке никад не рађају безгрешну дјецу."

Тешко је на основу сачуваних текстова и фрагмената пратити вјеродостојни и потпуни развој етичке мисли, нарочито етичких вриједности, у сумерском друштву, али је неоспорно да су оне израсле из љубави према породици која се поступно ширила на читаву заједницу и постала универзална вриједност те цивилизације. Сумерске градске заједнице су биле подијељене и врло често завађене па су онемогућавале развој националне државе, а затвореност и повлачење у локалне оквир спречавали су развој етичких ставова и вриједности на ширим основама. Етички концепти Сумера су скоро идентични са каснијим јеврејским, али им недостаје јеврејска морална ревност која је заступљена у библијским текстовима.

Проучавање духовне баштине сумерског народа упућује на чињеницу да се код њега јављала отуђеност, ривалство и доминација у односу на друге народе, емоционална супериорност, формализам и методичност у раду и понашању. Законодавство сумерских градова – држава узалудо покушава да путем правне регулативе утемељи односе у друштву, предуприједи неспоразуме и нађе адекватна рјешења за сукобе и остале друштвене девијације. Сумери су, упркос узвишеним етичким нормама, остали подозриви и везани за традицију (молитву, жртвене понуде, обичаје и обреде).

Сумерци су још у древна времена настојали да реконструишу своју историју. Њихови пјесници су писали легенде о стварању свијета, праисконском рају, затим о стравичном потопу који је због гријеха уништио и самог краља из тог времена. Прича о потопу је прешла у вавилонску и хебрејску традицију, а одатле стилга у библијска предања и постала дио хришћанске вјере. Професор Вули је вршио ископине у некадашњем Уру и открио слој од осам стопа муља, што се повезује са катастрофалним изливањем Еуфрата и тај се страшни догађај у сјећањима тадашњих и каснијих покољења задржао као Потоп.

Археолошким истраживањем пронађен је монолит код Сузе који приказује Сарагона достојанственог, са великом брадом, гдје до изражаја долази понос овог властодршца и одраз дуготрајне владавине за коју су везани изградња пријестолнице, многа погубљења противника и страх тадашњих становника Сумера од његове моћи, освете и многих оштрих и репресивних мјера које је проводио. Историја није дошла до података ко му је отац, а за његову мајку се тврди да је била храовска проститутка. Једна сумерска легенда садржи о њему посве мојсијевску аутобиографију на самом почетку, из које се јасно закључује његов долазак на свијет: „Моја скромна мајка ме зачела и у тајности ме донела на свет. Ставила ме је у корпу – чун од рогозне и катраном ми затворила излаз". У даљем току легендарних збивања наводи се да га је спасио неки радник, стигао је код краља, добијао постепено његову наклоност и постао пехарник. На крају се побунио, збацио краља с власти и попео се на владарски трон.

Многе приче и легенде из древног Сумера сачуване у поезији и дидактичким текстовима упућују на једну развијену цивилизацију која је смисао живота и морално понашање везала за своју традицију и настојање да нађе истински пут до среће и спокојства.

21. Остоја Ђукић

МОРАЛ И ОБИЧАЈИ У ВАВИЛОНИЈИ

„Нека ти је сваки дан радосна светковина"
(Еп о Гилгамешу)

Врх вавилонског друштва чинили су краљ, његова породица и његов двор (екал, тј. палача). Испод тог врховног облика власти и моћи налазио се утицајни горњи слој друштва који се састојао од намјесника, врховних судија и управних чиновника, затим свештеника, велепосједника и утицајних трговаца.

У раном историјском раздобљу Вавилоније расте углед свештенства. Свештеници имају све јачи уплив у друштву и представљају једну врсту позваних представника између људи и надземаљског свијета. Свештеници су вршили велики број послова и давали двору већи број чиновника и писара. Кадрови за та два знања су образовани у писарским школама које су грађене да би се обезбиједио овај слој службеника потребних храмовима.

Краљевска моћ није била ограничавана, само законима и аристократијом, већ су ту велику улогу имали и свештеници. Према писаним остацима културе овог древног народа могуће је утврдити да је краљ био само посредник градског бога, а опорезивање се вршило

у име бога и налазило прав или кривудав пут да се новац слије у ризнице храмова. Од сумерских свештеника – гуверенера, преко разних других владара па све до вјерског крунисања Набукодоносора, Вавилонија је остала по својој структури и организацији власти теократска држава која је увијек била „под влашћу свештеника". О томе какав је био положај свештеника и како се гомилало богатство храмова у свом дјелу „Источне цивилизације" Вил Дјурант каже: „Богатство храмова је расло из генерације у генерацију, пошто су забринути богаташи делили своје дивиденде са боговима. Краљеви су осећајући посебну потребу за божанским опроштајем, снабдевали храмове намештајем, храном и робовима, уступали им годишњи приход од државе. Кад би војска добила неку битку, први контигент заробљеника и ратног плена ишао је храмовима; када би неко посебно лепо богатство дошло краљу у руке, изванредни дарови су посвећивани боговима. Од неких поседа се тражило да плаћају храмовима годишњи данак у виду урми, жита или воћа, ако то не би било испуњено, храмови су могли да их заплене; и на тај начин су имања долазила у посед свештеника. Сиромаси, као и богати, предавали су храмовима онилоко колико су сматрали да је корисно у погледу сопствене овоземаљске добити. У светим ризницама се акумулирало злато, сребро, бакар, лепис лазули, драгуљи и скупоцене врсте дрвета.

Пошто свештеници нису могли непосредно да користе или троше ово богатство, они су га претварали у производни или инвестициони капитал и тако постајали највећи пољопривредници, произвођачи и финансијери у држави.

Сљедећи слој друштва чинио је „слободњаке", а то су поданици који су се бавили трговином, затим слободни обртници и сељаци. Та скупина становништва је обухватала највећи број припадника вавилонског друштва па су јој наметане највеће обавезе према држави. Њезини припадници заузимали су мјеста у скупштини, постављали чиновнике и писаре, а у општинама представљали органе власти. Овдје су још на нижем степену положај заузимали, наводно полуослобођене, али зависници под контролом храмовске управе који су се уздржавали од малих усамљених посједа. Многи од њих су служили у војсци као наоружани војници, полицајци и курири. Припадници цеховских обртника спадали су у ову групацију, а то су: пекари, пивари, ткачи, лончари, ковачи, колари, бродоградитељи, плетачи кошарица, клесари, резачи печата, рибари и пастири. Они су се у почетку заклињали на вјерност падањем пред ноге и строго су били кажњавани за невјерство и прекршаје.

Робови су сачињавали групу која је имала најмање права. Њихова обавеза била је да служе у домаћинству као пријеко потребна радна снага и да живе у сиромаштву без права и могућности да поправе свој понижени статус. Међу робовима био је велики број војника из сусједних племена који су доспјели у ратно заробљеништво. Просјечни грађанин могао је да има од два до четири роба, али је нужно нагласити да су робови уживали одређену заштиту коју им је гарантовало јавно право. Били су допуштени бракови између робова и слободњака, а постојала је могућност откупа слободе и ослобођења, нарочито путем откупа и даривања роба божанству. У ограниченом обиму закон је штитио робове од злостављања, погубљења и грубих физичких напада.

У случају ратни опасности, слободњаци су ступали у рат као тешко наоружани, а полуослобођени су били наоружани лаким оружјем.

Ступање у брак вршено је у облику куповног уговора којим се јавно утврђивао мираз. Мушкарац је могао у свако вријеме да раскине брак и одбаци жену, врати мираз и дадне примјерену одштету. Жена се могла раставити ако докаже да њезин муж није испуњавао

обавезе према њој. Привилегија мушкарца је била да поред главне жене може имати и споредну супругу. Уз то долазе као приложнице и младе робиње. Уколико оне стекну дјецу, стичу сигурнији положај у породици и друштву. Законски је било регулисано да мушкарац као домаћин куће има готово неограничену власт над својом женом и дјецом. Морао је провести редован правни поступак када је доношена одлука да се жена убије или прода у ропство због тешких преступа и нарушавања породичних односа. Најчешће су изрицане овако строге мјере у случајевима прељубе или самовољног напуштања мужа, запостављањем примарних брачних обавеза. Жене – робови биле су препуштене на милост и немилост купаца и лишене сваке слободе и достојанства. Морале су да раде најниже послове и служе у кревету, за столом, да раде све послове и рађају бројну дјецу. Робиња је била лична имовина господара и могла је да се прода, утопи или убије без икаквих мјера одговорности и полагања рачуна. Господар робиње је одлучивао да ли је она корисниja живима или мртвима.

У својим свједочењима непријатељи износе да је „блудница вавилонска" била „кањуга покварености", распуштености, расипништва што није типично за остале земље Блиског истока. И велики војсковођа и освајач Александар Македонски, иако склон пијанчењу и уживању, био је пренеражен моралом у Вавилонији и није могао да повјерује да постоји таква раскалашеност, распуштеност и морално изопачење. Упечатљиве призоре и обичаје живо и увјерљиво је записао Херодот у својој Историји: „Свака жена у Вавилону је била обавезна, једанпут у своме животу, да седи у Венерином храму и да има однос с неким странцем. И тако, многе које презиру да се мешају са осталим, будући поносне на своје богатство долазе у покривеним кочијама и смештају се код храма са бројном пратњом слугу. Али, далеко већи број чини следеће: многе седну у Венерин храм, носећи круну од конопа на глави; неке непрекидно улазе, а друге излазе. Пролази означени правом линијом воде у сваком правцу поред жена, а странци туда пролазе и праве избор. Кад жена једном седне, она не сме да се врати кући све док јој неки странац не баци комад сребра у крило и не легне с њом испред храма. Онај ко баци сребро мора да каже овако: `Преклињем богињу Милиту да ти буде склона`; јер Асирци Венеру зову Милита. Сребро може да буде врло мало, јер она га неће одбити, пошто јој то закон не допушта, јер се то сребро сматра светим. Жена иде за првим човјеком који баци и не одбија никог. Али пошто обави однос и разреши своје обавезе према богињи, она се враћа кући; и после неког времена, ма колико велику суму да јој неко понуди, она се ником неће дати. Оне које су обдарене лепотом и складним облицима брзо се ослобађају обавеза; али оне које имају неке недостатке бивају задржане дуго времена, због неспособности да задовоље закон, па неке чекају и по три или четири године."

Тешко је рећи гдје се налазе коријени и поријекло овог чудног и необичног обичаја. Жена која је једанпут дошла у храм да изврши своју свету обавезу није била проститука, али су разне категорије проститутки боравиле око храмова и богатиле се овим старим занатом, јер је храмовска проституција била доста распрострањена појава у западној Азији и неким другим дијеловима азијског континента. У Вавилонији је било допуштено предбрачно искуство, нека врста дивљег брака који се окончавао по слободној вољи партнера, с тим што је жена била обавезна да носи маслину од камена или теракоте, чиме је показивала да је конкубина. По својим карактеристикама вавилонски брак је карактерисала моногамност и вјерност која је слична данашњем хришћанском браку.

Вавилонска жена је рађала и подизала дјецу, доносила воду из ријеке или са бунара, мљела жито, прела, ткала, чистила, спремала одјећу и вршила друге послове. За све то што је радила морала је да посједује слободу на јавним мјестима сличну мушкарцу. Забиљежени су случајеви да су жене држале радње, бавиле се трговачким пословима па чак постајале и писари, што указује да су дјечаци и дјевојчице добијали извјесно образовање. Ипак, безграничну власт посједовао је мушкарац и матријархалне тенденције биле су сведене на минимум. Сам култ богиње Иштар указује на поштовање жене и материнства, али су Вавилонци када би се нашли у опсади „давали своје жене да би спречили трошење залиха хране". Мушкарци су већином били уздржани, али су жене отворено откривале своје чари пред свима ради задовољства и среће највећег броја људи. Људи из сиромашних народних слојева били су присиљени да продају своје кћерке као проститутке за новац. Обичаји и манири у Вавилонији били су чудни и необични па нигдје у старим цивилизацијама нису постојала таква разблудна уживања и слободе којима се регулише интимна сфера.

Гријех није у масовном и тријумфалном облику и ометао вавилонски живот, али је осјећај гријеха заступљен у вавилонским химнама, обредима и напјевима и давао је тон који се задржао у свим семитским литургијама и антисемитским изведеним формама. У једној химни се каже: „Господару, моји су греси бројни, велика су моја недела. Тонем, у једу, не могу више главе да подигнем, обраћам се своме милостивом богу: Богу, да га позовем и јечим..."

Демократија није била заступљена у вавилонском друштву и о њој се није ни сањало. Економске карактеристике овог друштва биле су засноване на богатству и робовласничким привилегијама. Била је заступљена монархија заштићена неприкосновеном влашћу краља и војничком силом. Трговачка плутократија је потискивала земљорадничку аристократију, помагала да се одржи друштвена контрола и била посредник између народа и краља. Краљ је остављао пријесто било којем од синова, што је зависило од властитог избора и способности али је сваки син сматрао себе насљедником и у случају да није био изабран на краљевски трон, обично је формирао клику својих присталица и отпочињао борбу за право насљеђивања. Монарх је владао произвољно, а власт су вршили централни и локални господари и управљачи, које је именовао краљ. Контролу над органима власти вршиле су провинцијске или општинске скупштине старјешина или угледних људи који су успијевали да сачувају свој углед у доба највећих криза и неморала у друштву.

Темељи Хамурабијевог законодавства су се упркос промјенама околности, друштвених уређења и многих других фактора, одржали током петнаест вијекова. Развој вавилонских закона текао је од религиозних до свјетовних санкција, од строгости до блажих облика кажњавања, те су се кретали од физичких до финансијских казни. Од човјека оптуженог за врачање и жене за прељубу захтијевало се да скоче у ријеку и пратило се да ли су богови били на страни таквих особа или против њих. Прве судије су били свештеници и казне за почињена недјела изрицале су се у храмовима. У Хамурабијевом добу свјетовни судови били су одговорни само властима па су тиме свештеници губили судску моћ и утицај. У кривичном праву пресуде су вршене законом еквивалентне одмазде. Оштре казне су се постепено замјењивање плаћањем одштете, а новчана казна се почиње примјењивати као алтернатива за физичку одмазду.

Карактеристично је да су се у Вавилонији припадници виших класа строжије кажњавали за неке прекршаје од људи из народа. Од облика блажих кажњавања и

одвраћања од преступа и прекршаја закон је у даљем развоју друштва прешао на окрутно и варварско кажњавање одсјецањем неког дијела тијела и изрицање смртне пресуде. Смртна казна се обично изрицала за разбојништво, силовање, отмицу, провалу, инцест, изазивање мужевљеве смрти, незакониту удају за другог човјека, кукавичлук, преступ у служби, пружање уточишта одбјеглом робу, неморално и расипно вођење домаћинства и за друге тешке случајеве тешких недјела. По насљедном закону дјеца су добијала имовину послије очеве смрти, а удовица је могла да задржи мираз и свадбене дарове. Синови су насљеђивали једнаке дијелове имања, с тим да је приватна својина била добро заступљена у Хамурабијевом законику и препознавала се сама по себи. У Хамурабијевом законику наводи се: „Ако син туче оца, нека му се одсијече рука. Ако који грађанин почине разбојништво па буде ухваћен, нека се такав грађанин убије. Ако који грађанин уништи око неког грађанског сина, нека се његово око уништи; ако сломи кост неког грађанина, нека се сломи његова кост.“

У Хамурабијевом законику у „Великој илустрованој повијести свијета 2“ истакнуто је сљедеће: „Законик дакако разликује три друштвене класе: слободњаке, припаднике палаче и робове. Старо казнено право није знало за казну одузимања слободе, из Старог завјета познато је начело `око за око, зуб за зуб`, талион, може се наћи у Хамурабијевим законима. Честа је пријетња смртном казном.“

Вавилонци су оставили митове о постанку и стварању свијета, који су посредством Јевреја, сачувани до данас. Позната су предања о катаклизматичкој поплави, о вегетацији, богињи Иштор и богу Томузу.

Многи етички поступци и јуначки подвизи везани су за легенду о Гилгамешу која је позната на читавом Блиском истоку и даље и представљала је, уз авантуру монарха, поуку о смислу живота и постојању човјека на овом свијету. Ако ни бесмртност, ни тајна подмлађивања нису на располагању људима, него је гроб испред њих, онда се поставља питање како треба да се живи.

Вавилонска мудрост опомиње: „Ако си мудар, скромнији пут бираш, ћутиш и говориш опрезно. Ако отвориш уста, неки људи виде као да неко отвара своју ризницу; увреде и грдње нека ти буду туђе; не прослави изазовну реч, лаж никада; ко брбља буде презрен.“

У етичком смислу Бела Хамваш указује на поуке древних Вавилоњана: „Дај хлеба да једе, вина да пије ономе ко тражи милостињу; одени онога ко пати од немаштине и ко је сиромашан, не презри га, радост ће обузети срце твога Бога, и он ће те наградити.“ Оно што човјек обећа, Вавилоњани кажу да треба и да учини; охрабреним је нужно помоћи и указати како људи треба да чине добра дјела и спашавају нејаке, сиромашне и угрожене.

Религија је без обзира на своје слабости, подстицала Вавилоњане на одређену мјеру пристојности и грађанске послушности. Она није имала значајнијег утицаја на морал виших класа у каснијим временима. Дарежљивост краљева према свештеницима свједочи о њиховом заједничком интересу и темељима теократије у ваљском друштву:

У вавилонској држави „Еп о Гилгамешу“ наводи се да не треба журити, бесмртност не постоји и живот који тражимо не може се наћи. У стиховима везаним за Гилгамеша и његово трагање наводи се неминовност људског краја:

„Кад су богови створили људе,
смрт су определили за њих,

а живот задржали за себе.
Зато једи и пиј, Гилгамешу,
напуни своје тело,
дан и ноћ само се весели!“

Вавилонија је била моћна земља у старом свијету, гдје је била заступљена теократска власт, законицима су регулисани односи у друштву, али нигдје у свијету нису постојали тако разуздани односи којима се регулише интимна сфера па су морална изопаченост, чудни обичаји, недисциплина и предност уживању допринијели да буде подјармљена од Касита, Асираца, Персијанаца и Грка.

22. Остоја Ђукић

ОБИЧАЈИ, ЕТИЧКЕ НОРМЕ И ПРАВИЛА У СТАРОМ ЕГИПТУ

„Поздрав теби Ниле,
Ти који извиреш из земље,
Дођи и нахрани Египат!“
(Стара египатска химна)

Древна египатска цивилизација је била, по ријечима грчког историчара Херодотеа, „дар Нила“. Нил је једна од највећих ријека свијета и мајка Египта. У свом току начинио је алувијална плодна земљишта и природне предуслове за развој пољопривреде и опстанак бројног становништва дужином тока с једне и друге стране ове свете ријеке за египатску државу у свим периодима историјског развоја. Управо у долини ове велике и издашне ријеке, настала је једна од највећих старих цивилизација. Хиљадама година египатски сељаци су мотрили ову ријеку и са нестрпљењем пратили њен водостај који је утицао на жетву, плодност, живот, обичаје, традицију и судбину, не само људи који су живјели поред њених обала, већ и читаве земље. Египат све дугује Нилу који је његова света и спасоносна ријека артерија живота, извор среће и благостања. На египатском тлу су у различитим временима боравили Херодот и Александар Македонски, Цезар и Наполеон, те бројни истраживачи, историчари, филозофи, умјетници, научници и други мислиоци који су имали велики значај у развоју људског друштва. Пажњу посјетилаца Египта увијек су привлачиле чудесне пирамиде, међу којима је највећа Кеопсова и загонетна Сфинга, чији је чудесни лик чинио пола лав, а пола мислилац, бијесно заривених канџи у пијесак, погледа који нетремице зури у посјетиоце и дубину и даљину ријечне равнице, којом су вијековима јездили разни цареви, многобројни робови, свештеници и посвећеници,

земљорадници и номади, побједници и поражени ратници, пријатељи и непријатељи, освајачи и ослободиоци, филозофи и умјетници, занатлије, трговци и путници. Присјетимо се да се дугомиленијска и богата историја египатске цивилизације може подијелити на 5-6 раздобља. Још у старо вријеме египатске историје Сострат је на малом острву Фар саградио велики свјетионик у бијелом мермеру висок петсто стопа, као звијезду водиљу на Медитерану. Свјетионик се сврстава у седам чуда старог свијета. Временом је нестао дејством разорних природних стихија, али га је замијенио нови који омогућује пловидбу морем између стијена до Александрије. Мултиетничка и многојезичка метропола Александрија, коју је основао генијални војсковођа и један од најмоћнијих царева у историји цивилизација, Александар Македонски, насљедила је културно благо Египта, Палестине и Грчке. У овој историјској луци Цезар је примио одрубљену главу Помпејову. Александријска библиотека, једна од највећих чувара списа на древним језицима, у својим старим ризницама посједовала је културно-умјетничко благо Блиског истока и још неких земаља из окружења па је њено страдање у пожару велик губитак за човјечанство. Тако је на згаришту нестало културно благо многих цивилизација Истока, што је оставило велике недоумице у свим областима живота и стварања у старом свијету.

Међутим, велику знатижељу и дивљење побуђују камене пирамиде, као израз египатског генија, снаге ума и моћи државе, вјештине и умијећа древних неимара и љепоте у архитектури, раскошног стила грађења, идеја које означавају полет људског духа и загонетку за нашу и вјероватно будућу цивилизацију. У дјетињству историје, неуморни градитељи и конструктори подигли су једно од највећих здања у историји човјечанства, као свједочанство о високим дометима старих Египћана и умијећа употребе тадашњих техничких справа за дизање запањујућих тешких камених громада на огромне висине, за оно, па чак и за данашње вријеме. Камени блокови од неколико тона дизани су на висину од петсто стопа. Остала је тајна како су то чинили египатски градитељи. Вијековима трају права ходочашћа како би се видјела та чуда, симболи моћи људског ума и духа, непролазне и грандиозне грађевине из давне прошлости. Сматра се да су пирамиде огромне гробнице владара Старог царства, које су имале сврху да примају и штите тијела фараона и да их учине бесмртним, а у унутрашњости се, поред мумије неког од фараона, налазио и намјештај, одјећа и многе друге драгоцјености и предмети за свакодневну употребу. Египатско становништво се кроз историју бавило разноврсним занимањима. Сељаци су у зноју и на сунцу мукотрпно обављали земљорадничке послове, а вишак њихове произведене хране постепено је растао и одвајао се за друге категорије становништва: раднике, службенике, војнике, али и за трговину. Рударство није имало већег замаха у овој земљи. Бакар се експлоатисао у мањим количинама, гвожђе се куповало од Хетита, док су једино нешто већи значај имали рудници злата дуж источне обале, из којих је, снажним радничким рукама, вађена руда. На преношењу тешке руде и камених авана за мљевење радила су и дјеца, а старци и жене су испирали примјесе. За ове тешке послове господари Египта су одређивали затворенике, ратне заробљенике, робове и друге несрећнике и тако бесплатним присилним радом обезбјеђивали замашне приходе. Становници ове древне државе били су вјешти и у производњи опеке, цемента, грнчарије, обрађивању украсног и обојеног стакла. Од дрвета су правили чамце, кола, столице и изузетно лијепе ковчеге. Користио се папирус, а вјеште египатске занатлије израђивали су обућу, конопце, простираче и папир. Познавали су израду предмета од коже, а развили су умијеће полирања и емајлирања. Нарочито је била развијена производња тканина и префињено

ткање. Радници су углавном били слободни, али су неријетко подвргавани и присилном раду, гдје је вршена груба експлоатација. Ропска радна снага коришћена је приликом великих државних радова: копање великих канала за наводњавање, градње фараонских гробница и преношење камених блокова тешких хиљадама тона са огромних удаљености, те њихово подизање на велике висине путем косих прилаза. На тим пословима радили су на хиљаде па чак и десетину хиљада робова.

Функционисала је поштанска служба, али је комуникација била доста отежана и компликована. Трговина је заступљена у примитивном облику и размјена се вршила путем трампе на сеоским пијацама. Појавио се и ковани новац у размјени, а за исти је гаранцију давала држава. Неки остаци материјалне културе свједоче о кредитирању и пословању путем вриједносних докумената у сфери промета, те рачуноводственим и финансијским службама.

Египатски писари су показивали ревност у служби и водили евиденцију о обављеном послу, плаћеној роби, цијенама и трошковима, о добити и губитку, као и о састављању уговора и тестамената. Разлике између богатих и сиромашних примјећивале су се на сваком кораку и свим сферама живота, па и саобраћају. Богаташе су носили робови у носиљкама, возили у кочијама, а сиромашни људи су пјешачењем савлађивали велике раздаљине.

Египћани су, слично као и други народи Истока, настали мјешавином читавог низа разних племена. Племена од којих се формирао староегипатски народ најчешће су везана за предјеле сјеверне и источне Африке. Сомали су, према староегипатским представама, својим вањским изгледом подсјећали на Египћане. С друге стране, најстарија египатска племена била су у присном сродству с либанским племенима сјеверне Африке, јер староегипатски језик показује црте сродности с берберским језицима. Предмети из неолита свједоче о вези културе Египта са најразвијенијим културама сјеверне Африке. Негдје око 4. миленијума п. н. е., народи дуж Нила успоставили су своју државну организацију. Према писању старих историчара, становништво насељено уз велику ријеку било је подијељено на номесе и у свакој таквој скупини били су припадници исте лозе који су имали свој тотем, поштовали једног поглавицу и обожавали иста божанства.

Египћани су у дугом историјском развоју успјели да побиједе Хиксе, истјерали су их са својих територија и успоставили Осамнаесту династију која уздиже Египат до највеће славе и моћи. Касније долази серија успјешних владара, међу којима је била и једна жена која је удесила да истовремено буде проглашена мушкарцем и божанством.

Фараони и провинцијски племићи одржавали су и примјењивали закон и ред у земљи захваљујући послушном апарату писара који су чинили чиновничку бирократију. Они су ревносно обављали многе послове у египатском царству. На високом степену развоја било је грађанско и кривично законодавство. Ефикасни, прецизни и јасни су били закони о приватној својини у наслеђивању. Као и у данашње доба, постојала је једнакост пред законом. Један од најстаријих сачуваних правних докумената на свијету односи се на акт којим се суду предочава једна парница везана за насљеђе.

Египат је посједовао мрежу редовних судова, од локалних у номесима, до врховних у Мемфису, Теби и Хелиполису. Казне су биле оштре, често сурове и немилосрдне. Примјењивало се мучење и изнуђивање истине, а понекад и одсјецање носа, ушију удова, језика, те прогони у руднике и слично. Честе су биле и смртне пресуде на окрутан и драконски начин: дављење, спаљивањем, набијањем на колац, а „најгрознија и

најстравичнија казна била је да се осуђеник жив балзамује.“ Представници виших класа били су поштеђени срамоте јавног извршавања пресуде па име је било допуштено да се сами убију. На суду није била дозвољена лаж, а одговарало се за кршење обичаја, увреду фараона, чиновника, писара и свих представника власти. У друштву се морала поштовати хијерархија, ред и дисциплина. Безбједносне мјере, којим су штићени животи, имовина и континуитет власти, биле су у надлежности фараона, а одржавање његовог угледа омогућавале су школе, храмови и, наравно, војска.

Нигдје на Истоку, као у Египту, није организована власт са већим успјехом и дужим трајањем. Одржавана је неком врстом психолошке дисциплине и ауторитета владара. Оно што је типично за стари Египат била је добро и ефикасно оргнизована администрација на чијем челу је био везир, који је истовремено био и први министар, врховни судија, управник државне благајне. Он је доносио коначне судске одлуке и налазио се уз самог фараона, који је оличавао врховни суд и неприкосновену власт и ауторитет. Било који сложени случај из законодавства могао је да буде изнесен пред њега. Био је смјештен у „Великој кући“ из које је владао па отуда и потиче назив за титулу коју је носио. У његовом присуству била су смјештена и министарства. На путовању са огромном пратњом, фараон је добијао многобројне поклоне у драгоцјеностима, као дар или мито, а и он је награђивао одане племиће и друге своје вјерне савезнике. Уз помоћ свештеника фараони су успијевали да за себе обезбиједе признања божанских атрибута, што им је увећавало ауторитет и моћ. Поштовања која су им исказивана била су неизмјерна. Дворили су их многи достојанственици, племићи, генерали, чланови личне пратње, затим они који су бринули за гардеробу, тоалет, фризуру, обућу, накит, козметику, исхрану и остале високозахтјевне и раскошне потребе.

У Египту религија је била свеприсутна па су богови били основи устројства свијета, управљали смјеном дана и ноћи, поплавама Нила и свакодневним животом. Религија се налазила у свакој фази и форми од тотеизма до теологије. Огроман је утицај религије на књижевност, филозофију, власт, умјетност, етику, судство и свакодневни живот. У почетку су за Египћане били Нил и небо божанства. Мјесец и Сунце су представљали богове. Тврдили су да су први људи били животиње, неспособни за говор и било какво животно умијеће. Творци су интелектуалне митологије која је изражавала захвалност према природним појавама. Египатски пантеон су испуњавала и бројна животињска божанства која су била веома популарна. Египћани су скоро у свим провинцијама и периодима обожавали бика, крокодила, јастреба, краву, гуску, козу, овна, мачку, пса, ласту, змију па су допуштали да се та створења слободно крећу по храмовима и другим светилиштима. На каснијим стадијима развоја богови су постали људи и задржали су животињске двојнике и симболе.

Амон у лику бога приказиван је као бик или ован, дотле је Себек представљао крокодила, Хорус јастреба или сокола, Хатор је био у лику краве, а Тот као бог мудрости налазио се у облику павијана. Веће и моћније богове у египатској религији чинили су: Амон или Ра, Озирис, Изида, Хорус, Тот и Птах. Ту су и нижа божанства: Анибус, Шу, Тефнут, Нефтис, Кет, Нут и безброј осталих. И Фараон је био бог који се сматрао за сина Амона – Раа и владао је по божанском праву и рођењу. Оно што је најупечатљивије одликовало египатску религију је вјера у бесмртност, јер се сматрало да тијело настањује сопствена копија која се зове Ка, а душа која пребива у тијелу је као птица која лепрша међу дрвећем. Ка и душа могли су да се сачувају од смрти ако се тијело спаси од пропадања

или уколико до Озириса дођу очишћене од гријеха, једино им је тако допуштено да вјечно живе на „срећним пољима хране“. Озирис је испитивао мртве стављајући срце са једним пером на тас и на тај начин провјеравао њихову искреност. Онима који би пали на испиту провјере, досуђено је да вјечно леже у својим гробницама гладни и жедни без свјетла дана и служе као храна крокодилима. Пробе и мучења су се могли избјећи ако се мртви опскрбе храном, пићем и слугама или уколико се гроб испуни талисманима који ће угодити боговима. Египатска Књига мртвих сачињава мноштво сакупљених пергамената на којим су свештеници у дугомиленијском развоју ове земље исписали молитве, одређене ритуале, формуле и врачбине којима се смиривао па чак и заваравао Озирис. Напокон је душа стизала до Озириса и била дужна да му се обрати на устаљен начин. Душа је била дужна давати изјаву да је невина у погледу свих већих гријехова, док су у „Негативној исповијести“ налази једно од најстаријих и изразито племенитих осјећања која се односе на људски род:

„Поздрављам Те, Велики Боже, Господару Истине и Правде! Дошао сам пред Тебе, мој Господару, доведен сам да видим твоје лепоте... Доносим ти Истину... Нисам починио никакву неправду према људима. Нисам угњетавао сиромахе... Нисам наметнуо никакав рад ниједном слободном човјеку поред оног који је сам обављао... Нисам грешио, нисам починио ништа чега би се богови гнушали. Нисам наређивао надзорнику да злоставља роба. Нисам мучио глађу ниједног човека, никог нисам натерао да плаче, нисам убио ниједног човека...

Никога нисам издао. Нисам ни на који начин умањио залихе храма, нисам пљачкао жртвени хлеб богова... Нисам варао на ваги. Нисам одузимао млеко од одојчади. Нисам мрежама ловио птице божије... Ја сам чист. Ја сам чист. Ја сам чист“, забиљежио је Вил Дјурант у обимној књизи „Источне цивилизације.“

Краљ је као божанство у Египту имао врачеве који су му помагали, давали упутства, а и сам је посједовао чаробну моћ да изазове кишу, спријечи сушу, повећа водостај ријеке Нила и омогући плодност. Гатање, чарање, чини и талисмани били су свакодневна појава у животу. Пут до блаженства у египатском друштву није водио кроз исправан живот, већ је то чињено путем магије, обреда и дарежљивости према свештеницима.

У „Великој илустрованој повијести свијета“, издање „Отокара Кершованија“ из Ријеке о краљу је записано: „Он је средиште Египта. Дужност му је да чува моћ државе. Он се мора бринути за сигурност и напредак људи своје земље. Он може слободно располагати својим поданицима као господар над животом и смрти. Краљ постаје живи бог у људској слободи. Он се увијек означавоа као `бог`, а избјегава се споменути његово име. Већ је врло рано у обичају употреба израза `Висока кућа` (фараон). Њега се настоји даровима умилостивити. Краљ је дужан да се у својим поступцима и својој појави придржава одређеног ритуала. При ступању на пријесто краљ врши `уједињење обију земаља`, што је приказано `опходом око зида`. Краљ мора славити многе велике светковине богова. Главни богови обију земаља све више су постојали боговима цијелог Египта. Зато добивају и нове храмове који су попут краљевске палаче грађевине са канатном конструкцијом од дрва и опеке од муља“.

Фараони су у исто вријеме били богови и краљеви, вође и заштитници свога народа, власти и чиста краљевска крв, а није био риједак случај женидбе краља са сестром или кћерком, што се дешавало у египатској историји. У погледу инцеста владавина фараона подсјећала је на Наполеонову. Обични људи су поштовали моногамни брак и породични

живот је био добро уређен и здравог моралног духа као и код развијених цивилизација у ранијим временима. Продирањем у аркане (тајне) може се утврдити да је мужевљева вјерност била прилично озбиљна, слична оној у каснијим културама, а положај жене био је доста напредан односу на друге народе. Ипак, прељуба је била довољан разлог да муж отјера жену, али уколико се то дешавало из других разлога, морао је да јој уступи дио имовине.

Макс Милер је рекао: „Ниједан народ древни или модерни, није дао жени тако високи правни статус као што су то чинили становници долине Нила." Многи документи говоре да су жене посједовале имовину, могле да се слободно крећу без пратње, да се баве трговином и занатима, насљедство имања је текло према женској линији и прелазило је с мајке на кћерку. У каснијим временима моћ супруга (жена) се смањила због контакта са другим народима и њиховим обичајима. Чедоморство је у Египту оштро осуђивано и родитељи који би убили дијете морали су по закону да га мртво држе у наручју три дана и три ноћи. Породице су биле бројне са много дјеце коју је било тешко пребројати кад устреба. Жена је имала иницијативу у љубави и овдје је био заступљен матријархат. Са непосредношћу и отвореношћу говорило се о сексуалним темама, а предбрачни морал је био слободан и безбрижан.

Има и циничних нота које упућују мушкарце да се чува жене са стране па Вил Дјурант у „Источним цивилизацијама" износи такав примјер који се односи на упозорење: „Чувај се жене са стране коју не познајеш у њеном граду. Не гледај је кад дође и немој се с њом упознавати. Она личи на вртлог дубоке воде, који се не може измерити. Жена чији је муж одсутан, пише ти сваког дана. Ако нема сведока поред ње, она креће и шири своју мрежу. О, смртног ли злочина, ако се то прочује."

Исти аутор упозорава шта треба чинити човјек који нађе честиту и племениту жену: „Ако ти добро крене, па опремиш кућу и од срца водиш своју жену, онда је нахрани и одени... Обрадуј је док си са њом, јер она је њива корисна за свог власника... Ако јој се супротставиш, то ће ти донети пропаст."

Боулак П. у истоименој књизи од Дјуранта савјетује дијете да слуша мајку: „Не смеш никада заборавити своју мајку... Јер, она те је дуго носила под грудима својим као тежак терет, а кад је дошло време, она те је родила. Три дуге године те је на леђим носила и дојила те. Хранила те и није јој сметала твоја нечистоћа. А када си пошао у школу и научио да пишеш, сваког дана је помагала учитеља доносећи му хлеб и пиво од куће."

Позиција Египта много се разликује од осталих земаља у блиском окружењу и оних које су удаљеније по јединственом положају и развојном путу. Мудрост Египћана била је половична, а постоје и одређени списи који се могу сврстати у домен моралне филозофије. Можда су једно од најстаријих филозофских дјела „Поуке Птахотепа" у којима се говори да старост доноси слабост, обнавља дјетињство у смислу немоћи, слаби вид, слух и снагу, а срце се узнемири. Своме сину преноси савјете старог времена које су чули богови да не буде охол због своје учености и да са незналцом разговара као са мудрацем и да се никаква граница не може ставити на вјештину и да не постоји занатлија који посједује потпуну преданост. Сина упућује да живи у кући доброте и љубави, да буде учтив и љубазан према свима са којима долази у додир. Бела Хамваш у „Антологији хумана" упућује на „Поуке Птахотепа": „Кога Бог воли, њему отвори уши; кога Бог мрзи, њега оглуви. Срце омогућује човјеку да чује или не чује. Срце је човеков живот, његово здравље, његов спас. Ако неки син прими оно што му отац говори, ниједна његова намера неће претрпети

пораз; свој деци ће говорити исто као што је слушао знање од свога оца. Пази на оно што изговориш и што ти кроз уста излази, како би мудри могли рећи: Како је лепо оно што овај човек говори!“

Треба имати у виду да је Египат најстарија земља у старом свијету са централизованом управом, што је имало великог утицаја на развој етичких норми, а саме норме су, у великој мјери допринијеле настанку египатске државе. Од свог настанка Египат је био земљорадничка држава у којој градска насеља нису остварила своју самосталност. Отприлике 2000. п. н. е. земљорадници су у Египту употребљавали дрвени плуг и волове у обради својих поља, а скоро 4.000 година касније иста сцена се може видјети у савременом Египту.

Иригациони радови и земљорадничка традиција утицали су на уједињење земље ради заштите од природних стихија и непријатеља који су често кретали да освоје Египат. Магарт О. у својој монографији „Стари свијет“ који је издала „Свјетлост“ из Сарајева примјећује да је у Египту везано све за воду, Нил као извор живота и спас за опстанак и плодност која је зависила од киша и водостаја артерије живота: „Изумљене су разне справе за узимање воде – оне се могу и данас видјети. На сликама из периода Новог краљевства се види шадуф, кантица објешена о мотку на којој је с друге стране висио утег. Сакиуе, велики точак који се окреће на чијем су рубу биле причвршћене посуде за воду, је сигурно био у употреби у птоломејском периоду а можда и раније. Касније је тамбоур, или бескрајни вијак кориштен за ношење воде на кратким раздаљинама. Египћани су се могли хранити рибом које је у Нилу било у изобиљу, као и дивљачи и разним домаћим животињама и перади.

На земљи је поред обрадивих површина било и меканог и тврдог камена за градњу и за резбарење кипова и посуда. Камење се кретало од најтврђег гранита и диорита па до меканог и провидног алабстера. Било је и полудрагог камења као што су ахат, оникс и јаспис.“

У долини Нила владао је колективни дух и развијена брига за старе и немоћне. Основ египатске моћи представљао је колективни дух, осјећај припадности народу који је међусобне односе регулисао на најбољи начин. У египатском друштву није било потпуно обесправљених људи. Робови се помињу тек у Средњем царству и то су били заробљеници из Куша или Азије, нису били потпуно обесправљени и њихов третман у друштву се изједначавао са сиромашним Египћанима.

О правима и обавезама грађана старог Египта часопис Културе Истока доноси овакву констатацију: „Како су сви друштвени слојеви имали своја права и обавезе, судски спорови су се решавали ослањањем на маат, док је сваки човек одговоран за своја дела и пред боговима, ако не за живота, онда сигурно после одласка са овог света. Они који пред Озирисом докажу своју исправност, могли су очекивати вечни живот у својеврсном рајском врту, док су неправедни нетрагом нестали у чељустима чудноватe звери. На тај начин су етичке норме друштва добиле и божанску заштиту.“

Важно свједочанство о етичким начелима у старом Египту представљали су Савјети, текстови који садрже упутства за исправно владање и понашање па су исти безброј пута током вијекова преписивани и допуњавани. Познати су рани савјети, збирка из 7. и 8. вијека п. н. е. и остали савјети током бројних династија египатских владара. Веома су значајни савјети упућени ономе ко се огријешио о богове и људе, чинећи зла и недјела па слиједе усмјерења:

„Остави га богу,
нахрани га хлебом својим
тако да седне и застиди се.
Не поздрављај оног с ким си у завади,
не повређуј своју савест,
не кажи му лажно: `здраво`!
Не говори лажно
тоје је богохулно.
А што се правде тиче
божју награду бог даје
коме он хоће.
Пјесник је у Египту савјетовао свог земљака:
„Подај хлеб ономе ко њиве нема,
И створи селу добро име заувек.“

Сви савјети који су давани млађим и насљедницима откривају нам узвишене етичке норме у египатском друштву које често нису биле поштоване, о чему свједоче сачувани записници са суђења и остали документи из тог периода. Мање важне спорове су рјешавали регионални државни службеници, док су важнији спорови изношени пред краљевске намјеснике. Врховни судија у Египту био је фараон, а свака незадовољна страна могла је да се жали краљу. Египатски суд је доносио освоју одлуку у одосу на маат, а овај сложени појам је обухватао поредак, праву мјеру, равнотежу, прави однос између живих бића и ствари. Египатска етика је изведена из етичке дужности. Судија је био присиљен да правду свакодневно тражи у складу са околностима и људима који је траже. У једном старом египатском паирусу пише: „Предај своје срце знању и воли га као мајку, јер ништа није тако драгоцено као знање.“ Постојало је школовање писара за административне послове, јер „једина је срећа окренути душу књигама у току дана и читати ноћу“, наводи се у сачуваним списима из древног периода египатске историје. Завршавале су се храмовске школе, затим се прелазило у високе школе које су биле у саставу надлежности високе благајне. Египћани су написали најстарија књижевна дјела и творци су чувеног писма хијероглифи које је садржавало пиктограме, идеограме и силабичке знаке са својим словима све до краја своје цивилизаиције.

Оно што је типично за Египат у поређењу са другим народима из окружења Вил Дјурант је констатовао: „Тако побожна књижевност није спречила нормално деловање људске похлепе. Платон описује Атињане као љубитеље знања, а Египћане као љубитеље богатства; можда је у патриотизму претеривао. Уопште узев, Египћани су били Американци античког доба: занесени величином, посвећени гигантској техници и величанственом грађевинарству, марљиви и штедљиви, практични чак и усред бројних крајње приземних празноверица. Били су хипер-конзервативци историје; што су се више мењали то су више остајали исти; током четрдесет векова њихови уметници су побожно копирали старе конвенционалне облике. По њиховим спомеиницима, чини нам се да су то били људи различитости, који се нису предавали световним бесмислицама. Нису имали сентименталне обзире према људском животу и убијали су са чистом природном савешћу. Египатски војници су одсецали десну руку или фалус убијеног непријатеља и доносили их одговарајућем писару ради евидентирања њихових заслуга. У току каснијих династија, људи су, навикнути на унутрашњи мир и само на неке удаљене ратове, изгубили војничке

навике и особине, све док није дошло време да неколико римских војника буде довољно да Рим овлада целим Египтом.

Незгодна околност да их знамо углавном са остатака у гробницама или са натписа на храмовима одвела нас је на погрешан став претеривања у вези њихове озбиљности. На неким скулптурама и рељефима, као и у неким бурлескним причама о боговима, уочавамо да су имали смисла за хумор. Играли су бројне јавне и друге игре, као што су даме и коцка; деци су давали многе модерне играчке; као што су кликери, лопте, кугле и чигре: уживали су у такмичењима и рвању, бокс-мечевима, и борбама бикова. На светковинама и забавама, слуге су их мазале уљима, украшавале венцима цвећа, служили вином и обасипали даровима."

Према сликама и скулптурама припадници виших класа у Египту приказивани су као снажни, развијени, широких рамена, танког струка, пуних усана, сликајући мушкарце црвеном, а жене жутом бојом. Људи из народа приказани су као ниски и здепасти, што је резултат слабе исхране и тешког физичког рада. Припадници оба пола из богатих слојева друштва волели су украсе и накитом су прекривали врат, груди, руке, ручне и ножне зглобове. Употребљавали су козметику и многе украсе одјеће и предмета у свакодневној употреби.

Поред свега што је изнесено, важно је рећи о земљорадницима, њиховом тешком животу, порезима и настојању да се обезбиједи храна за становништво Египта, гдје Дјурант вјерно одсликава стање у овој напредној цивилизацији кроз ријечи једног самозадовољног писара: „Зар се не сјећаш слике ратара када се десетина његовог жита узме за порез? Црви су уништили половину пшенице а хипопотами остатак, најезда пацова на њивама, скакавци се спустили тамо, стока прождире храну, мале птице поткрадају усеве, а ако ратар само за тренутак не пази на оно што је остало на тлу, то однесу лупежи; штавише, похабало се ремење које спаја гвожђе и мотику, а воловска запрега угинула код плуга. У том тренутку писар излази из чамца на место за пристајање да узме десетину, а ту су и чувари краљевског амбара са тољагама и црнци са шибама од палмовог дрвећа и лишћа који узвикују: `Хајде сад, хајде!` нема ничег, а они сељака обарају на земљи и најпре га ударају по глави, везују га и вуку до канала; његову жену су везали са њим, а дјецу ставили у ланце. У међувремену сусједи га остављају и јуре да спасу своје жито." Можда овдје има претјеривања, али је нужно да је сељак подлијегао обавези кулука у било које доба, тј. да обавља принудни рад за краља; копа канале, гради путеве, обрађује краљевска имања, затим да вуче велике камене блокове и обелиске за пирамиде, храмове и палате. Могло би се рећи да је већина ратара била само умјерено задовољна на њиви и са трпељивошћу прихватала своје сиромаштво.

У Египту су пронађене разноврсне приче о пирамидама, те љубавне пјесме које често славе љубав између брата и сестре. Египатски свештеници су упркос многим празновјерицама, били зачетници науке и може се рећи да су они положили њене темеље. Допринијели су много развоју математике и астрономије. Почели су годину да дијеле на три сезоне од по четири мјесеца и то пораст Нила, период обраде земље и период жетве. О египатској физици и хемији не зна се ништа, али изгледа да су свештеници знали много више из разних научних области него што су објавили међу људима. Годину су усклађивали са ријеком Нил и Сунцем. Египатски календар је одступао за шест часова годишње у односу на стварни календар неба. Египћани су усавршили балзамовање, али упркос томе нису постигли значајан напредак у изучавању људског тијела. Свештеници су

у Египту за лијечење употребљавали магију и врачбине, јер су мислили да је болест запосједање људског тијела демонима које треба путем магијских чинова и гатања отјерати из тијела. Поред празновјерица у лијечењу, развијала се и египатска медиицна гдје је било сјајних љекара, хирурга и специјалиста који су постигли високе домете и поштовали етички кодекс који је пренијет у Хипократову заклетву.

Према схватању Египћана очување људског тијела је претпоставка за даље постојање послије смрти. Тако се убрзо након почетка историјског доба отпочело са мумифицирањем лешева. Из тијела је уклоњана утроба и сахрањивана у посебним посудама (канопе), на чијем се поклопцу налазио лик преминулог. Леш се препарирао отопином соли и натријеве лужине, затим се обавијао лаженим врпцама које су натопљене смолом. Послије се премазује слојем специјалне масе па се у њему обликује мртвачки лик. У даљем историјском развоју поступак балзамовања се усавршавао. Пирамиде су биле гробнице за фараоне. Међутим, нужно је нагласити да се фараонима све угађало и ласкало им се па су они били склони неморалу и изопаченостима. Понекад би се фараон одмарао напунивши чамце младим женама или је био склон расипништву, што ће водити слабљењу моћи и рушењу египатске државе пред налетом освајача.

Моћна египатска цивилизација путем солидарности, јаке управе и централизације области, јединства и дисциплинованог рада, мноштва научних и умјетничких домета, захваљујући огромном трајању и непрекидној снази, успјела је да створи трајне вриједности за читаво човјечанство.

Један од најбољих познавалаца старих источних цивилизација Вил Џјурант даје кратак просјек свега оног што је посједовала стара египатска цивилизација: „Па ипак, песак је само ништио теле древног Египта; његов дух још увек живи у знању и сећању људског рода. Побољшања у пољопривреди, металургији, индустрији и техници; вероватан проналазак стакла и лана, хартије и мастила, календара и часовника, геометрије и азбуке; оплемењивања одеће и украса, намештаја и кућа, друштва и живота; изванредан развој уређене и мирољубиве управе, пописа становништва и поште, развој основног и средњег образовања, чак и стручне обуке за јавну службу и администрацију; унапређење писма и књижевности, науке и медицине; прва јасна формулација за коју се зна о индивидуалној и друштвеној свести, први вапај за социјалном правдом, прва широко распрострањена моногамија, први монотеизам, први есеји о етичкој филозофији, успон архитектуре, вајарства и мањих уметности до степена квалитета и снаге који никада (колико знамо) раније није достигнут, а коме је од тада ретко било премца: ти доприноси нису били изгубљени, чак ни онда када су њени најлепши егземплари били закопани у песку; или порушени неком конвулзијом ове планете.“

Етиопљани, Асирци, Персијанци, Грци и Римљани су у својим освајачким походима кретали да покоре Египат, гдје се налазила једна од најмоћнијих древних цивилизација у којој је било заступљено богатство свештенства а сиромаштво народа и напокон је услиједио пад ове блиставе цивилизацие. Гигантске рушевине, споменици и гробнице свједоче о златном периоду у египатској историји, али биједу и очај у кансијим временима њеног постојања.

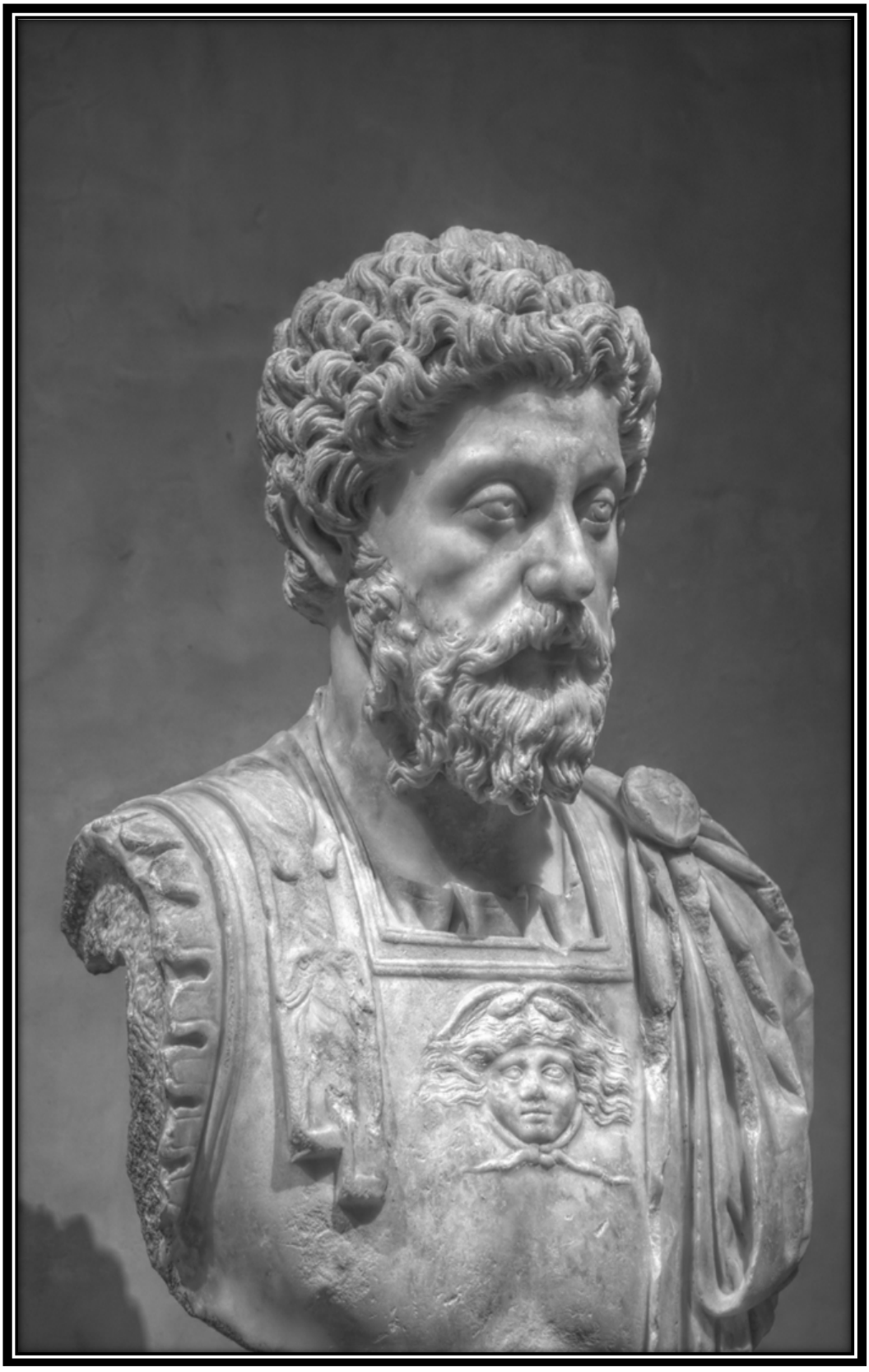
23 .Остоја Ђукић

ПЕРСИЈСКА (ИРАНСКА) ЕТИКА

"Преображење света, ново небо и нова земља,
несумњиво ће бити најдубља промена, коренита промена."
(Н. Берђајев)

1. Опште карактеристике морала у древној Персији

Међани су били племенски народ о чијем поријеклу нема поузданих података. Први пут у историјским изворима на једној плочици забиљежсн је 837. године п.н.е. поход Шалмансера III на земљу која сс звала Парсуа и налазила се у планинама Курдистана. У тим нероходним врлетима владали су поглавице – краљеви, и то на десетине њих. који су имали своје ријетко насељене државе. Народ настањен у горским предјелима и подијељен у различите државне заједнице називао се Амадаи, Мадаи. Медес, односно Међани. Претпоставља се да је тај народ у западну Азију хиљаду година прије Христовог рођења дошао са обала Каспијског мора. У Зенд Авести, свстим списима, Персијанци су идеализовали сјећања на своју стару домовину. Међани су, изгледа, дуго лутали у областима Бокаре и Самаркнада, продирали све даље на југ и коначно се зауставили у Персији. На раскршћима путева у персијској живописној долини њихов први краљ Деиоцес основао је пријестолницу која је била украшена краљевском палатом. Владар ратоборних Међана се истицао по праведности и стекао огромну моћ, али је у току даље владавине постао окрутни деспот. Није дозволио ни једном човјеку приступ у своју близину, него је свако могао да тражи савјет од њега само преко гласника.
Међијски краљ Кијаксар је успио да побиједи Асирце и створи империју која је обухватала Асирију, Медију и Персију, али је за кратко вријеме послије његове смрти она пропала. Међани су успјели да припреме темеље за културу Персије. Они су Персијанцима подарили аријевски језик, алфабет са тридесет и шест слова, заратустријанску религију Ахура Мазде, употребу стубова у архитектури, патријархалну породицу, полигамни брак и били примјер храбрости и издржљивости у ратним сукобима. За вријеме владавине Астијага народ заборавља строги морал и стоичке обичаје. Напушта се праведност, а суровост и тиранија узимају маха. Против слабог и раскалашног деспота Екбатане Кир је организовао побуну и само једном битком Персија је постала господар Медије. Кир и Дарије Велики су створили моћну Персију, Ксеркс ју је наслиједио, али њихови насљедници Артаксеркс II, Кир Млађи и Дарије III Мали су је уништили. Александар Велики је успио да храброшћу, лукавошћу, изванредном стратегијом и отменим држањсм



побиједи надмоћну персијску војску и крене на исток у даља освајања. Морална кичма Персије била је сломљена у биткама код Маратона, Саламине и Платеје, што је условило појаву искварености и апатије у држави па је коначни пораз био неминован. Према томе, узроци пада персијске империје били су политички, војни, морални и етички.

Многе бруталности су се задржале код Мећана и Персијанаца упркос њиховој толерантној и помирљивој природи наклоњеној религији. Дарије I је био највећи персијски краљ, али је у једном напису забиљежено на какве је муке и грозне казне стављао оне који су се побунили или нису извршавали наређења и директиве. Драконске мјере на окрутан и свиреп начин извршавао је сам краљ без гриже савјести и спремношћу да се хвали за зла и недјела, па стоји: "Фравартиша су ухватили и довели к мени. Одсекао сам му нос и уши, исекао језик и ископао очи. Држан је у ланцима на мом двору; цео народ га је видео. Касније сам га разапео на крст у Екбатани... Ахура - Мазда ми је био велика подршка; под заштитом Ахура Мазде моја армија је потпуно уништила побуњеничку војску, а Китранкакара су ухватили и довели мени. Онда сам му одсекао нос и уши и ископао очи. Држан је у ланцима на мом двору, сви су га људи видели. Касније сам га разапео на крст." Персијски краљеви су без милости и праштања изрицали оштре казне и на суров и окрутан начин су их извршавали. Издајице и њихове вође су разапињали на крст, вадили им очи, чупали језик, пребијали ноге и руке; продавали их као робове, њихове градове палили и пљачкали, синове им кастрирали, а женску дјецу одводили у храмове. Такође су одузимали имовину од побуњеника и њихових присталица, одводили их на присилан рад и вршили многе бруталности, понижавања, гажење људског достојанства и примјењивали ригорозне мјере физичког и психичког кажњавања.

Остаје нам да о једном народу не судимо на основу краљева, затим злодјела која су вршили и читавог арсенала прљавих и нечансих радњи. Познато је да честити људи и срећне нације немају историју и увијек су спремни да подрже и помогну друге који се налазе у тешком положају, великој невољи или било којој другој неповољној ситуацији. Понекад су неки од персијских краљева или царева испољавали племенитост, били честити и добродушни, поштовали постигнуте споразуме и чврсто вјеровали у задату ријеч. Персијанци су знали да унајме Грке да се боре против Грка, али су ријетки случајеви да се Персијанци унајме у борби против Персијанаца. Код Персијанаца је владао култ мушке дјеце и високо признање су одавали јунацима у биткама, што се наводи у Херодотовој историји: "Као највећу врлину. после јунаштва у борби, сматра се имати што више синова. Ономе који докаже да има највише. краљ шаље сваке године нарочите поклоне. Велики број синова сматра се знак снаге. Синове поучавају од пете до двадесете године овим стварима: да јашу коње, да гађају стрелом и да говоре истину. Пре него наврши пет година. син не излази оцу пред очи, него живи код жене. Овако поступа зато да, ако би под материном негом умро, не би нанео оцу никакву бол."

Свједочанства говоре да су стари Персијанци били слободни и отворени у разговору, "всликодушни. срдачни и гостољубиви". Правила пристојности и етикације била су слична као код Кинеза. Људи истог ранга и положаја су се при сусрету грлили и љубили у уста. Особама вишег ранга се вршио благи наклон, док би се онима на нижој друштвеној љествици пружио образ, а обичним грађанима је слиједио само благи наклон.

Није било дозвољено да се једе и пије на улици, а пљување и чачкање носа у присуству других особа сматрало се некултурним и непристојним.

У древним временима Персијанци су јели само једном дневно и пили искључиво воду. Чистоћа се посебно цијенила и била је највише добро послије живота па су добра дјела обављена прљавим рукама сматрана безвриједним, "јер док човек темељно не уништи трулеж, анђели нсће прилазити његовом телу". За празничне дане и свечаности људи су облачили бијелу одјећу. У текстовима Авесте, једној врсти кодекса, наведене су мјере предострожности које се односе на прање, понашање у разним ситуацијама и чишћење тијела и душе. Многе радње на одржавању чистоће човјек треба да врши сам и не смије угрожавати друге док то чини. Тјелссни гријехови и пут су, као и код Јевреја и хришћана, строго осуђивани. Онанија се није смјела вршити и за њу се изрицала казна бичевања. За промискуитет или проституцију мушкарци и жене "морали су се убити чак и пре него змија што гмиже или вукови што завијају". Отмица жене силом убрајала се у дјело неразумних људи, али је мука око освете неразуман чин. Владало је мишљење да жене не би биле одведене да нису вољене па се пракса и прописи нису слагали. Исто тако, навођено је да су Персијанци "од Грка научили склоност према дечацима". Авеста је ригорозна на чин содомије и сматрала је за смртни прекршај и недјело, које се не може ничим сприти. Авестински кодекс је осуђивао дјевице и нежење. али је дозвољавао конкубинат и полигамију. Виши ранг у друштву имали су људи који су склопили брак, формирали породицу са доста дјеце и посједовали све услове за узорно вођење домаћинства. Породица је била уздигнута на ранг свете институције и све што је пред њеним окриљем доприноси остварењу среће, повећању благостања и напретка друштва и државе.

Персијанци су обожавали животиње. посебно пса. и он је сматран интегралним дијелом породице. Све незбринуте и скотне животиње биле су штићене и храњене. Поштовали су се бик и крава, као и још неке животиње које су биле корисне за домаћинство.

Бракове су у Персији уговарали родитељи при доспијевању дјеце у фазу пубертета. Оно што је одбојно и неприхватљиво у персијском друштву били су бракови између блиских сродника, што је у каснијем периоду развоја те цивилизације било елиминисано. Богаташи су могли да имају конкубине и оне су им биле обавезни пратиоци у ратним временима. Краљев харем је имао преко 300 конкубина и ни једна није могла да дијели краљеву ложницу два пута, изузев оних које су биле изузетно лијепе и привлачне. Положај жене у Персији био је на великој висини. али је послије Даријеве смрти овај статус сведен на низак ниво. Сиромашније жене су могле да се слободније крећу и раде свакодневне послове, док су богате смјеле да излазе само у носиљкама са завјесама и није им било дозвољено да се мијешају с мушкарцима, чак ни са најближим мушким сродницима. На спомеиицима и јавним натписима нису приказиване жене. али то није био случај с конкубинама које су биле коришћене за забаву гостију и остале свечане прилике. Жене су у каснијим периодима владавине имале велику моћ и утицај на двору. Утицале су на краљевске одлуке и стрпљиво градиле свој престиж.

Дјеца и брак су били од прворазредног значаја за Персијанце. Синови су имали изузетан статус у персијском друштву што смо истакли на почетку овог рада.

Били су економски стуб за родитеље и војничка имовина за краља. Дјевојчице нису уживале пажњу и поштовањс родитеља, јер се знало да ће напуштати кућу и служити неког другог човјека. Абортус је сматран за најгори злочин и кажњавао се смрћу.

Образовање је било привилегија за синове имућних људи. Мајка је бринула за дијете до пете, а отац до седме године. Обично се у седмој години полазило у школу и њиме су се бавили свештеници. У школама. односно храмовима, учила се Авеста и њени коментари. Предмети који су били заступљени су религија, медицина, право и ратне вјештине. Већином је било заступљено меморисање и механичко декламовање научених текстова. Више образовање било је доступно за аристократске синове и трајало је до двадесете или двадесет четврте године, гдје је била укључена обука у ратним вјештинама. Живот у школама био је напоран и укључивао је теоријску и практичну наставу, физичко и психичко напрезање у савлађивању препрека, извођењу ратних вјежби, маршева, јахања на хировитим коњима и мноштво других активности.

Посебно се наглашавало шта не ваља чинити, па слиједи опомена: "А шта је непристојно радити, о томе је срамота да се говори. Сматра се да је највећа срамота лагати, а на другом месту задужити се, поред многих других разлога и због тога што је онај који је дужан најчешће присиљен да лаже."

Персијанци су познати по томе што су више од свих других народа прихватили туђе обичаје. Пошто је Персија била империја, развила се потрсба за мијешањем култура и прихватањем оног шго долази са стране и обогаћује персијску цивилизацију.

Они нису градили жртвеник, нити пили у част својих богова. Када су приносили жртву, избјегавали су да пале ватру. Изостајало је стављање вијенаца као обиљежја на гробовима и употреба музике. Леш се није сахрањивао прије него што га растргне нека птица или пас. Све ово наводи на констатацију да су код древних Персијанаца, поред култних божанстава, биле присутне одређене празновјерице и остаци вјеровања везани за прадомовину из које потичу.

2. Заратустријанска етика

Живот великог пророка, оснивача религије, социјалног и политичког реформатора и законодавца Заратустре обавијен је велом тајне. Код ове изузетне личности сплеле су се многе историјске и легендарне околности. На основу података што их пружају гате и повезана предања долазимо до ширих увида у живот, рад, мисију и реформске подухвате које је подузимао Заратустра. Његова појава смјешта се негдје у периоду након 1000. године п.н.е., али песријска легенда каже да се то десило много стотина година прије Христовог рођења. Његов народ га је тада називао Заратустра, али Грци га у својим предањима и писаним текстовима спомињу под именом Зороастер, а Иранци га називаше Заратхутра. Његово зачеће збило се на чудесан и божански начин, како то кажу легенде из тог древног времена. Његов анђео чувар је божанским посредовањем ушао у биљку хаома и прешао са соком ове биљке у тијело једног свештеника док је овај одавао почаст боговима приношењем жртве. Управо у то вријеме зрак небеског сјаја се уселио у груди дјевојке племенитог рода. Свештеник је склопио брак са дјевојком и тада се анђео из унутрашњости измијешао са затвореним зраком и појавио се Заратустра. Одмах након рођења он се гласно насмијао "и зли дуси који се окупљају око свачијег живота побјегли су у паници и страху". Посједовао је неограничену љубав према мудрости и праведности па је изабрао да живи у планинским врлетима и храни се сиром и плодовима земље. Ђаво је настојао да га наведе на искушења, али се Заратустра одлучно борио и око себе растјеравао

нечастиве силе. Поред тога што су му груди биле прободене мачем а утроба натопљена оловом, одолијевао је свим изазовима и налету злих духова и неправедних створења. Свим срцем, душом и мишљу учврстио је своју вјеру у Ахура Мазду или Ормазда - Господара свјетлости и мудрости. Иако га је задесила тешка и неизвјесна судбина, није се жалио, него је показао изузетну духовну и менталну снагу и отпор ђаволима, неправедним људима и многим заблудама којима је био заокупљен људски род. Врховно божанство које је здушно прихватио Заратустра (Зороастер) приказало му се у свом сјају и раскоши и предало му у руке Авесту - Књигу мудрости у древној Персији, касније Ирану. Ова књига је означавала "сазнање" или "текст", а на Западу се одомаћио назив Зенд Авеста - "традиција мудрости". Састојала се из основног учења у стиховима (gatha) маздаистичког култа мудрости (mazda - yasna). У почетку је народ исмијавао Заратустру, ругао му се, игнорисао га и сматрао биједником и осамљеником који нема јасне представе и идеје о ономе што проповиједа. На крају се упорност исплатила и велики кнез од Ирана - Виштаспа или Хистасп обећао је да ће ширити нову вјеру међу људима и залагати се за племенита и божанска начела на којима је она постојала и ширила се. И напосљетку слиједи легендарни завршетак Заратустриног живота: доживио је дубоку старост, из облака је погодила муња и он се успео у царство вјечно на небесима. Ипак, морамо имати у виду: "Кад је посреди Заратустра, чијом личношћу као да доминирају велики етички поступци и духовни узлети, још је важније открити мистичку психологију Пророкову на основу успешних плодова његове етике, онако како је дефинисана у гатама, него - иако ћемо касније и то покушати да урадимо - насликати историјску слику једног живота који је, поред седамдесет седам година живљења колико предање даје Заратустри, од Грка био потиснут у прошлост шест хиљада година пре Платона и који је, захваљујући свом немерљивом угледу, у Вавилонији и Сирији био прихваћен као живот неког њиховог држављанина. Једноставност коју гате откривају о своме Творцу није могла а да не изазове необичан утисак који наводи на помисао да људи, на крају, више воле маштарију од истине. Колико би Пророк могао жалити што његова порука није била спроведена у пракси и што за више од две и по хиљаде година није успела да уроди истинским преображењем човечанства које би било једнако опсени којом смо га унакарадили, пре него што латински свет није од њега направио оца свих јеретика."

Грци су Зороастера прихватили као историјску личност и чак су навели да потиче из 5500. прије њиховог времена, док га савремени историчари смјештају у период између десетог и шестог вијека прије Христовог рођења. Заратустра је установио да су његови преци Мећани и Персијанци поштовали и обожавали претке, животиње, земљу и сунце. Ова религија је имала многе заједничке карактеристике са божанствима Хиндуса ведског доба. Дарије Велики у заратустријанској религији видио је надахнуће за свој народ и начин да ојача своју власт и учврсти се на пријестолу па је ову религију прогласио државном.

Према значајнијим анализама карактеристика Заратустриног учења може се закључити да је он прије Сократа прешао онај пресудни пут између натуралистичког мишљења и природе богова који нису били ништа бољи од људи, и онога што су Грци називали етиком, а то се односило на човјекову рефлексију у области универзалног мишљења које настоји да изврши усклађење наших дјела с врховним добром. Непобитна је чињеница да је Заратустра прије Платона поистоветио Бога с добрим владаром, јер се Ахура Мазда на изричит начин поима као творац добре мисли. Тиме је Заратустра

раскрстио с пређашњим стањем и своје божанство ослободио митологије и свих људских одлика. На тај начин је Воху Манах, односно добра мисао, била logos далеко прије грчке епохе у којој се расправљало о овом феномену. Неки мудраци су врло рано примијетили да се Заратустра треба схватити као филозоф, јер ако постоји нека апстрактна и филозофска религија. онда она у Заратустри има свог истинског представника. То још очитије потврђују сљедећи ставови: "У ствари, Заратустра не само што удовољава мјерилима да би био истински филозоф, као Сократ онако како га види Хегел, зато што је живео своје учење, него је Пророк, од Платоновог разматрања натчулног света до питања која је Аристотел покренуо о Учитељу Академије, и до неких савремених питања егзистенцијализма, преко Канта и Хегела, исто тако тежио да разреши закучасте противречности постојања, природе и божанског. Али никад није изгубио везу с једним Држаоцем свеопште мудрости, смештајући тако везу међу елементе нужне за истински филозофски поступак."

Заратустра је свој ум прочистио од сваке нејасноће, моралне нечистоте и сумњивих погледа и ставова. Код Господара мудрости то се рефлектује у равни чисте мисли (кроз молитву), у равни чисте ријечи (кроз здраву интелектуалну спекулацију) и напокон у равни чистог дјела (укључивање у свијет добра ради којег се пророкује).

Витезови старог Ирана. међу које Фирдуси уврштава и Заратустру, заслужују посебно мјесто у историји свога народа. Заратустра је прави духовни анђео, али га красе и племенитост, физичка љепота, моралност и интелигенција.

Заратустријанска етика се најбоље осликава у приказу: "Представљајући свет као поприште борбе између добра и зла, заратустријанци су у народној машти учврстили снажан религиозни подстицај и санкцију за морал. Душа човекова, попут универзума, била је представљена као бојно поље доброћудних и злоћудних духова, хтео не хтео, сваки човек је ратник, у војсци Господа или ђавола; свако дело или пропуст утицали су на ствар Ахура - Мазде или ствар Ахримана. Та етика је била чак чудеснија него теологија - ако људи морају да имају религиозну подршку за свој морал; она је дала обичном животу дигнитет и значај већи од било ког који је могао да му дође из гледишта о свету које је човека закључавало (према средњовековном изразу) као беспомоћног црва (модерно речено), као механички аутомат. Према Заратустрином мишљењу, људска бића нису била само пиони у овом космичком рату; она су имала слободну вољу, пошто је Ахура - Мазда желио да људи буду личности по сопственом праву; могли су слободно да изаберу да ли ће да следе Светлост или Лаж. Јер, Ахриман је био Жива Лаж, а сваки лажов његов слуга."

Из заратустријанске етичке концепције произашао је морални кодекс који је концентрисан око златног правила: "Добра је једино она природа која другоме неће чинити било шта што није добро ни за њу саму". Према Авести, човјек има троструку дужност: да од непријатеља начини пријатеља, од злобника праведника и да незналицу покуша учинити ученим. Врхунска врлина је побожност и један од најтежих гријехова је невјерништво. Иза крунске врлине побожности долазе част и поштење на дјелима и ријечима.

Персијанци се нису двоумили да опасном отпаднику досуде смртну казну. Они нису журили да наплате камате, а позајмице су високо цијенили и сматрали их скоро светим. Већ смо поменули да се Бог поштовао кроз прочишћење, жртву и молитву. Ако Персијанац није био ратник који се бори за ствар Ахура Мазде, са страхом је ишчекивао смрт. Једна од највећих мистерија у заратустријанској религији били су пакао, чистилиште

и рај. Мноштво је искушења која су чекала мртве душе и све препреке су могле да савладају оне умрле душе које су чиниле добра дјела. За оне које су чиниле зла дјела морало је да услиједи искупљење боравком у паклу до оне дубине која је одговарала њиховој злоби.

Посљедњи суд ће бити побједа Ахура Мазде, а Ахриман или Ангра Маињу, као и све зле силе биће до темеља уништене и завладаће мир, слога, правда и љубав међу људима. Заратустра је тежио преображењу свијета и сусрео се с препрекама које је требало савладати на опасном и изазовном путу. Чедомир Вељачић то вјерно приказује: "Будући да је своју духовну мисију видио у преобразби друштвеног уређења која му се чинила неспроводива без темељне моралне обнове вјерских установа подрованих привилегијама старог друштва, можда је у то доба све јасније увиђао да без материјалне имовине ни духовна моћ не може да се испољи ни превлада препреке. Чворна тачка Заратустриних сумњи и питања која остају без задовољавајућег одговора, па га зато тјерају у све то веће филозофске дубине вјечно оспораваног етичког смисла и оправдања живота, налази управо по неочекиваној необичности формулације, израз у чувеној изреци yasna 44. 18; изреци која представља антиклимакс најчувеније химне посвећене искључиво спорним питањима Заратустрине етике."

Специфични карактер заратустријанства или зороастризма сажет је у његовој сталној и захтјевној мобилизацији у част и славу Ахура Мазде - Господара свјетлости, а против свих облика моралних скретања, лажи, обмана, дволичности, које у човјековом срцу понављају рђав избор и Ахриманов напад, наглашава Пол ди Брej.

Послије Заратустрине смрти старо свештенство (маги) су га побиједили на начин који се дешава сваком побуњенику и јеретику. Прво су његово теолошко и етичко учење интегрисали у своју теологију, а касније су га занемарили и заборавили.

Ипак, мора се имати у виду да је ова религија обећавала да освоји далеко веће просторе по својој хуманој, етичкој и духовној оријентацији, али десило се нешто друго: "Све у свему била је то сјајна религија, мање ратоборна и крвава, мање идолатријска и празноверна него друге религије њеног времена; и она није заслужила да одумре тако брзо."

На прагу XXI вијека мало је људи у културном свијету чуло за аријевског пророка, његове поруке и њихов значај. Прво су секте мага прилагодиле његово учење сопственим вјеровањима, а онда је Заратустра био врло брзо заборављен у корист старогрчке филозофије, хришћанства, манихејизма и ислама. Фридрих Ниче је у XIX вијеку написао своје дјело *Тако је говорно Заратусшра,* гдје је са западњачке позиције настојао да освијетли пророково учење.

Иран је данас једна од најортодокснијих исламских земаља у свијету, гдје се у постојбини Заратустре дешава врста побуне која може имати далекосежне посљедице на драму глобализације. Политички чвор је замршен па се очекује даљи ток догађања на размеђу миленијума.

Закључак

Многе окрутности и свирепости примјењивали су персијски владари према издајицама и владарима. Персијанци су, иначе, били отворени у разговору. великодушни, срдачни и гостољубиви, цијенили су храброст и остале ратничке

врлине. Њихов морални кодекс цијенио је чистоћу као највише добро послије живота, али је осуђивао тјелесне гријехове и остале пороке. Нису се подржавале дјевице и нежење, али су били дозвољени полигамија и конкубинат.

Према заратустријанском учењу, свијет је поприште борбе између добра и зла и ту је учвршћен снажан религиозни подсти-цај и санкција за морал Ахура Мазде - Господара свјетлости, који жели да људи буду личности и истински добри, а могли су слободно да се опредјељују и изаберу свјетлост или лаж. Ахриман или Ангра Маињу био је живо оличење лажи, зла и неправде. и сви који су га подржавали били су његове слуге. Авеста, свети текстови мудрости древних Персијанаца, говори да су човјекове дужности да од непријатеља начини пријатеља, затим да злобника преобрати у праведника и покуша незналицу учинити ученим. Највећа врлина према овом етичком учењу је побожност, а затим част и поштење на дјелу и ријечима. Заратустријанска или зороастерска етика је тежила преображају свијета, али се послије смрти њеног творца ово етичко учење веома брзо угасило.

24. Пурусотама Билиориа

ИНДИЈСКА ЕТИКА

Увод

Често се поставља питање: »да ли уопште постоји 'етика' у Индији?« Може ли се са смислом говорити о »индијској етици«? Није ли идеја етике западни проналазак - нешто као и антропологија? Или, алтернативно, зар индијски мистички поглед на свет, који пориче живот, не искључује потребу за етиком? Нема спора да се индијска традиција бави трагањем за »морално исправним животом« и принципима, законима, правилима итд., који га прате и који помажу да се тај циљ постигне. И исто као и њихови двојници на другим местима, ни индијски мислиоци не одбацују истраживање природе морала, »исправног« и »погрешног«, доброг и лошег, чак и кад не иду даље од описивања или кодификовања преовлађујућег *ethosa,* обичаја и усвојених традиција - то јест када уобличавају оно што се у санскриту назива *dharma,* а што приближно значи морални и друштвени поредак.

Питање са којим почињемо, међутим, указује на једну тешкоћу, наиме на утврђивање места у индијској традицији за ону врсту а-историјског, апстрактног и формалног мишљења у етици, какво налазимо у западној традицији. У Индији је прихваћено да је

етика »душа« сложених моралних и духовних аспирација народа, која је измешана са друштвеним и политичким структурама, искованим током дугог времена. И то је сталан *lajtmotiv* културе која обилује мудрим књигама, легендама, еповима, литургијским текстовима, правним и политичким расправама.

Као и у другим великим цивилизацијама, чије порекло лежи у старини, и у индијској традицији природно очекујемо постојање мноштва етичких система. Обрадити сва гледишта био би немогућ задатак. Дакле, говорити о »индијској традицији« значи, пре свега, уопштено указати на невероватно различито мноштво социјалних, културних, религијских и философских система, који су се мењали током времена. Садашња расправа мора да буде селективна и она ће се ограничити на браманску-Хинду и Ђаина традицију, завршавајући кратким прегледом гандијевске етике. (Будистичка етика, чији би индијски вид свакако био део овог поглавља, разматра се у чланку бр. 5). С обзиром на недостатак наших еквивалената (и *vice versa),* употреба санскритских термина ће бити неизбежна, али ће бити објашњена.

Опште напомене о раној индијској етици

Да започнемо са најопштијом напоменом - индијски народ у својим практичним моралним судовима на страну »добра« ставља: срећу, здравље, опстанак, потомство, задовољство, мир, пријатељство, знање и истину: а на страну »зла«, њихове веће или мање супротности и анти-вредности: беду или патњу, болест и повреде, смрт, неплодност, бол, гнев, непријатељство, незнање или грешку, неистину итд. И сва се ова стања проширују на сва бића која могу да осећају, пошто се сматрало да је највише добро могуће само онда када свако створење може да ужива у оном што му свет пружа. Највише добро се, међутим, поистовећује са тоталном хармонијом космичког и природног поретка, који се означава као рита: то је стваралачко правило, које уређује људско понашање. Социјални и морални поредак се схвата на тај начин као корелат природног поретка. То је уређени ток ствари, истина бића или стварности *(sat)* и стога »Закон« *(Rigveda* I, 123; 5.8).

Стога чинимо оно што је у складу са њим, или оно што унапређује овако схваћено добро, а избегавамо оно што производи рђаве ствари и последице, тако да се утврђени *поредак* не нарушава. Можемо такође настојати да спречимо или превазиђемо рђаве последице одређених поступака. Један поступак је, дакле, исправан ако се поклапа са овим општим принципом, а неисправан је када га крши и тако доводи до нереда *(anrita)* (Rigveda 10, 87, II). Пошто се кроз исправно поступање чува добро целине као *рита* (чињенички поредак), онда се као мање или више обавезно прихвата и правилно поступање (морални или »треба« поредак). Ова конвергенција космичког и моралног поретка налаже се кроз свеобухватну категорију *дхарме,* која мање или више постаје индијски аналогон за етику.

Исправно или исправност поистовећују се са обредом, тј. формализују се као ритуал са различитим садржајима. Другим речима, обавеза која се изводи из неке вредности, рецимо вредности опстанка расе, постаје вредност по себи, на пример, приношење жртве, без обзира шта се у том поступку нуди. Обред сада добија суштинску моралну вредност. Самим тим, он стиче сопствену снагу, па су људи склони да врше обреде или ритуале због егоистичких циљева. Што се тиче прописаних обреда, њиховог садржаја, исправног извођења, корисности и тако даље, једна група може да за себе захтева овлашћење, па

самим тим и преимућство над другим групама. Ово води изградњи различитих дужности и моралних кодекса за различите групе, у оквиру ширег друштвеног комплекса. Разликовање је наметнуто и органском јединству природе и јединкама.

Оно што се рачуна у етику, иако је по изгледу натуралистичко, углавном је нормативно; оправдање се обично састоји у позивању на божански поредак ствари и стога постоји тенденција апсолутизовања моралног закона.

Ово, међутим, не значи да се стварно не постављају етички релевантне теме, бриге и парадокси, чак и кад су они измешани са митолошким и религиозним терминима. Да дамо један пример: свети списи прописују избегавање меса; али свештеник би, ако одбије учешће у обреду жртвовања неке животиње, тим чином увредио богове. Ако су богови увређени, *поредак* се не може одржати; шта сада он треба да уради? (Kane, 1969,1, 1). Овде смо уведени у етичку расправу. Оно што смо мало пре скицирали, као што је опште познато, јесте кратак преглед који у основи покрива врло рано доба (1500-800 г.п.н.е.), током којега се развијала и цветала браманска традиција. Ово такође оцртава један широк оквир за испитивање процеса у коме су се развили и у потоњем периоду артикулисали морална свест, различити етички појмови и често сукобљени типови морала, а које можемо да означимо као »хинду« етичку традицију.

I. Браманско-хинду етика

Прво ћемо означити три особине браманског друштва. Његов највиши ауторитет су веде, скуп канонских текстова. Не постоји неки »највиши пророк«, као извор светих списа. О њиховом садржају каже се да је »виђен« или да се »чуо« *(shruti);* принципи који се проповедају оваплоћени су у боговима, који су модели људског поступања.

Прихваћење и посебан принцип друштвеног уређења (који су вероватно у Индију донели Аријевци око 1500 г.п.н.е.), према коме се друштво организује кроз четири »класе«, назване *варна* (дословно »боја«). Ово су оне заједно са својим основним задацима:

brahmana (брахмин)	религиозни	поучавалачки
kshatriya	владарски	одбрамбени
vaishiya	земљораднички	економски
shudra	служење	рад

Идеално, извори моћи су на више места праведно расподељени; и стога разлике у функцијама не треба са собом да повлаче и разлике у интересима, правима и привилегијама. Али у пракси то изгледа друкчије. Систем потподела или каста *(jati)* даље компликује функционисање класа, постепено их претварајући у дискриминаторне институције, засноване на рођењу. Брамани су имали највише користи од система и они су имали највећу моћ. Развио се један морал који унапређује живот, али је строго ауторитаран. Због тога је Макс Вебер закључио како Веде »не садрже једну рационалну етику« (Weber, 1958, стр. 261, 337 и даље).

Упркос преовлађујућем ритуалистичком погледу на свет, ведске химне хвале одређене људске врлине и моралне идеале, као што су: истинољубивост *(satya),* давање *(dana),* уздржавање *(dama),* аскетизам *(tapas),* милосрђе и захвалност, праштање,

избегавање крађе, неварање, давање другима оно што су праведно заслужили и избегавање повређивања сваког бића или *химса ((Rigveda,* 10; *Atharveda,* 2.8.18-24; cf. Kane, 1969, 1,1:4).

Класична хинду етика

У потоњим временима ведски ауторитет је постао нормативан; Веде које се сада шире изван химни и ритуала, признају се као извор и симболи етике. Појављује се још један важан елемент, *ashrama,* и два за морал значајна појма, *dharma* и *karma,* који достижу врхунац у појму *purusharthas* (циљеви), а сви заједно сачињавају централни део хиндуетике, коју ћемо сада описати.

Ashrama (животни циклус). Живот се схвата као процес који, као кроз концентричне кругове, пролази кроз четири фазе, од којих свака има свој сопствени кодекс понашања. Наиме, *доба учења* које захтева дисциплину, чедност и преданост учитељу; *домаћинско доба,* које са собом повлачи брак, породицу и обавезе према њима; доба *делимичног повлачења,* које тражи постепено напуштање светских обавеза и задовољстава; и *одрицање,* које води ка потпуном повлачењу и контемплацији. Последња фаза означава припрему за коначно ослобођење од егоистичких и алтруистичких склоности истовремено, пошто онај који се одриче мора да покаже потпуно одсуство интереса. Она такође укључује и прекид са породичним и друштвеним идеалима и остварење потпуне независности.

Dharma (дужност). *Dharma,* као што смо рекли, јесте једна свеобухватна концепција, можда јединствена у Индијској мисли. Али овај термин је такође и врло неодређен, јер има многа значења, почев од »утврђени принципи« у Ведама, па преко »уредбе, опхођења, дужности, исправности, праведности, морала, врлине, религије, добрих дела, намене или карактеристике«, до »норме, правичности, истине« и много других (Kane 1969 I, I: 1-8). Реч је изведена из санскритског корена *dhr,* који значи обликовати, подржати, издржати или држати заједно. Он свакако обухвата идеју нечег што утврђује и поставља ред и кохезију свакој датој стварности, и коначно природи, друштву и индивидуи. Као што ће се видети, *dharma* од Веда преузима идеју органског јединства *(a la rita)* и усмерава је ка једној више људској димензији. У том погледу она више личи на Хегелов појам *Sittlichkeit* (стварни етички поредак који усмерава понашање јединке, породице, грађанског друштва и државе), него на Кантову идеалну концепцију моралног закона. Ипак, за Хинду дхарма значи и »облик живота«, чије санкционисање не спада ни у колективна, ни у индивидуална овлашћења.

Законодавци су појам *dharma* још више спустили на земљу тако што су смислили један обухватан систем друштвених и моралних норми које, са једне стране, важе за све људе, а са друге, само за одређене групе и подгрупе (касте, управљаче итд.) у оквиру хиндуистичког друштвеног система. Професионалне обавезе, дужности, норме, па чак и казне, различито су распоређене у различитим групама, а улоге и захтеви, у оквиру сваке поједине групе, разликују се и према *животном кругу* на који се односе. Тако док жена »онога који је два пута рођен« (три више класе) може да учествује у ведским обредима, *shudra* (тежак), уколико га чују да само гласно изговара Веде, ризикује казну - да не говоримо о онима који не припадају ниједној касти и странцима као што смо ми (Manu, 2.16, 67; 10. 127).

Много чешће него што се мисли, на *dharma* се позива као на неку објективну могућност, док је она у ствари само спољашња форма позитивних закона, обичаја и правила, који су императиви културе и чији садржај одређују различити фактори, пре свега снага традиције, конвенције или обичаја, као савест учених људи. *Dharma* тада пружа »оквир« за све оно за шта се у неком времену мисли да је пожељно и етички примерено. Оно што самој концепцији даје кохеренцију јесте њено позивање на потребу да се, са једне стране, сачува органско јединство бића, и да се »остварује« правда, тамо где је она потребна, а са друге стране, да се појединцу ублажи терет *karme,* ако не и да се потпуно ослободи свих тегоба. Али шта подразумевамо под појмом *karma!*

Karma (дело-последица). Основна идеја, која се овде излаже, јесте да свака свесна и добровољна делатност, осим видљивих последица, ствара услове и за појаву невидљивих ефеката, тако да се исход неког X-овог поступка може показати много касније или његови трагови остају у »несвесном« и показују се у неком другом времену. X може да комбинује заостали ефекат Y-а да створи један спојен ефекат у неком будућем времену. А он, за узврат, одређује друго дело Z, или стање ствари које припада том посебном индивидууму (можда чак и колективу). Ефекат од Z може да буде пријатан *(sukha)* или болно наметање патње *(dukha),* али он је одмазда коју намеће каузални ланац, кроз који се неумитно испољава *dharma.*

Даље, идеја једне бесконачне могућности дела-одмазде индијском духу сугерише идеју поновног рођења, у коме по закону карме морају да се награде заслуге и врлине, а казне мане и зла дела. Тако онда, заслуга или мана, стечене у једном животу, могу да наставе са одређивањем нечијег темперамента, способности и околности у другом животу. Хинду мисао уопште заступа тезу поновног рођења, која тврди како нешто као што је »душа«, на скривен начин *(karma)* носи све што конституише личност. Међутим, неки Хинду мислиоци, као Шанкара (осми век н. е.), тврдећи истоветност индивидуалног ја *(атман)* и последње стварности *(brahman),* напуштају идеју о перманентном ја; стога оно што се стварно сели јесте привидно ја, које је изгубило свест о свом правом идентитету, наиме својој једности са *Brahmanom.*

Веза између *dharme* и *karme* (дело-последица) има и следеће последице: не постоји »случајност рођења«, које одређују социјалне неправде; искључена је и покретљивост у току једног живота; човек има само *своју dharmu,* и то као дар и као друштвену улогу (Creel, 1984, стр. 4). Неко, тежећи ка вишем поновном рођењу, или прикупља побољшање карме, или покушава да пресече Гордијев чвор и бира једном за увек искорак из покоравања точку кружног постојања *(samsara).* Али то се не постиже онако лако како бисмо ми волели да може. У ствари, ова слобода сачињава садржај најтежег од четири циља, онога што се зове *purusharthas,* дословно »ствари које траже људска бића«.

Purusharthas (људски циљеви). Према Хинду схватањима, у животу постоје четири тежње које имају суштинску вредност; наиме: *artha,* материјални интереси; *kama,* уживање и емотивно испуњење; *dharma,* друштвене и индивидуалне дужности; и *moksha,* ослобођење. Оне могу бити, а могу и не бити, у складу једна са другом, док се један циљ може показати као средство за постизање другог; *dharma* се у односу према ослобођењу често схвата као инструментална вредност. Стога се може прихватити лествица ових тежњи, а успостављање релативног статуса сваке од њих може да доведе до жестоког спора, као што је то и било у индијској филозофији.

Значајно је да наведено схватање људских циљева пружа контекст и критеријуме за одређивање улога, понашања и циљева, с обзиром на различите класе и различите животне фазе. Јер, сваки појединац тежи да, у границама свог темперамента, околности, статуса итд., оствари ове циљеве у највећој мери. Понекад је то питање равнотеже; други пут питање интереса којима се даје првенство.

На пример, браман који се налази у фази делимичног повлачења, може да остави све своје породичне и друштвене обавезе и да се потпуно повуче, тако да ослобођење постаје његова једина тежња. Шта он, реализујући овај циљ, треба, а шта не треба да учини, остављено је њему да одлучи, због чега се он ослања на своје сазнајне и медитативне увиде. Његова посебна *dharma* је у корелацији са његовом унутрашњом конституцијом, којом управља једино он: стога је пракса унутрашње сабраности извор његових етичких принципа. Овде је, можемо да приметимо, скоро превладан јаз између интуиције и етике. То је још једна истакнута црта индијске етике.

Упанишадска етика

Упанишаде (после 500 г.п.н.е.), можда кључни филозофски текстови Хинду мисли, у принципу претпостављају ауторитет Веда (истовремено се цинички односећи према ведском ритуализму, који обећава утилитарну надокнаду, као што су стада и потомство), али своју алтернативну схему развијају са много више смисла за универзалну примену. Овде је метафизичко знање изнад људских поступака. Али ова схема дозвољава, у ствари подстиче, могућност усамљеног и асоцијалног остварења духовних циљева и повлачење пред изазовима овог света.

Не може се порећи да се ова тенденција развила у рукама јогија и аскета и да је она утицала на индијску мисао. Чини се, готово, како се човек може ослободити од обавезе *dharme.* Као што је то мајстор Џаинавалкија изрекао, оправдавајући наглу одлуку да остави своје богатство, своје две жене и дом: »Не живи се због мужа, жене, синова, богатства, богова, Веда, браманства, кшатријства итд., већ се живи због свог Ја, све то јесте Ја, кроз Ја се све сазнаје... Дела не могу ни увећати, ни умањити ово сазнање« *(Brihadaranyaka Upanishad* 5.5.6-7; 4.4.24). Врлина се сматра неопходном за сазнање, а сократска изрека »врлина је знање«, овде такође одзвања. Од идеалне личности Упанишада очекује се да превазиђе емоције, осећања, склоности и осетљивости у постизању једног, при свем том, на себе усмереног »позива«. Ипак, постоји неколико правила.

Међутим, управо због оваквих разлога, стижу оптужбе и споља и из саме традиције, да овде имамо, заправо, пропали квијетистички и мистички утемељени морал (Danto, 1972, стр. 99). Бар се тако говори о Веданти и јога системима.

Ма колико била оправдана ова оптужба, постоји листа од три обухватне врлине које се у Упанишадама величају (и које су блиске читаоцима Т. С. Елиота), које вреди споменути, наиме: *damyata, datta, dayadhvam,* које означавају самоограничење, давање или само-жртвовање и самилост. Али опет да кажемо, не постоје правила различита од примера и не постоји врлина око које се, после постизања ослобођења, треба да трудимо. Ипак, још једно морално рачвање упанишадског погледа на свет, јесте да сав живот, као и цео свет уосталом, треба да се посматра као целина, у којој его оставља по страни своје уске интересе и чак поништава себе самог.

Смарта етика

Међу легалистичким и доктринарним заступницима правила *dharme,* настао је један паралелни потоњи развој у ономе што ћемо назвати *smarta* (изведена) етика. Школа Мимамса заступа строго категоричко читање записаних императива. Импликација овог јесте да све дужности - верске као и секуларне - могу да се поделе на оне које се могу бирати и на оне које су обавезне, а да су све активности средства за неки резултат или циљ (чак и кад он није означен). Али, ако постоји налог, он се спроводи из осећаја обавезе. Мимамса је развила темељну херменеутику *dharme,* по којој је школа највише и позната и која се показала корисном за каснија етичка и правна разматрања.

Један популарнији текст познат под именом *Dharmashastras,* чији најважнији део су Мануов законик и Каутилијева расправа о политици, претерано наглашава легалистичку страну (Manu, 1975; Kane, 1969). Тако Каутилија (око 200 г.п.н.е.) оправдава ригидну праксу телесног кажњавања *(danda),* коју спроводе краљеви, сматрајући да ће без прорачунате контроле (природног) закона велике рибе прогутати мале. Његови главни циљеви су право, правила уређења грађанског живота, владавина и безбедност државе. Ипак, он високо цени умовање *(anvikshiki)* приликом испитивања и размишљања о тим стварима (Kane, 1969,1. 1:225). И он и Ману сматрају краљевом обавезом да на првом месту води рачуна о добробити својих поданика и настоје, мада не на егалитаран начин, да заштите интересе јединке у односу на групу. Ману чак признаје да у различитим епохама пошто је различите *dharme,* што наговештава етички релативизам (Manu 1975, I, 81-86). Ману прописује неких десет врлина, наиме: задовољство, праштање, умереност, не-гневљивост, не-присвајање туђег, чистоту, обуздавање чула, мудрост, самопознање и истину. Исто тако, оне су заједничке индијској етици.

Епови и Гита

Популарни епови *Ramayana* и *Mahabharata,* кроз своје дирљиве приповести и анегдоте, истражују борбе, парадоксе и тешкоће у сазнавању променљиве идеје *dharme. Ramayana,* која јуначког Раму и његову верну жену Ситу приказује као узоре врлине, понешто је догматична у свом схватању моралне исправности, док је *Mahabharata* мање уверена кад је реч о дужностима, јер преокреће свако до тада утврђено етичко становиште. На пример, мудрац Каушика, који се у *Mahabharati* осуђује због инсистирања да се бандиту каже истина - јер је то довело до убиства невиног човека - у Рамајани би био слављен због свог бескомпромисног придржавања моралних принципа - као што се Рама и слави због тога што је својим краљевским и породичним обавезама претпоставио обећање које је дао његов отац.

Bhavad Gita, међутим, која је део *Mahabharate,* изгледа да је одлучнија у својим етичким исказима и можда је због те своје особине имала изузетан утицај на модерну Хинду-индијску мисао. *Gita* себе смешта између две супротне традиције: између *Nivritti* (пасивни), аскетског пута анти-активности (који је одјек не-ведског аскетизма) и *Pravritti* (делатни), који испуњава своје моралне и друштвене обавезе. Сваки од ових праваца је имао своје огранке, чија су правила и кодекси понашања били у борби и сукобу. Иако се *Gita* препознаје по умности са којом поставља мноштво етичких проблема (нпр. треба ли

због задобијања праведне владавине убити свог сродника), њени одговори нису задовољавали све и сваког. Дубоки сукоб две традиције решен је кроз синтезу аскетизма и дужности у јединственом појму *nishkama karma* или безинтересног поступања. Овај појам подразумева да човек не занемарује своје дужности, већ их извршава, потпуно занемарујући њихове плодове. Деловање је универзална обавеза, а појединац има »право« *(adhikara)* само на његово извођење, али не и на његове плодове. Доказује се да нас не поробљава само деловање, већ то чини мисао да смо ми узрок тј. онај који извршава дело и из њега извлачи корист; ослобођено од овог линеарног каузалног мишљења, ниједно деловање не обавезује наше ја, које је *слободно* у односу на њега.

Ова етика *безинтересног поступања* би могла да личи на Кантову етику »дужности због ње саме«, или на поступање из поштовања према закону (отуда категорички императив), али овде нема једне прецизне рационално-универзалне формулације у Кантовом духу. Мотивација *Gite* није толико потреба да се од божје воље направи темељ моралног поступања, колико да се сачува културна основа Браманизма (њен остварљив идеал), коју угрожава асоцијална етика аскетског одрицања и такође да у своју теистичку оријентацију уклопи утицај растуће побожности. Етика *Gite* је истовремено формална и материјална; треба да се, у складу са својом природом, испуњава сопствена дужност; али ова дужност је одређена местом које појединац заузима у широј друштвеној целини, тј. класом којој он или она припадају. Одатле максима: боља је нечија (несавршена), него нечија ваљано испуњена дужност (3.35). Што се тиче специфичног садржаја дужности и мерила процене њене ваљаности, текст је врло неодређен. Међутим, у незаинтересованој делатности лежи обећање ослобођења, а сирова »етика дела« *(karmayoga),* ослобођена од егоизма, може да остави утисак како на исти начин оправдава и ритуалну активност (жртвовање, аскетизам и давање) (18.5) и убијање (18.8).

Али Гита није превидела значајну улогу, коју у том процесу игра квази-рационална способност разликовања. Зато она развија *yoge* (путеве), *budhia* или умно хтење *ijnana* или знање *(»gnosis«).* Да би воља истовремено била умна и практична (тј. социјално усклађена), стварајући сопствену моралну аутономију, јесте по себи једна занимљива идеја, која се овде расправља. Независно од ових учења у *Giti* се наглашавају чедност и не-насиље *(ahimsa),* (16.2; 17.14) са једне, и »благостање свих« *(lokasamgraha)* и »жељење добра сваком живом створењу«, са друге стране (3.20; 5.25). По речима Кришне, идеална личност Гита етике јесте неко ко: »не мрзи ниједно створење, ко је наклоњен и самилостан, без имовине и охолости, исти и у срећи и у несрећи... ко ни од чег не зависи, безбрижан је и без интереса... ко нити мрзи, нити се радује, ко не познаје ни тугу ни чежњу, које с оне стране добра и зла«.

Међутим, *Gita* као да нема много да каже о разлозима због којих треба да следимо ове принципе и шта треба да чинимо када су последице наших активности штетне по интересе других (up. Rama Rao Pappu, 1988). Такође, ако се трансцендирају добро и зло, а разлика међу њима поништи, може ли се онда уопште говорити о етици? (Може ли свако од нас да буде Ничеов надчовек?) Модерни индијски реформатори, као Ганди, покушали су да попуне неке празнине у традиционалној етици, које *Gita* симболише. Али пре тога, да погледамо још један, супротан индијски етички систем.

II. Етика ђаинизма

Ђаина је једна од мање познатих етичких традиција. Ђаинизам, који је философски систем и посебан начин живота, основао је око 500 г.п.н.е. Махавира, један аскетски и неортодоксни учитељ, за кога се мисли даје Будин савременик и са којим се он често пореди. Ђаинизам је одлучно не-теистички усмерен и, слично будизму, одбацује веру у »врховног и личног бога«. Због оптужбе да је сувише окренут индивидуалном моралу и манастирском начину живота, у ђаинизму су се врло рано јавиле расправе и поделе. То је отворило простор за две различите секте, Дигамбара (неодевени) и Светанбара (одевени у бело); ови други прихватили су прагматичнији приступ световном животу, док су први остали привржени строго аскетском начину живота.

Извор Ђаина учења налази се у једној много старијој аскетској скупини »великих учитеља« *(tirthankara),* који су називани Нигрантима. Њихова учења су кодификована и систематизована у канонским текстовима познатим као *Nigantha pavayana,* од којих већина више не постоји (Јаини, 1979, стр. 42). Основно философско уверење Ђаина јесте да се у сваком створењу на свету налази *jiva* или начело осетљивости, чије су основне особине свест, заједно са животном силом и склоношћу ка срећи. Основна теза јесте да је свест континуирана и да, полазећи од различитих нивоа свесног и привидно несвесног постојања, ништа, од одраслих људских бића до невидљивих ембриона биљног и животињског света, није без одређеног степена осетљивости. (Овде осетљивост није одређена само одговором бол - задовољство.)

Сваки принцип осетљивости, међутим, налази се у контигентном односу према количини *karme,* која се описује као »несвесна иматеријална« *твар* најфиније врсте, која одређује релативну природу бића. Делатност, и у вољном и у невољном облику, побуђује *карму,* и преко спајања услова развоја осетљивог бића са њом, доводи до евентуалне смрти и новог отеловљења појединачне »душе«. Ако *карма* може да се спречи и уништи, ропство може бити укинуто, циклични процес заустављен, па принцип осетљивости може да се развије до највећег степена свог остварења - уверење које Ђаина дели са добрим делом Хинду и будистичке мисли (Jaini, 1979, str. III—14).

Етичка импликација овог »духовног« погледа на свет јесте да мора постојати једна строга дисциплина одрицања, која са собом повлачи дхарму, један за овај принцип погодан начин индивидуалног и колективног живота. Погодан модел је монашка заједница *(samgha),* мада је исто тако прихватљив и друштвени живот, ако настоји да у секуларном оквиру реализује овај принцип. Живот монаха, пре свега *arhanta,* философа аскете, који кроз своју стоичку праксу успева да достигне стање »блиско свезнању«, пошта је нормативни стандард за световњака, који би у следећем кругу рађања могао да буде рођен као монах и тако би могао да достигне славно коначно ослобођење *(moksha),* које је циљ Ђаина живота. Тако су дужности световњака у грађанском свету, уз примерене уступке и модификације, изведене из дужности којима се покоравају монаси у *samghi.* Али ово искључује могућност независне социјалне етике, јер су код Хинду јога самоусавршавање и лично спасење важнији од свега осталог. Парадоксално је што се овај циљ не може постићи без поништавања сваког личног интереса и свих, на сопствено биће, усмерених жеља и склоности. Принцип осетљивости је у том стању незаинтересован и неактиван. Само се по себи разуме да се у ђаинизму сва етика посматра у свом односу према монашкој етици.

Ђаинистички морални живот постао је скоро синоним за поштовање скупа завета, строгих прописа и уздржавања од бескорисних и рђавих поступака. Али ђаинисти не дају праве разлоге због чега се одређена активност Х, на пример болно чупање сваке длаке из тела, сматра суштинском за аскетски живот, осим ако не кажу да те длаке не представљају уживање. Тако свако уживање постаје зло, сваки бол - подношљив: што, у ствари, класични утилитаризам поставља на главу! Практични уџбеници ђаинизма, исправно понашање одређују као поштовање завета на одрицање, који постепено прераста у потпуно одрицање аскете. То је њихова аксиолошка схема. Постоји пет таквих »завета«, наиме: *ahimsa, satya, asteya, brahmanchargya, apigraha,* које ћемо сада укратко описати.

Ahimsa се односи на неповређивање и неозлеђивање сваког осетљивог бића и представља можда најосновнији појам етике ђаинизма. Полазећи од свог широког схватања осетљивости, ђаинистичка етика нужно одражава бескомпромисно »поштовање свачијег живота«. Ово одрицање обухвата строге дијетне навике, као што су неједење меса, избегавање алкохола и одређених врста хране и правила која забрањују злоупотребу, рђаво поступање, тлачење итд., сваког »бића које живи, дише и осећа«. Пошто је забране убитачног поступања према животињама, као што су тучење, сакаћење, жигосање, претоваривање и лишавање хране и простора за живот. Једење меса је строго забрањено, зато што захтева убијање животиња.

Ови обзири су од Ђаиниста начинили једне од првих бораца за »ослобађање животиња«, а по проповедању вегетаријанства, они су надмашили будисте и Хинду мислиоце (Jaini, 1979, стр. 169). Штавише, ђаинисти су толико осетљиви и на намерно и на случајно убијање, да су у стању да због ситних живих бића процеђују воду, да чисте мраве и бубице са свог пута и да носе маске преко лица, због опасности да би могли удахнути ситне *»nigodas«* (мала бића која личе на гљиве). Ова етика, ако се доведе до свог логичког екстрема, захтева прекид са сваком активношћу, изнуривање себе (до смрти), што неки ђаинистички монаси и прихватају - што је сигуран против-отров за еудаимонизам. У случају тешке или смртне болести, Ђаиниста може да изабере ову праксу.

Овде, међутим, мора да се запази једна важна ствар. Мада се може чинити како се *ахимса* или не-рањавање спроводи због алтруситичких мотива, овај обзир је исто толико у вези са мотивом избегавања рањавања или наношења штете себи самом, што може да се деси и на други начин, а не само кроз поступке који воде патњи других бића. Тако, ако неко лаже то штети њему самом, јер спречава развој његове »душе«. Стога Ђаиниста може да препоручи ћутање, у случају када би његово давање лажних података неком разбојнику могло да спасе живот невиној жртви. Световњак, међутим, може бити склон да интерес жртве постави изнад свог минимално угроженог интереса. Ова више негативно артикулисана врлина имала је утицај на ширу традицију индијске етике.

Остали завети од монаха траже да буде: истинољубив *(satya)*; да не узима ништа што није његово *(asteya)*; да упражњава полно уздржавање *(ibrahmacharyd)* што оправдава институцију брака за световњаке; да нема имовину *(apigraha),* што у свакодневном животу подстиче безинтересно поступање. Пост, давање милостиње, праштање, самилост и љубав према другима су неке од позитивних врлина, које се подстичу. Могло би се рећи да се питање »права« или интереса других и не поставља, осим маргинално у оквиру *ahimse* (не-рањавања), јер последњи разлог свих етичких поступака јесте повећање моралне вредности самог моралног агенса, а не нужно и других. Чак се и другоме опрашта због тог разлога. Ако нема других бића у његовој околини, ђаинистичком монаху се може десити да

не сакупи довољно заслужујуће *карме*. Понекад се монаси, у намери да објасне зла због непоштовања завета, позивају на неповољне друштвене последице, али су таква смотрена и утилитарна разматрања пре згодна рационализација него њихово оправдање.

Неки модерни писци, у делимично полемичком тону, тврде како врлине као што је *ahimsa* имају вредност у себи самима и да се оне оправдавају не кроз неке објективне чињенице (као нпр. живот је драгоцен), већ кроз једно само-евидентно искуство. Оно што је »исправно« јест оно што је у складу са тим искуством. *Ahimsa,* у њиховом примеру, јесте искуство бола и патње међу живим бићима, и универзализује се на друге на основу сопственог искуства бола. *Ahimsa* важи као добро коме теже све остале вредности. По свему стичемо утисак да Џаина етика тежи да постане аутономна. Она није натуралистичка, већ нормативна, и дозвољава могућност објективних вредности, међу којима је *ахимса* изгледа њен најзначајнији допринос.

III. Гандијевска етика

М. К. Ганди, који је популарно познат као Махатма Ганди, у Индији је скоро заборављен; а ипак је он, више од већине других у новије време, уздизао индијску етику изнад границе њене очигледно смањене важности у модерном, цивилизованом свету. Можда Ганди и нема много да понуди као теоретичар морала. Али, што је већ речено, његова генијалност лежала је у практичној мудрости, пре свега у његовој способности да неку идеју извуче из традиционалне праксе или контекста (нпр. пост) и да је примени на савремене теме и ситуације било у стварима дијете, било на чин грађанске непослушности. Због тога је на себе навукао критику и традиционалиста и модерниста.

Ганди је повео националну борбу против британске владавине у Индији, која је покренула лавину антиколонијалних покрета у целом свету. *Начин* или средства на основу којих је он био у стању да оствари тај подвиг, и начин на који је он то изразио у етици, посебно су значајни. Што је, у процесу који је овако довршио, доводећи у питање многе од традиционалних (Hindu) вредности и обичајне праксе, као и мноштво модерних (западних) вредности, иако их можда, не уништавајући, такође значајно. Тако, на пример, он је одрастао као вегетаријанац, јер је поштовао уобичајене Хинду разлоге; али је после краћег времена моралне разлоге за вегетаријанство налазио у етичком поступању према животињама.

Ганди је необична мешавина радикала и конзервативца. Он се, на пример, у Јужној Африци, борио за грађанска права, али та борба није ишла много изван борбе за права индијске заједнице. Ипак, он је дао пример »грађанског отпора«, који су својевремено следили неки црначки лидери и њихови хришћански симпатизери. Вративши се у Индију, Ганди је био много потресен неправдама кастинских класних и верских подела, које су биле дубоко укорењене у индијском друштву. Постао је борац за права »недодирљивих«, којима је дао име *»Harijan«* (Божји народ) и нападао је предрасуде и »зла кастинског система«. Изгледало је како је Ганди озбиљно решио да уклони читав овај систем.

На дужи рок, међутим, Ганди је бранио *varna* класну поделу, са разлозима да се она 1) разликује од разорног кастинског система, 2) да је то једино разборито средство за разграничавање рада и 3) да је то закон људске природе, па према томе *dharma.* Оно против чега се борио, биле су неумерене привилегије које су неке касте, посебно брамани, незаконито присвојиле за себе. Сматрао је да неједнакост сама по себи није проблем, већ

постаје проблем када у питање доводи целу структуру друштва. Загонетка *dharme* на необичан начин ограничава, иначе дивну идеју, грађанских и људских права, која је у почетку његове каријере и покренула Гандија на акцију; али она му је помогла да искује принцип људске делатности, који је подупирао борбу за права ове или оне врсте у различитим крајевима. Тај принцип је не-насилна акција или, како ју је Ганди такође називао, *ahimsa.*

Ганди је прво флертовао са идејом не-сарадње, идејом коју је открио код Толстоја и Хенри Тороа, а коју су подржавали и његови квекерски пријатељи у Јужној Африци. Ова је идеја била у основи не-отпора (или »неодупирања злу«), што је значило одрицање од сваке употребе силе, кад се човек суочи са злом, неправдом и тлачењем. Ганди је ово у почетку звао »пасиван отпор«; ипак, променио је стратегију и сковао нови термин, *satvagraha* (истина-сила), за који је сматрао да боље изражава индијску основу овог метода. Овај израз подразумевао је да је Ганди, који се више није задовољавао »простим окретањем другог образа«, нити неплаћањем пореза и обавеза, а ни проповедањем »лаганог напредовања«, трагао за методом којим ће 1) да натера противника да се суочи са ситуацијом и непосредно се осведочи у постојање проблема и 2) да уклони зло, без насиља и без наношења повреда другој страни.

Развијајући овај метод, Ганди је у ствари комбиновао три кључна појма, који су одавно били у употреби у хиндуистичкој, ђаинистичкој и у етици будизма, а то су *satya, ahimsa* и *tapasya.* Последњи у овом низу појавио се током наше расправе о строгој пракси, која је повезана са аскетизмом *(tapas,* »духовни жар«). За Гандија овај појам пружа оквир за развијање храбрости, постојаности и издржљивости и, што је најважније, за *одсуство интереса* (овде се позива на *Gitu),* које је неопходно за спровођење метода о коме је реч.

Satya се односи на истину, али истину у троструком смислу, наиме, прво као истинољубивост, затим као особину сазнања и, најзад, истину као особину бића или стварности. Њен првобитни смисао изводи се из корена *сат,* који означава оно ЈЕСТЕ у постојању, стварно постојећу истину; да ли је то исто што и не-биће, Брахман, *Нирвана* или Бог, остаје философији да одлучи. За Гандија истина је Бог, на темељу кога сматра он, ми треба да, у духу стваралачке толеранције, трагамо за истином која ће бити изнад свих људских мнења.

На практичном нивоу *satya* значи истину као делатност или *satyagraha,* што наговештава идеју једног »докопавања« или »чврстог пристајања уз добру ствар«; тако *satyagraha* постаје категорички став или сила које смо се докопали и за коју се чврсто држимо, све док у датој ситуацији истина не однесе победу. Ова »истина-сила«, доказује он даље, мора да буде изнад свих индивидуалних, себичних циљева и да тако задовољи потребе друштва у целини (Gandhi, 1968, 6, стр. 171).

У идеји *satyagraha* скривају се сва значења силе, или напрезања, гурања себе или чврстог укопавања итд. Али сила може да буде суптилно принудна или претећа и насилна. На овом месту, Ганди налази да је ђаинистички пропис *ahimse* или неизазивање повреде или штете другом од највеће користи. Наравно, не треба да занемаримо будистичко наглашавање истог појма. Ганди је тога такође свестан, и овај негативан пропис нерањавања употребљава да означи *satyagraha,* тако да се спречи појава повреде или наношења штете.

Само Ганди чини и више од тога: он *ahimsu* претвара у динамички услов стратегије деловања, које не престаје све док не постигне свој циљ. Другим речима, далеко од тога да

буде само пасивна забрана, *ahimsa* (не-рањавање), када се споји са *satyagraha* (истина-сила) постаје позитиван начин деловања, који намеру ове забране подиже на много виши етички ниво: она настоји да у датој ситуацији оствари оно што треба да буде. Осим тога, интерес друге стране се не доводи у питање, јер ће активиста издржати повреду или насиље над собом, пре него што ће задати ударац другој страни; а акцију морају да прате самилост, како то Ганди каже љубав, исто као и крајња човечност и скрушеност. Ово се, сматра Ганди, може претворити у универзални принцип ненасилне делатности, лишене личног интереса.

Овај општи принцип се онда употребљава у друштвеној и политичкој акцији, у покретима грађанске непослушности и ненасилној борби за слободу и грађанска права, од којих су неки постигли веома значајне резултате. Можемо се питати да ли примена овог принципа у неким случајевима изазива принуду и да ли би та принуда поништила сам принцип: или, да ли ненамерно насиље извршено током овог процеса сасвим уништава циљ? Сви они који су претрпели утицај овог принципа, као Мартин Лутер Кинг Млађи, који је био на челу борбе за права Афро-американаца у Северној америци, слажу се у мишљењу да се циљ никада не поништава. Ово ће можда и остати као најважније откриће индијске етике двадесетог века.

IV. Закључне примедбе

Наше испитивање показује да индијска култура, као и свака друга цивилизација, стреми како етички исправном поступању тако и теоријском разумевању етике. Она може да не постигне тај циљ, може да изгуби његову визију или, чак, да у својим етичким расправама не постигне неопходан степен јасноће. Али у њој пошто је неке важне идеје и принципи који су изашли на видело; они су помогли друштву да опстане и да се развије, чак и у естетском смислу. Нама, који живимо у модерној ери, који се крећемо ка двадесет и првом веку, ове идеје и принципи могу да изгледају непримерено: али, они би барем могли да пруже корисне метафоре и аналогије, које ћемо повезати са нашим сопственим појмовима, идејама, теоријама и анализама.

Dharma чији корени се налазе у *riti* или природном поретку, може да нам отвори једну целовитију, природнију и еколошки просвећенију перспективу, као супротност оном индивидуалистичком, такмичарском, технократском и у односу према природи експлоататорском поступању. *»Карма«* или »дело-последица«, па чак и индијске идеје концентричних кругова и људских циљева могу да наговесте могућности друкчијег уклапања ограничених и различитих особина људског живота у једну ширу органску целину. И на последњем месту, мада не и најмање важно, принцип ненасилне и несебичне делатности може се показати као врло делотворан у сталној борби за правду и мир у свету.

25. Падмасири де Силва

БУДИСТИЧКА ЕТИКА

I. Увод

Будино лично име било је Сидарта, а презиме Готама. Његов отац био је владар краљевине Сакјас у северној Индији. Као принц који је живео у северној Индији у VI в.п.н.е., Сидарта је био захваћен интелектуалним врењем оног доба, окружен аскетима и видовњацима и философима разних праваца, материјалистима, скептицима, нихилистима, детерминистима и теистима. Он је такође био дубоко потресен ригидностима касте, приношењем животињских жртава, као и некритичким односом владара према овим стварима. Али су га још више потресали вечни људски проблеми болести, жалости и патње, као и загонетка живота и смрти. Стога у младом Сидарти, који у добу од 29 година напушта краљевску палату, налазимо у исто време слику и побуњеника и философа.

Поред истраживања ових проблема, Сидарта је такође правио експерименте са различитим стиловима живота. Он се предавао различитим техникама медитације, које су биле познате у то време. Од учитеља медитације тога доба, он је научио технике које су водиле до стања медитативног удубљивања, а које су биле познате као *jhanas.* Али он је хтео да превазиђе те савремене праксе па је развио један обухватни систем медитације, који је укључивао у себе како праксу спокојне медитације којом се стиче стање смирености, тако и развој духовног увида. Развој овог увида био је усмерен на три важне ствари: на непостојаност, патњу и укидање сопственог ја (egolessness = нејаственост). Кроз ову медитативну праксу, он је у својој тридесет и петој години постигао просветљење и од тада је проповедао својим следбеницима. Током целих четрдесет и пет година после овог просветљења он је подучавао и говорио свим врстама људи и жена, сељацима, дрвосечама, браманима и паријама, краљевима и разбојницима исто као и аскетама и философима. То су оне проповеди које су сачуване у Пали канону и које сачињавају примарни извор за упознавање са Будином етиком.

Будино учење се преносило усменим путем, а много година касније (у првом веку п.н.е.), монаси су ове проповеди записали на уљаним листовима (ola leaves = листови потопљени у уље). Оне су све до недавно биле у том стању, док их није прештампало и издало Друштво Пали списа. Од ових проповеди једна група се назива *Vinaya Pitaka* и односи се на правила монашке дисциплине, док *Sutta Pitaka* садржи Будина основна учења. Систематизација учења, коју су провели потоњи коментатори, назива се *Abhidhama Pitaka.* Оне се заједно називају »три кошаре« и представљају како примарни извор за проучавање будизма, тако и приручник са правилима практичног понашања.

Једна врло рана традиција будизма, која се назива *theravada* будизам, укоренила се на југо-истоку Азије, пре свега у Шри-Ланки, Тајланду, Бурми и Камбоџи. Каснија традиција *Mahayana* (што значи Велика кола) развила се у Непалу, Кини, Кореји и Јапану, док се традиција под именом *Tantrayana* (езотерична кола) појавила у Тибету и Монголији. Махаванисти рану будистичку традицију називају *Hinayana* (Мала кола). У овом чланку ми ћемо се бавити општим Будиним етичким учењима. Неке разлике, које се с обзиром на етичка питања појављују у наведеним традицијама, испитаћемо у завршним деловима ове анализе.

II. Етичка занимања у будистичкој традицији

Кад говоримо о »будистичкој етици«, ми говоримо о Будиним увидима и анализама етичких проблема, које налазимо не само расуте у проповедима, него и у етичким размишљањима потоњих традиција. Ипак, проповеди нам дају једно заједничко доктринарно језгро, неопходно за анализу етичких проблема из будистичке перспективе. Иако он није изложио систематску расправу о философској етици, његове проповеди садрже теоријска схватања најважнијих етичких проблема. Али, поред рационалног приступа етичким темама, он је такође показивао и трајно занимање за етику као практичну делатност, начин живота и добро дефинисани пут ослобођења од патње.

Поред тога што је Буда често наглашавао социјалну димензију етике, он је у њој такође видео и лично трагање за исправним животом, који одликују упражњавање врлина и спровођење медитативних вежбања. Пракса медитације наглашавала је важност усмеравања пажње на оно што се тог тренутка ради, без уплива мисли које збуњују. Развијање ове врсте свести поставља основе за медитативна вежбања на специфичним предметима концентрације. Развој медитације подстицао је њено ширење у област свакодневних активности и ојачао је индивидуалну моралност. Тако у будистичкој етици постоји блиска веза између етичког као рационалне анализе доказивања и аргумента као нормативног прописивања понашања и начина живота, како у смислу социјалног поступања, тако и у смислу личног, интензивног трагања и развоја карактера.

Да бисмо схватили како су етички појмови настали у будистичкој традицији, морамо да усмеримо пажњу на четири Племените истине, које на одређени начин сажето изражавају основну Будину поруку. Разумевање четири Племените истине, као и разумевање основног усмерења будистичког погледа на свет, помажу нам да етику будизма поставимо на оно место које јој и припада. У сржи будистичког учења налази се појам *dukkha,* свест о *недовољности,* која лежи у самом срцу страшних услова људске патње, телесног бола и болести, душевног конфликта стрепње и жалости, као и у дубљој особини света, описаној као нестварност. Ова последња особина је суштински повезана са будистичким учењем о укидању сопственог ја (egolessness) и учењем о промени и непостојаности. Оно што ми зовемо »индивидуа« или »ја«, према Буди је само комбинација телесних и душевних фактора, који су у константној промени. Пројектујући особине »сталности« у процес који је у непрестаном току, човек се разочара кад наиђе на промену, уништење и губитак. Ова сложена целина, коју зовемо »индивидуа«, подложна је сталној патњи, а ако испланирамо и антиципирамо један непромењен живот, испуњен радостима и уживањима, у смислу у коме оне могу припадати појединачној личности, ми ћемо тешко моћи да прихватимо нашу подложност болести, јаду и патњама. Стога су, на

овај начин, и повезана три учења о несталности, патњи и укидању сопственог ја (egolessness). Четири племените истине и Племенити осмоструки пут, као компонента Четири племените истине упућују на дијагнозу људске ситуације, описане Пали речју *dukkha.* Размишљања о моралу и друштву се не могу одвојити од ове основне теме.

Неки појам *dukkha* виде као израз песимизма. Ипак, идеал који Буда нуди онима који следе његов етички систем, јесте идеал среће. Иако *nibbana* представља идеал највеће и безусловне среће, Буда световњацима који живе хармоничним и праведним животом такође нуди појам условљене среће. Као што постоје различити изрази бола, пошто је такође и различити степени среће и добробити. Док праведан и хармоничан живот дозвољава световном човеку да законитим средствима, без похлепе и пожуде, тежи за богатством, лагодним животом и уживањем и да чини добра дела, пустињак мора да много строже управља својим жељама и хтењима и да се много озбиљније посвети идеалу ослобођења од сваке патње *(nibbana).* Животни идеали и пустињака и световњака су врло критични према животу чисте сензуалности, у коме нема никаквих етичких ограничења. Живот који је посвећен чистом уживању, по својој унутрашњој природи завршава у досади и расулу и неспојив је са здравим функсионисањем породичног и друштвеног живота. Буда одбацује чисти хедонизам на основу психолошких и етичких разлога. Буда је такође био критичан и према оним материјалистима који нису веровали у будући живот, па су стога проповедали хедонистички стил живота, лишен свих моралних вредности.

Буда је био критичан и према путу чистог уживања и према путу самоумртвљивања, а свој пут је схватао као средину између њих. Прва племенита истина је истина о патњи, друга се бави настанком патње, трећа се односи на престанак патње *(nibbana),* а четврта на пут који води нестајању патње (Племенити осмоструки пут). Племенити осмоструки пут има следеће видове: 1) исправно схватање; 2) исправна намера; 3) исправан говор; 4) исправна телесна активност; 5) исправан начин живота; 6) исправан напор; 7) исправна пажња; 8) исправна сабраност. Важно за пут јесте и то да се ове тачке деле на три целине: тачке од 3-5 спадају у етичко понашање *(sila),* тачке 6-8 спадају у менталне вежбе *(samadhi),* а тачке 1 и 2 у мудрост *(panna).* Тако је то трострука схема моралног вежбања, која се састоји од упражњавања врлина и избегавања порока, од упражњавања медитације и од развијања мудрости. Тек кроз овај Осмоструки пут можемо постићи крајњи морални идеал будизма.

III. Морална философија будизма

Философски посматрано први предуслов за етички систем, према Будином мишљењу, јесте појам слободне воље, други је способност разликовања добра и зла и трећи је појам узрочности у контексту моралног поступања. Овај трећи појам, који указује на добре и лоше последице моралних поступака, такође је повезан са једним специфично будистичким схватањем, наиме са животом после смрти.

Најважнији од њих је појам *камма,* заснован на схватању моралне узрочности и нужан за процену људске делатности. Пали израз *камма* односи се на вољне акте који се изражавају у *мислима, речима* и *телесној акцији.* Често навођено тврђење »ја мотив називам делом«, пружа нам средство за процену људских поступака са моралне тачке гледишта. Вољни акти који спадају у област моралне процене могу бити добри, рђави или неутрални, а такође могу бити и помешане природе.

Када процењујемо неки поступак, ми пажњу обраћамо на његово настајање. Ако неки поступак своје корене има у пожуди, мржњи или превари, онда је то штетан или рђав поступак, али ако је настао из супротних корена, из слободе, самилосне љубави и мудрости то је добар поступак. Само, морамо да обратимо пажњу на последице које он има по друге или по нас саме, пошто и оне имају улогу у моралној процени.

Пали реч » *cetana* «, која се обично преводи као мотив, јесте сложен израз, који покрива како намеру и мотив, тако и последице поступка које зависе од намере или мотива. Према закону моралне узрочности, ако нека особа поклони новац ономе коме је он потребан, тај ће поступак, на основу психолошких закона, имати више последица: прво, као добра намера он учвршћује тенденцију ка понављању таквих намера, друго, он је добро дело, а казано је како је највећа добробит од таквих дела склоност да се она понове, да она постану део карактера. Затим, за ову психолошку димензију верује се да обухвата више живота и да се из једног преноси у други живот.

Постоји и други вид последица добрих и лоших дела. Према закону моралне узрочности, особа која даје милостињу очекује да, за узврат, стекне добробит у другом животу, док ће оном који краде или је шкрт, у другом животу бити плаћено осудом на сиромаштво. То су два вида моралних последица наших поступака. Први вид, наиме образовање карактера, можемо да опишемо као *занатски модел,* а други вид, који се усмерава на казне и награде, као *судски модел* поступања.

Друга димензија ова два модела јесте да изградња карактера лишеног интереса може бити усмерена ка *nibbani,* а то је у основи покушај да се ослободимо од похлепе, мржње и преваре и покушај да се, кроз прикупљање заслуга у овом, усмеримо ка бољем будућем животу. Учени људи, који су зашли у терминологију, запазили су да изрази »добар« и »рђав«, када се употребе у контексту делатности усмерене на *nibbanu,* могу да се преведу речима *kusala* и *akusala,* а »добро« и »зло«, када се говори о жељи за бољом егзистенцијом у будућем животу, могу да се преведу изразима *punna i papa.* Ако *sepunna* преведе као заслуга, *papa* као против-заслуга, онда заслужни поступци парадоксално нам помажу да прикупимо више енергије за дуго путовање у *samsari* (точак постојања), док добар поступак у форми *kusala* скраћује наше путовање и убрзава наш приступ *nibbani.*

Процену наших поступака Буда неће да ограничи уским појмом мотива, пошто дело мора да се изведе, а начин на који је то урађено, као и његове последице важни су. У том смислу ово је једна консеквенцијалистичка и телеолошка етика (видети чланак 19, *Консеквенцијализам).*

У оквиру своје консеквенцијалистичке оријентације будистичка етика ставља велики нагласак на делатност која је усмерена на материјалну и духовну добробит других. Сам Буда је описиван као личност дубоко заинтересована за добробит и срећу човечанства. Уопште, будистичка етика заступа утилитаристичко становиште, али будистички утилитаризам није хедонистички утилитаризам (о врстама утилатитаризма расправља се у чланку бр. 20, *Корисност и добро).* Свакако да би Буда био критичан и према упражњавању чисте сензуалности и према сваком покушају да се људска уживања сведу на хедонистички прорачун. Када одмакнемо на путу медитације, *jhanas* (стања дубоке медитативне удубљености) праћена су стањима уживања и среће, али не световне природе, већ су то пре стања радости, полета и заноса. У овим стањима има извесне оплемењености, која превазилази уживања која ми обично повезујемо са хедонизмом (схватање да уживање јесте или треба да буде циљ свих наших активности). На позадини ових *jhanas* стања, пој-

мови као што су хедонизам и еудајмонизам (у коме »срећа« игра исту улогу као и »уживање« у хедонизму), употребљени у контексту западне етике, могу да изгубе своју јасну примену.

Будизам се може описати као консеквенцијалистичка етика која оваплоћује идеал највише среће појединца, али и као социјална етика која је утилитарно усмерена ка материјалној и духовној добробити човечанства. Држећи се овог гледишта будизам има и снажну алтруистичку компоненту, специјално изражену у четири узвишене врлине; доброте срца, самилости, саосећајне радости и душевног мира.

Буда је такође наглашавао и улогу дужности и обавеза у релевантним контекстима. *Sigalovada Sutta* испитује дужности и права родитеља и деце, мужа и жене, учитеља и ученика, исто као и обавезе које имамо према пријатељима и пустињацима. Али овде се описују више реципрочни односи узајамних обавеза него некакав појам људских права. Прво, будистички приступ правима и дужностима више је хуманистички него легалистички. Друго, иако је сматрао да су дужности и права врло важни, Буда их није никада уздигао до етике дужности и обавезе, каква се налази у западним етичким системима (видети, на пример, чланак 18, *Etika prima facie dužnosti).* У етичким системима, насталим у оквиру јудео-хришћанске традиције, прекршај дужности је повезан са појмом осећања кривица због учињеног рђавог дела. Грех, кривица и брига због прошлих преступа нису појмови који се уклапају у будистичку анализу рђавог поступања. У ствари, врло је тешко наћи у проповедима Пали еквивалент за појмове као што је кривица у контексту лоших дела. Уопште, рђаво дело се описује као невешт поступак, као наношење штете, скрнављење итд. У ствари, брига и немир, исто као и нездрава бојазан због прошлих погрешака, посматрају се као препреке за вођење морално исправног живота. Тако, иако појмови дужности и обавезе, исто као и појмови правде и исправности, играју одређену улогу у будистичкој етици, они су уклопљени у ширу хуманистичку и консеквенцијалистичку етику будизма.

IV. Будистичко схватање места сазнања и истине у етици

У обичним свакодневним ситуацијама могуће је утврдити истинитост ставова типа »на мом столу налази се црвена књига«. Али у етици ми сусрећемо ставове типа »убиство је преступ«, »крађа је зло«, »он је погрешио што није дошао на тај састанак« итд. Иако су ови ставови граматички слични мало пре наведеном ставу, изгледа да њима недостаје сваки сазнајни садржај. Стога се каже како је нелогично на етичку област примењивати појмове истине и сазнања. (За даљу расправу видети чланке 35 и 38, *Реализам* и *Субјективизам.)*

Ови проблеми нису мучили Буду, па у његовим проповедима нема експлицитних расправа о односима између чињеница и вредности. Ипак, Буда заступа релативну објективност моралних исказа, као круцијално средство у борби против скептика и релативиста оног доба. У Будиној етици постоји широко засновано натуралистичко становиште, па се може тврдити да су *одређени типови чињеница* релевантни за изрицање моралних исказа. Дакле, у Будиној етици између чињенице и вредности не постоји логички однос нужног произлажења, али постоји специфична условљеност, на основу које одређене чињенице воде успостављању одређених вредности.

Ипак, посматрано из друге перспективе, изгледа да се појам као што је то *dukkha,* налази на тачки пресека између области чињеница и области њихове вредносне процене. Реч *dukkha* јесте опис стања ствари, односно природе људске ситуације, али у контексту Четири племените истине она подразумева и једну процену, према којој *дуккха* треба да буде *сазната, напуштена* и *остварена.* Прва племенита истина наговештава да *dukkha* треба да се схвати, друга да треба да се напусти, трећа да треба да се оствари, а четврта да сазнање *dukkha* мора да се развије и постепено оплемени, тако да свој врхунац достигне у сазнању *dukkhe.* Тако у будистичкој етици, у извесном смислу чињенице јесу релевантне за разумевање вредности, али у другом смислу, изгледа да неки од централних појмова, као шта је појам *dukkha,* леже на тачки пресека између вредности и чињеница. Такође је неопходно и да се нагласи, како Будина употреба појма »чињеница« превазилази његову употребу у западним етичким размишљањима. Према Будином мишљењу, неку чињеницу можемо да утврдимо преко својих природних чула, али он прихвата и сазнање чињеница на основу над-чулног опажања. Узмимо на пример »убиство је зло«. Убиство се сматра злим због неколико разлога: 1) настанак овог чина јасно показује да је он укорењен у мржњи, понекад у похлепи, а понекад у погрешним схватањима; 2) оно има лоше последице по извршиоца, јер га спречава да постигне *nibbanu,* а имаће и лоше последице у другом животу; 3) овде и сад, оно преко кршења идеала не-рањавања, карактер извршиоца чини окрутним, ижопачава његову савест, доводи га у сукоб са другим људима и у могућност да претрпи законску казну.

Сад, неке од чињеница које су значајне за нормално поступање, можемо стећи преко чулног опажања, преко само-анализе, преко посматрања других, итд. Али одређени тип информација, као што су последице наших дела по наш будући живот, налази се изван домета наших нормалних способности. Будизам, дакле, прихвата да постоји више нивоа духовног развоја и да разлика између нормалног и надчулног опажања јесте само разлика у степену, а не и у врсти.

Будино схватање чињеница и важности чињеница јесте нешто што произлази из света у коме је он живео. Понекад ми, покушавајући да им наметнемо формалну строгост, од обичних ствари правимо изузетно тешке загонетке. Сам Буда о себи је говорио да није ни традиционалист, нити рационални метафизичар, који сматра да је логика у стању да реши све проблеме, већ да је експериментатор, који поштује чињенице онакве какве налази у свету. Али, у светлу његовог учења, чињенице имају и одређено *значење.* Ово значење нам није споља натурено, нити је нешто што произлази из природе ствари.

V. Будизам као етика врлина и мана

Као етика која се бави моралним развојем човека, будизам испитује како природу зла, које потамњује свест, тако и природу добрих душевних стања, која просветљују свест. *Sutta* у *Поређењу свештеника* наводи шеснаест загађења духа: похлепа, похота, злоба, бес, пакост, лицемерје, пркос, завист, шкртост, обмана, издаја, тврдоглавост, плаховитост, осионост и уображеност. Најпознатија и најважнија анализа односи се на десетоструко зло поступање, које се заузврат своди на три корена зла: убиство, крађа, изопачено уживање, лаж, клевета, лакомисленост, као и пожуда, злоба и погрешна уверења.

Буда је од људи захтевао не само да избегавају ова зла, већ и да упражњавају позитивне моралне врлине. Следећи Валасову анализу (Wallace: *Virtues andvices,* 1978.) можемо рећи да се све врлине деле у три групе:

1) Врлине савесности:
истинољубивост, верност и праведност
2) Врлине човекољубља:
доброта срца, самилост, саосећајна радост и душевни мир
3) Врлинесамо-одрицања:
само-савладавање, уздржаност, стрпљење, неженство, непорочност, чистота.

Распоред наложених моралних квалитета показује да Будина етика, ради изградње човековог карактера, уводи у игру широки спектар врлина. Неке од њих су блиско повезане са природним осећањима која људи испољавају према својим ближњима, друге произлазе из потреба друштвене организације и заједнице, док треће још захтевају пут моралног развоја и само-одрицања. Врлине и пороци такође упућују и на емотивни аспект. Поред исцрпне анализе негативних емоција, као што су бес, злоба, пожуда, завист и досада, Буда је централно место одредио за позитивне или стваралачке одговоре, који су јако важни за моралност, као што су, на пример, самилост, великодушност и захвалност. Његова анализа показује да постоји широки спектар и мноштво емоционалних одговора, који усавршавају и шире нашу моралну осетљивост. Веза између моралне психологије и етике је централна особина етике будизма, која нам омогућује да о њој мислимо као о етици врлина (видети чланак 21, *Теорија врлине).*

VI. Будистичка социјална етика

Социјална етика будизма креће се око два важна схватања која могу да се опишу као »етика бриге« и »етика права«. То је спој принципа хуманистичког алтруизма и појма *социјалне правде,* моралног и политичког поретка, који сачињава етичке темеље друштва. Иако етички пут, као кретање ка ослобођењу, јесте суштински консеквенцијалистички идеал, социјална и политичка будизма, као етика дужности и права, има и деонтолошку нит, која је, међутим, на свој начин утемељена у Будиној социјалној етици.

Породица сачињава централну тачку у Будиној социјалној етици. У оквиру породице постоје узајамне дужности, које повезују све њене чланове. Ово схватање узајамности у људским односима, значи да је донекле неумесан сваки разговор о једнакости полова и правима жена и мушкараца. Појам једнакости у будизму се поставио у вези са примањем жена у монашки ред. С обзиром на моралну и духовну изврсност жена, постоји једна добро забележена традиција у проповедима, а сам Буда је дао дозволу за установљење посебног реда за калуђерице. Прихваћено је да у оквиру породице жена доноси стабилност, бригу и самилост. Мада су и жене достизале стања светости *(arahat),* Будин појам је био ограничен на мушкарце, па је то постало предмет спорова у оквиру потоње традиције.

Одбацујући касте и расе, Буда је говорио да су разлике засноване на рођењу вештачке и да једине праве разлике јесу оне које се темеље на карактеру. Примајући људе у монашки ред, он није обраћао пажњу на разлике утемељене на кастама и социо-економском статусу.

Буда је такође испољавао старање за све облике живота. У једном дубљем етичком смислу, будистички појам друштва укључује сва жива бића, не само људе већ исто тако и

животиње и нижа створења. За разлику од већине западних етичких система, усавршавање друштвено-моралних врлина покрива и понашање према свим живим бићима.

Од монарха Буда је тражио да влада праведно и непристрасно. Постоје три компоненте појма исправности: непристрасност, праведно кажњавање и истинољубивост. Док се непристрасност и поштено поступање захтевају од краљева, од њихове владавине се очекује да буде прожета духом доброте. Изнад социјалног и политичког поретка налази се будистички појам *dharme,* који се односи на космички поредак у свету, и краљ не само што мора да поштује овај поредак, већ је у обавези да га као »циклично-појављујући монарх« (wheel-turning monarch) изрази у својој владавини. Уопште, може се рећи да се, иако су у политичком поретку важни појмови исправности и поштења, будистичка социјална етика усмерава на људске односе у којима значајно место имају етика одговорности и признавања разлике у потребама.

VII. Будистичка схватања практичне етике

Ако треба да тражимо срж моралних врлина у будизму, онда се она налази у пет прописа: уздржавању од убијања и рањавања живих бића, уздржавању од крађе, уздржавању од учешћа у чулним уживањима, уздржавању од лагања и уздржавању од коришћења опијата. Ови прописи изражавају основне захтеве за вођење исправног живота и успостављање добре заједнице. Поштовање живота и својине, прихватање начина живота који одбацује претерана, незаконита и штетна уживања, оданост и свест о опасности коју са собом носе социјална зла, као што су алкохолизам и наркоманија, представљају основне моралне законе будистичког друштва.

Ова и слична питања разматрана су не само за време Будиног живота, него и у каснијим расправама. Ми ћемо укратко да прегледамо две од ових тема, које се односе на универзално поштовање живота и на сакупљање богатства.

Од краљева се очекивало да осигурају безбедну територију не само за људе него и за звери у шуми и птице у ваздуху. Буда је осуђивао намерно повређивање, мрцварење, рањавање и убијање животиња.

У проповедима постоје четири предавања, релевантна за теме о вредности живота: приношење животиња на жртву, ратовање, земљорадња и једење меса. Буда је без оклевања осуђивао и жртвовање животиња и уживање у лову. Он је такође наглашавао узалудност ратовања. Монасима је забрањивао да буду војници, као и да се баве обрађивањем земље, јер постоји опасност да се онда повреде инсекти у њој. Што се тиче једења меса, он је оставио отворену могућност да онај који упражњава врлину самилости, такође упражњава и вегетаријанство. Такође је постојао и социјални контекст у коме су сам Буда и његови монаси, у потрази за храном, тихо се крећући улицама и трговима, ишли са просјачком чинијом. Буда је од монаха захтевао да, уколико нису болесни, не траже неку посебну храну, већ да узму оно што им се нуди. Што се тиче самих правила, она су дозвољавала да монах прихвати понуђено месо, уколико дотична животиња није заклана специјално због његовог оброка. Иако је Буда одбацивао занимања као што су продаја оружја и продаја и убијање животиња, он није ограничавао монасима храну, осим ако она није забрањена због тога што је отровна. Такође је важно да Буда од јела није хтео да направи хир и фетиш, који би

пустињаку био довољан да постигне очишћење. Како се чини, вегетаријанство је позитивна пракса, која може да се појави кроз упражњавање самилости, али у контексту монашког прихватања понуђене хране није било правила које би забрањивало једење меса у свим условима.

Проблем стицања богатства се, наравно, најбоље схвата у оквиру начина живота који је Буда проповедао. Док монах нема ништа, осим своје одоре и просјачке чиније, световњак се подстиче на бригу за своју економску стабилност. Од световњака се тражи да се, кроз поштен и умешан напор, посвети стицању богатства, а кроз штедљивост и умерен живот и његовом очувању. Буда је осуђивао и шкртост и расипништво и прописивао је умерен живот. Световњак има право на поседовање и стицање богатства, којим ће својој породици обезбедити пристојан живот, али нема право да у себи развија похлепу и грамзивост за њим. Краљеви који су у својим земљама управљали у складу са Будиним принципима, такође су слушали савет да се унесрећенима мора помагати, као и да се мора давати онима који немају. Ма какве моралне вредности да остварујемо помоћу пет прописа, у Будиним схватањима пошто је прагматизам и реализам који дају солидну основу за решавање сукоба између људских потреба и моралних идеала.

VIII. Доприноси етици у познијим будистичким традицијама

Потоње будистичке традиције *Mahayana, Tantrayana* и Зен будизам укорењене су у оригиналном Будином учењу и заједно са *Hinayana* традицијом усвајају његова основна учења о порицању сопственог ја (egolessness), несталности и патњи. Али њихове технике комуникације и тачке наглашавања узимају различите правце.

У односу према етици будизма централна тачка у којој су *Mahayana* и *Tantrayana* отвориле ново поље истраживања односи се на питање треба ли свако да тежи да постане Буда или треба да се задовољимо престанком патње и постизањем стања савршености које се зове *arahant.* Махајанисти сматрају да, уместо да се, у својству Будиног ученика, бавимо постизањем просветљења, свако треба да настоји да постане Буда, тако да онда може и другима да помогне. Махајанисти су сматрали, исто као и следбеници *Tantrayana* традиције, да постоји један виши идеал, онај *Bodisatve,* који наговештава бесконачну преданост другима и представља израз бесконачног алтруизма. Буда је онај који је постигао просветљење, а *Bodisatva* је онај који тежи да постане Буда. Различити животи Бодисатве посвећени су упражњавању посебних врлина милосрђа, стрпљења, напора, мудрости и медитације. *Bodisatva* настоји да се поистовети са ослобођењем осталих.

Tantrayana је, наглашавањем симболизма и ритуала, унела снажну побожну нит у верске праксе. Пошто су ове верске праксе биле повезане са езотеричним учењима, чини се да у њима нема неког специфичног доприноса етици, која би се разликовала од махајанистичког схватања.

Реч *зен* једнака је по значењу санскритској речи *dhyana,* која значи медитацију. Он се појавио на кинеском тлу и био је дубоко усмерен на праксу медитације. Али је био критичан према моралним кодексима и ритуалима, утемељеним у сили конвенције,. Кад нека традиција сувише утоне у правила, кодексе и процедуре, оно што је првобитно било средство постало је циљ по себи. Стога се чинило да обилне философске и схоластичке

дистинкције, које су се појавиле у индијској традицији после Буде, настоје да угуше ону дубоку медитативну традицију, чији зачетник је био Буда. Зато су *зен* учитељи користили приче, парадоксе, параболе и медитативне вежбе, које су називали *коап,* у намери да преко њих запрепасте свест, утонулу у правила и процедуре. За упражњавање морала то је корисније схватање од теорије етике, али оно наглашава да је морална пракса суштински повезана са унутрашњим преображајем индивидуе. Стога су *зен* учитељи објавили на парадоксалан начин да *зен* почиње тамо где престаје морал.

И рана и позна традиција будизма и даље живе у разним деловима источног света, а њихов се утицај шири и на Запад. Иако будистичка етика утиче на свакодневни живот својих следбеника, у свакој култури постоји снажна смеса ритуала и конвенција, која може и да помогне и да смета развоју Будиног учења. Тако будизам наставља да на различитим нивоима живи у свести људи, на нивоу рутинске праксе и ритуала, интелектуалног промишљања и расправа, али и на нивоу дубоко личног трагања, заснованог у будистичкој медитацији.

26. Чед Хенсен

КЛАСИЧНА КИНЕСКА ЕТИКА

Овај оглед се бави класичним периодом кинеске мисли. (500-200 г.п.н.е.), у коме су настала главна становишта кинеске филозофије. Због детаљније анализе класичних схватања, одустали смо од целовитог приказа историје цивилизације која у себе укључује и будистичку и нео-конфуцијанску епоху.

Разлике између кинеске и западне етике су велике и дубоке. Наша, од Грка наслеђена психологија, его дели на рационално и емотивно. Она све људске менталне процесе објашњава преко уверења и жеља. Наш појам морала укључује однос према људској умној способности. Кинески мислиоци људске поступке сагледавају на друкчији начин. Они се не позивају на неку такву способност, нити на уверења и жеље као на разлоге за деловање.

Кинески приступ је у основи више социјалан. Човечанство је друштвено. Нама управља друштвени *тао* (пут). Кинески мислиоци размишљају како да сачувају, пренесу или промене овај пут-јавни, водећи говор. Кад кинески писци хоће да преведу реч »етика« они бирају сложен термин *тао те* - путеви и врлине. *Тао,* то је јавно, објективно усмеравање. *Те* (»врлина«) се састоји у карактеристичним цртама, вештинама и склоностима, које производи прихватање *тао-а. Те* је физичко остварење *тао-а* у неком делу људског система - у породици, у држави или појединцу. Врлину можемо стећи преко унутрашњег усвајања или је она урођена. И *тао* и *те* обухватају више од самог морала. Они су, такође, облици моде, прописаног понашања, начина гађања стрелом, пословања и

разборитости. И *тао* и *те* могу да имају и негативан садржај, кад нпр. говоримо о путевима наших противника. Међутим, већина кинеских мислилаца употребљава израз *тао* када говори о свом сопственом систему за управљање понашањем и већина усваја друштвено схватање. Стога преводи *тао* схватају, по правилу, као одређену дескрипцију. Кад у тексту нађу *тао,* они пишу *пут.* Ово не узрокује проблеме, ако запамтимо да између различитих школа постоји неслагање *који* пут је *пут.*

I. Позитиван Тао период: Конфуције и Мо Цу

1) Конфуције и конвенционални Тао

Конфуције (551-479 г.п.н.е.) је био први и најпознатији мислилац класичног периода. Он је, међутим, за себе тврдио да само преноси *ли* (»обред«), кодекс понашања наслеђен од старих краљева-мудраца. *Књига о Li-y* излаже конфуцијански *тао.* У свим класичним текстовима Конфуције своје следбенике подучава *тао.* Себе није схватао као мислиоца, већ као познаваоца историје. Његов задатак је био подучавање и заснивање кодекса, а не његово оправдавање или систематизација.

Конфуцијеви ученици су, по сећању, прикупили дијалоге и разговоре које су имали са њим. Они сачињавају афоризме у књизи познатој као *Штива.* Његови ученици су се разилазили око Конфуцијевог *тао-а.* Неки су се усмерили на *ли* (»обред«), неки на *рен* (»човечност«). *Рен* се у *Штивима* појављује на понешто тајанствен начин.

Конфуције је сматрао да се кодекс ритуала састоји из имена и описа улога. Његова тврђења не садрже експлицитне *треба-иска*зе. Он *ли* није поделио у правила, која производе дужности. За Конфуција основна улога језика састоји се у управљању нашим поступцима. Ми чујемо, учимо и стичемо пут краљева-мудраца преко пренетих списа, наслеђених традиција и уобичајених изрека. Они су употребљавали језик да управљају понашањем. Упутства ових владара су нам још увек доступна, јер су они забележили и овековечили своје речи.

Ми *ли* откривамо у експлицитној записаној форми. *Li* сажето излаже *тао* који нам је пренет преко књига. Преводи *ли*-а у себе укључују »обред«, »прописано понашање«, »манире«, »церемоније« и »исправност«. Најопштије име које можемо да употребимо за *ли*, јесте »конвенција«. *Li,* на пример, одређује начине обраћања, погребну одећу, чак и како треба седети за време обеда. Конфуцијево прихватање *ли*-а је некритичко. Он никада не поставља сократско питање: »зашто треба поштовати баш ове конвенционалне норме?« Ипак, изгледа да је био свестан како су конвенционалне норме различите у различитим добима и на различитим местима.

Своје расправе класични кинески философи су приказивали као објашњење *и*-а (»морал«). Обично се *и,* на један пуритански начин преводи као »исправност« или деонтолошки као »дужност«. Реч »дужност« избегавам зато што кинески мислиоци своје системе управљања не излажу у облику прописаних правила. За разлику од нас, они не индивидуализују обавезе и дужности. Мислимо о *и*-у као о идеалном друштвеном водичу, који је изражен у језику. Тако је Конфуције заступао конвенционални морал (*ли и*), за разлику од Мо Цуовог утилитарног (*ли и* - различит *ли* знак) и Менцијевог интуитивног морала *(ren i).*

Конфуције није образлагао ни садржај, ни ауторитет *Књиге обреда.* Уместо тога, он се усредсредио на занимљива практична питања. Како да из текста коректно изведемо правилно понашање? Како треба да користимо књигу док, следећи пут мудрих краљева, изграђујемо људске врлине?

Конфуције је начео интелектуални проблем тумачења водећих текстова. Његов је био *tao* васпитања. Кључ за разумевање овог књижевног *tao* јесте правилна употреба имена *(Штива* 13:3). Први корак је испитивање-присвајање садржаја. Конфуције је тражио од својих ученика да проучавају класике. Они садрже и водећа правила и прихваћене описе историјских модела примерених врлина.

Ми се учимо да усвојимо ове културне улоге и да их, испитујући моделе из живота и књижевности, спроводимо у дело. На основу модела, ми се учимо да свирамо или да изводимо своје улоге. Друштво мора да нам пружи примере владара, министара, очева и синова и мора да их правилно означи. Тек онда, начин на који они играју своје улоге може да нам послужи за учење. Жеља за усвајањем улога произлази из наше природе као социјалних бића. Тек кроз проширење репертоара наших улога, ми постајемо људи у пуном смислу. Своју изврсност доказујемо квалитетом тумачења додељених улога.

Тумачење ритуала има слично значење као и кад говоримо о интерпретацији музике. Конфуције често повезујете (музика) и *li* (ритуал). Дати музички комад, употребљен као водич, ми можемо да изведемо добро или лоше. То називамо својом интерпретацијом комада. Изградња доброг карактера захтева од нас да, играјући своју улогу, добро тумачимо *li*. Тајанствени појам *ren* (човечност) гарантује да ће тумачење водећег *tao-a* да буде исправна.

Интерпретативна способност мора бити различита од кодекса који интерпретирамо и истовремено блиско повезана са њим. Човечност је једна интерпретативна интуиција. *Ren* не можемо да научимо преко експлицитних поука, јер морамо прво да протумачимо те поуке. На основу реченог, изгледа да човечност мора бити урођена. Ипак, ако учимо и вежбамо, ми смо у стању да боље тумачимо. Без ове интерпретативне вештине, ритуални кодекс не може да коректно функционише.

Човечност мора бити способност примене имена. Име примењујемо онда када направимо исправну разлику, кад њим означавамо исправне радње. Замислимо да је кодекс један интернализован програм. Да би спровели програм који садржи термин Х ми морамо да направимо разлику између случаја Х и случаја не-Х. Ми морамо да применимо сваки израз који се појављује у књизи закона. Применити име значи утврдити да ли га људи користе онако како треба. Иначе ће налози из законика да људе упуте у погрешном правцу. Пошто тенденцију преношења и усвајања *tao* сматра за нешто природно, главна Конфуцијева политичка брига састојала се у примени имена. »Ако се име не примени... послови се не могу обављати... па народ неће знати ни како да помери руку или ногу«.

Владар примењује имена наименујући људе на одговарајуће положаје. Највећи део кодекса служи усмеравању активности људи који испуњавају своје друштвене улоге - оца, брата, министра, владара итд. Имена су примарно друштвене, хијерархијске улоге. Владар је *неког произвео* за *министра.* Ми... онда пристајемо да овај наслов прихватимо као правило за наше понашање према особи која испуњава ту улогу. На сличан начин, Конфуције доказује како политички систем треба да утврди моделе за очеве и синове. То нас повезује са кодексом. Он нам, такође, даје и моделе како да изведемо улогу описану у ритуалном кодексу. Без прихваћеног, заједничког калупа за употребу имена, кодекс није у стању да управља нашим понашањем.

Пошто морамо да, ако хоћемо да користимо кодекс понашања, применимо имена, онда примењивање имена захтева осим тог законика и још нешто друго. *Ren* (човечност) је интуитивна способност да коректно протумачимо *li*. *Ren* (човечност) можемо да применимо или на сопствену активност или за усмеравање понашања других људи. Примена језика захтева *ren.* Без људи који обликују улоге и без владара који препознају и

одређују исправно извођење улога, ми не можемо успоставити онај, на улогама засновани пут, који су мудри краљеви имали на уму.

Неки делови текста јасно наговештавају да је Конфуције изричито одбијао да се бави подучавањем оне васпитне, интерпретативне интуиције, којој је дао име *ген.* Он се често служи овим изразом, али је врло неодређен у његовом погледу. Одговарајући на недоумице својих ученика, Конфуције је два пута, без додатног објашњења, наговестио да сви детаљи његовог управљачког *тао-а* имају сржи која их уједињује. Конфуције је рекао: »Мој *тао* има јединствену нит«. Ценг Хси је одговорио: »Слушам те.« Али је Конфуције отишао. Присутни је питао: »На шта је он упућивао?« Ценг Хси је одговорио: »*Тао* нашег учитеља је узајамност и лојалност« *(Штива* 4, 15*)*. Конфуцијевци углавном прихватају мишљење Ценг Хсиа. Сам Конфуције је будућим генерацијама оставио врло мало од учења о лојалности или узајамности.

Кофуције је *стварно* формулисао негативну верзију Златног правила. »Оно што не желиш себи, не чини другима«. Ово се може схватити и као тумачење узајамности. Услед своје једноставности, оно се налази у сукобу са детаљно разрађеним кодексом *li* -а, који Конфуције обично наглашава. Није много вероватно да је Конфуције намеравао да Златним правилом замени свој, на улогама засновани морал - на начин на који је Христос својим Златним правилом опозвао закон. Ипак, оваква места у тексту сугеришу да, иако је законик конвенционалан, његово тумачење мора да се заснива на општијим моралним ставовима.

Конфуцијево »одбијање« да разради *ген* наводи на помисао да опште морално чуло треба да управља тумачењем. Конвенционални преводи - »човечност« или »човекољубље« - наговештавају један општи морални стандард тумачења. Конфуције би овакав резултат сматрао неугодним. Ортодоксија Конфуција доживљава као анти-утилитарног мислиоца, пре свега зато што су његови најгласнији критичари заступали утилитаризам.

Ако занемаримо наглашавање значаја које развијена интуиција има за тумачење кодекса, Конфуције није много размишљао о апстрактним аксиомима понашања. Свој експлицитни нормативни систем засновао је на улогама. Он личности, изван њених друштвених односа, није приписивао вредност. Све наше дужности су дужности нашег звања, у односу према другим социјално описаним личностима или стварима. Ове улоге су природне, а породичне улоге представљају суштински пример. Ово је конфуцијанизам навело да себе опише као систем парцијалне или степеноване љубави. Ми имамо посла са другима као са »мајком«, »суседом«, »саветником«, »ћерком«. Упоредимо ово са Кантовим поштовањем јединке као личности и моралног субјекта. Основу овог Кантовог моралног поштовања представља умност моралних субјеката (личности). (Видети чланак 14, *Кантовска етика).*

Конфуције је такође имао мало жеље да се упушта у моралну теорију. Нити је испољавао сличне деонтолошке ставове, као што су категоричко захтевање да се говори истина или одржавају обећања, да се буде праведан или поштује аутономија моралног субјекта. Он се снажно супротстављао владавини закона. Делимично је приговарао тенденцији кажњавања за подстицање егоизма. Конфуцијанци су били и против егалитаризма законских кодекса, јер нагризају значај улога. Уместо закона, Конфуције је хтео да постави социјално васпитање - обликовање употребе имена и извођења улога, заједно са традиционалним социо-културним *тао,* успостављеним код класика. Основ за нормативне односе међу људима није чисто рационална делатност, већ пре односи социјалних улога.

2. Мо Цу и утилитарни Тао

Мо Цу, први философски ривал, од Конфуција је прихватио већи део његове нормативне схеме. Он је, такође, радије расправљао о начину на који имена у законику управљају људским понашањем, него што се бавио расправом о исказима типа »треба«. Ми име употребљавамо да образујемо *shi* (ово: треба) и *fei* (не ово: погрешно) тврђења. Знати име значи знати *shi,* оно што треба и *fei,* оно што не треба чинити на основу тог имена. Ова способност поделе ствари у складу са језиком, подстиче тенденцију да сваку од њих - посматрамо на прави начин. Међутим, Мо Цу је испољио уобичајену филозофску сумњу у погледу експлицитног језичког садржаја правила понашања. Он сматра да се традиционални садржаји морају образложити. Зашто би наша специфична традиција или обичаји били *i* (морални)? Зашто *ren* (човечност) треба схватити само као интуитивну интерпретативну способност примењену на *уобичајени тао* (»пут«)? Таква способност треба да нам помогне у стварању новог моралног кодекса - у исправљању друштвено прихваћеним моралом. Стога је он довео у питање ауторитет предачког *тао-а.*

Обичаји могу бити потпуно погрешни (Мо Цу навади или измишља причу о племену, у коме је обичај да се првороћени син, - поједе. То треба да запрепасти добре конфуцијанце). Он, дакле, доказује да ми морамо имати мерило за избор између различитих *тао-а.* Као мерило он предлаже корисност. Ово правило схвата као стандард за *shi* (ово: исправно) и *fei* (ово не: неисправно). Тако је корисност постала модел за уређивање и примену израза у *тао-у.*

Мо Цу доказује да ово мерило има основ у природној или небеској *вољи* - у природној склоности ка корисном, уместо ка штетном. По природи водећи пар *(корисно-штетно)* постаје темељ за употребу свих осталих прескриптивних парова. Ако не почнемо од овог разликовања, каже Мо Цу, нама никад неће бити јасно шта је *shi,* а шта је *fei.* Тако исправни позитивни *тао* треба да обухвати свако правило које, када га применимо, доноси корист. Мо Цу је лингвистички утилитарист. Ми треба да употребљавамо само један критеријум за бирање и кодекса који ћемо да следимо и разликовања које ћемо учинити на основу израза у том кодексу. Ми треба да одаберемо оба тако да *стално* или поуздано увећавамо *li* (»корист«), а умањујемо *hai* (»штета«).

Мо Цу сматра како овај предлог тражи од нас да у јавним расправама уместо о конфуцијанској »парцијалној«, говоримо о »универзалној« љубави. Тао који у себе укључује честу употребу израза »парцијална љубав«, неће бити константни тао.

Он ће онога ко га усваја навести да више цени *друге,* који имају универзалнији став *(тао*). Питање за кинеску етику јесте и то какав *тао* треба да уградимо у људе да он може да управља њиховим *те.* Учење о парцијалној љубави ће укључити да ми треба да у *тао* уградимо универзалну љубав. Пошто је, ако се овако схвати, конфуцијански *тао* самопротивуречан, он онда није константни *тао.*

Мо Цу претпоставља да и одредбе имена и судова типа *shi-fei* треба да учинимо истим за све чланове друштва. Стога треба да укинемо мноштво штетних конфуцијанских ритуала, као што су компликовани погреби, скупи концерти, а пре свега агресивни ратови. Они расипају средства која се могу боље употребити на корист народа. Он је осуђивао Конфуцијеве следбенике зато што су у стању да, када су у питању мале ствари, одвоје морално од неморалног, али када се ради о великим догађајима, као што је објава рата, они хвале владара и називају га »моралним«. Њему је то личило на ситуацију у којој малу количину белог називамо белим, а велику црним. Конфуцијанци су дали рђав пример употребе моралних израза.

Мо Цуов пут је утилитаран. Ову корисност он не повезује са субјективним стањима, као што су уживање, срећа или жељена сатисфакција. Корисност је ствар објективне, материјалне добробити. У другом погледу, Мо Цуово схватање је мање индивидуалистичко од схватања у типично западној теорији. Његова верзија сократског философског питања је пре друштвена него индивидуална. Сократ се питао зашто *он* треба да поштује друштвено прихваћене кодексе понашања, Мо Цу је постављао питање да ли друштво треба да прихвати или промени кодексе свог поступања.

II. Анти-језички период: Јанг Чу, Менције и Лао Це

1) Менције: урођено вођство

Менције је живео у доба када је моцизам, Мо Цуова школа, постао велика школа и моћан политички покрет. Он је у њој видео супарницу Конфуцијевог утицаја и моћи. Жалио се због ширења *језика* Мо Цуа и другог консеквенцијалисте Јанг Чуа. За Јанг Чуов језик Менције је сматрао да оваплоћује егоизам.

Јанг Чу је небо-природу узео као мерило за усмеравање понашања. Међутим, он је сматрао да небески *налог* постоји пре у нашим природним способностима него у нашој вољи. Небо, дајући ми на рођењу одређену количину *qi*-а (дах), налаже да живим одређено време. Умрети пре своје органски предодређене смрти, значи ићи против небеског налога. Стога морам да избегавам сваку делатност (политичку пре свега), због које могу да свој *qi* потрошим пре него што небо хоће да умрем. Наш живот је задат са неба и стога је самоочување дужност.

Менције је прихватио гледиште оба своја противника о потреби природног или небеског стандарда за заснивање друштвеног, конвенционалног *tao.* Само, он је доказивао да се вођство неба појављује као урођено осећање или склоност ка одређеној врсти понашања. Садржај ових склоности није ни само егоистичко очување самога себе, нити општа склоност ка алтруистичкој користи. Небески природни дар јесте потпуно инстинктивни морал, дат у облику *клице.* Свако од нас рађа се са генетским склоностима према одређеном понашању. Са старењем ове склоности добијају на снази и на осетљивости за моралне чинове. Ако изузмемо њихово нестајање или изопачавање због спољашњих утицаја, ове склоности евентуално доводе и до изградње једног мудроликог, конфуцијанског моралног карактера. О срцу се може мислити као о нечему налик на савест у западним теоријама, осим што способност моралног разликовања, коју је Менције постулирао, током живота постаје тачнија.

Склоност ка одређеном понашању изграђује *xin* (срце -дух) - управљача тела. Његова улога је да усмерава људско понашање. Менције утврђује четири клице или четири језгра, који се развијају у четири примарне врлине. Прва клица је људско саосећање, које Мо Цу хоће да усади у свест. Ми због саосећања радимо у корист других људи. Кад се оно потпуно развије постаје врлина човечности. Друго језгро је наша склоност да осећамо стид и из ње се развија и (моралност). Трећа се односи на спремност да указујемо поштовање и послушност онима који су нам социјално надређени. Она ствара сагласност са *li.* Најзад, у нама постоји урођена тенденција да разликујемо *shi-fei.* Ми у деловању и ставу правимо разлику између оног што смо у контексту одобрили *(shi)* и оног што нисмо одобрили *(fei).* Ова склоност да имамо један за и против став, који усмерава наше поступање, прераста у практичну мудрост *zhi* (сазнање).

Из ових клица током нормалног развоја настају њима одговарајуће врлине. Међутим, ми можемо да спречимо њихов нормалан и здрав развој. Политичке, економске и

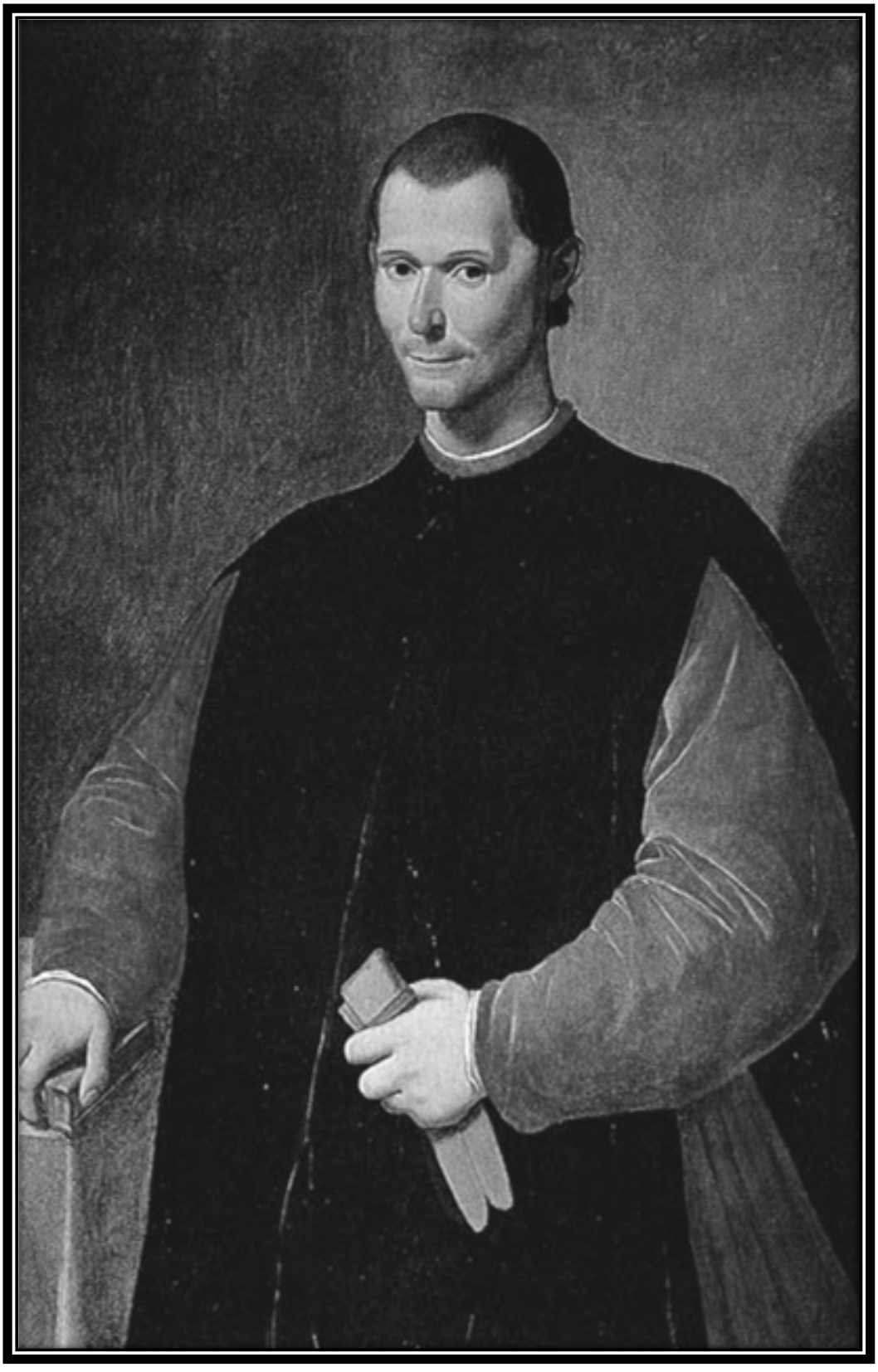
социјалне околности могу да осујете сазревање моралних особина. Људи, које су рат и немаштина бацили у стање очајања, неће у себи развити нормалан морални карактер. Овај карактер неће успети да развију ни људи који су потпали под утицај језика Мо Цуа и Јанг Чуа. Они преко употребе одређених речи и језика, настоје да *насилно измене* свој природни развој. Оба јеретика тврде да постоји природна основа њихових разликовања. Међутим, сваки основну разлику (корист-штета или ја-други) користи да природну склоност промени у морално управљање. Они се залажу за прихватање лингвистичке праксе која ће да измени природан облик *shi-fei* усмерења. Клице, најзад, могу да се не развију због тога што им нисмо марљиво приступили и подстакли их на развој. Кад би могли да уклонимо све рђаве утицаје, људско морално савршенство би било правило, а не редак изузетак.

Менције дозвољава да њихово спонтано порекло оправдава конвенционалне праксе. Погребни ритуали се дешавају као природан одговор. Ми не можемо да поднесемо призор да инсекти и дивље звери прождиру тело нашег преминулог родитеља. Стога, небо на посредан начин, преко природних осећања заложених у нашем срцу, налаже погребни ритуал. Став посебне љубави према породици и племену (парцијална љубав), такође је природан. Небо, приликом рођења, у нас уграђује програм моралног понашања. Оно, такође, програмира ритуални кодекс опхођења и способност да изаберемо начине поступања - интерпретативну способност *shi-fei.* Свако спонтано бирање јесте исправно бирање. Произвољно одабрано мерило може само да изопачи наш природни, спонтани начин бирања.

Менције је стога започео радикално напуштање претпоставки које су делили Конфуције и Мо Цу. У основи наше склоности ка етичком поступању и нашег карактера налази се природа, а не васпитање. (Иако природу морамо да усавршавамо) морал није производ цивилизације. Он је наследан. Он је органски. Када се до краја развију, ове клице прерастају у мудролики карактер. Пошто су мотивације природне, оне се налазе у тајанственом складу са целокупним природним поретком. Мудрац, стога, цео свет може да схвати као област свог моралног занимања. Кад дозри до краја, органска конституција нашег срца нас доводи у хармонију са космичком, моралном силом - *qi* (»дах«), »која личи на поплаву«. Истовремено се он служи нама и ми се служимо њим.

На сличан начин, Менције оправдава и кодекс *li.* Пошто су га створили мудри краљеви, тај кодекс представља језички најсавршеније излагање исправног *tao-a.* Али последње мерило моралног поступања није никаква књига закона, већ се оно налази у духу мудраца (The Mencius 4 A : 2). Питање у свакој ситуацији јесте: »Шта би мудрац овде учинио?« Положај сваког поступка је јединствен. Стога је развијена интуиција пожељнија од сваког моралног система, који се заснива на језику. Без интуиције ми бисмо погрешно протумачили морална начела. Тако Менције ставља нагласак на *ren,* тамо где Конфуције наглашава *li.*

Његова опозиција према Мо Цуовом и Јанг Цуовом *језику,* постала је опозиција према језику уопште. Језик је главни извор искривљавања наших склоности ка моралном поступању. Менције слободно изриче моралне судове. Међутим, он свесно избегава формулисање једне теорије морала. Ако усмераваш себе лепо сроченим језиком, ти онда имаш »две основе« поступања. Ти се истовремено ослањаш на своје моралне инстинкте и настојиш да их промениш тако да се ови уклопе у неки лингвистички калуп, неки експлицитни *tao.* Ово може само да успори и поквари моралне инстинкте. Проучавањем мерила моралног поступања, њихов раст не можеш убрзати у већој мери него што вучењем у вис можеш убрзати раст биљке.



2) Лао Це: првобитни нативизам

Менције није био једини анти-језички философ морала. Лао Це, митски аутор књиге *Tao-te king* представља другог противника учења о језичком разликовања. Обојица се слажу да ниједан језички водич понашања не може да буде константно адекватно упутство. Као што је показао Мо Цу, конвенционални конфуцијанизам не може да буде константни *tao.* Без неког интерпретативног инстинкта, његова су правила неодређена, а парцијална љубав коју проповеда себе дисквалификује као општег вођу. А можда ни Мо Цу није био бољи у том погледу. Његово позивање на општу корист такође може да буде непостојано. Менције је доказивао како *tao,* који се заснива на корисности, није увек у стању да оправда *јавно* позивање на корисност (Mencius I. A: I). Унапређивачки говор који доноси корист, можда не користи и друштву у целини. Даље, ако ми, како Конфуције захтева, и усвојимо одређени језички садржај, проблем тумачења је и даље пред нама. Да бисмо могли да користимо лингвистичка правила, морамо имати неки ванлингвистички

принцип њиховог тумачења, треба нам морална интуиција, којом ћемо интерпретирати основне појмове моралног кодекса. Сам по себи кодекс никад не гарантује константне облике понашања. *Tao-te king* даје један експлицитни лингвистички разлог за свој скептицизам у способност *tao*-а да буде непроменљив. Ниједан *tao* не може да буде непроменљив, јер ниједно *ming* (име) није непроменљиво. *Tao* можемо да тумачимо на различите начине, јер примена сваког имена које он садржи захтева како интерпретативно разликовање тако и већу склоност ка неким одговорима. Мо Цу је само претпоставио да разлика *li-hai* (корист-штета) пружа правила поступања. Она такође може да се тумачи, а тумачење ће у различитим утилитаристичким теоријама бити различито. Чини се да он нешто превиђа. Ако друштвена проповед може да измени нашу склоност према сопственој породици, онда може да промени и нашу склоност према корисном. Штавише, друштвена проповед може у нас да усади различите начине израчунавања корисног. Свако ће да створи различите правце активности, различите *tao-e.* Човек може да има чак и анти-користан *tao.* Стога, *корист* није константни *tao.*

На основу своје способности да управљају стварним светом, имена пружају све језичке моралне начине. Име руководи одабирањем, жељама и поступцима. Учење имена усмерава, јер кад нашем речнику додамо неко име, ми постајемо способни за друштвено пожељан избор. Наши друштвени модели, наши учитељи и узори одобравају нам кад одаберемо баш оно што би они на основу датог израза одабрали. Ово вежбање је интегрални део наше социјализације. Наши друштвени модели нас вежбају да бирамо начине деловања према именованом објекту. У одређеном контексту они нас уче да неке ствари третирамо као *shi,* а друге као *fei.* Научити неко име заправо значи, научити *shi-fei,* које оно у себи садржи.

Ове научене склоности ка бирању или одбацивању ствари су конвенционалне или стечене жеље. Интернализовани лингвистички *tao* прелази у систем склоности за класификовање ствари. Ми класификацију користимо приликом спровођења нашег интегпализованог усмеравалачког програма. Ми у понашању бирамо или избегавамо одређене ствари. Тако језик управља нашим *wei* (процена: делатност). Делатности које су засноване на процени ствари као »овакве« или »онакве« јесу неприродне, конвенционалне делатности. Чувени Лао Цеов слоган: »wu-wei« (»избегавај делатност засновану на процени«), упућује нас на ослобађање од овог језичког и друштвеног условљавања. Супротна идеја јесте спонтана, природна делатност. Кад год конвенционалне категорије производе поступке, поступци су неприродни. Природна

делатност, насупрот, не захтева никакве техничке изразе. Нико нам није потребан да би научили да једемо, спавамо или стварамо потомство.

Wei, одабирачко понашање засновано на именима, смета, нашој природној спонтаности. Лао Цеова теорија објашњава Менцијеву критику путева који су утемељени у језику. Он је, такође, реалистичкије приступао области природног понашања. Менције је претпоставио да су наше институције у стању да од нас, у једном јединственом моралном царству, направе краљеве-мудраце. Гледано из западне, индивидуалистичке перспективе, Лао Цеово схватање пре-лингвистичких склоности је и сувише оптимистичко, али још увек мање идеалистичко него Менцијево. Лао Це је претпоставио да бисмо без језика и акумулације културе били социјализовани само у оној мери у којој бисмо могли да оформимо мала, пољопривредна насеља. Живели бисмо у миру, јер без језика не бисмо имали радозналост, неопходну за комуникацију са другим селима. Једино је ово природно, првобитно понашање *chang tao* (константни пут). Кад одбијемо да своје понашање заснујемо на процени *wu-wei,* онда идемо овим природним путем.

Као што смо видели код Мо Цуа и Конфуција, супростављени путеви користе исте изразе, нпр. добар и рђав, леп и ружан, висок и низак. Међутим, они се разликују у питању разликовања правила нашег понашања. Лао Цеов *Tao-te-king* нас позива да размотримо анти-конвенционалистички пут. Овај пут укида све конвенционалне парове супротности, којима се усмерава понашање. *Tao* укидања укида вредновање. Ми нормално процењујемо као вредне доминацију, мушкост, активност, поседовање, доброту, мудрост и бистрину. Лао Це представља разлоге за процену подложности, женскости, пасивности, немаштине, злобе, тупости. За сваки од парова супротности текст тражи разлоге за укидање избора, заснованог на конвенцији. То је довољно да се покаже како ова имена не дају константна правила понашања.

Кад схватимо променљивост на језику утемељених правила понашања, шта онда следи? На овом месту *Tao-te-king* постаје загонетан. Конфуцијанско тумачење види Лао Цеа као неког ко препоручује свој негативан пут као једини константан пут. Легализам, такође, ову препоруку схвата као важно упутство, пре свега у њеним политички супростављеним слојевима. Легалистички писци проналазе у тексту места која оправдавају »макијавелистичке сплеткарошке методе« власти која, сматрајући да је доброта неприродна, држи народ у незнању.

Ја предлажем друкчије тумачење Лао Цеа. Он тражи, као и Менције, да напустимо сва на језику заснована правила понашања. Спорна тачка између Менција и Лао Цеа тиче се њиховог схватања садржаја нашег генетског механизма. Према Лао Цеовом објашњењу, ова наша природна и културом и језиком не-украшена склоност, могла би да буде темељ само за друштва на нивоу села. Назовимо ово првобитним *taoizmom.*

Схватање које укида све вредности засноване на именима, можемо доживети и као чисти скептицизам. То га повезује са Чуанг Цеом. Најзад, овај текст будисти тумаче као врсту мистичког монизма који, слично метафизици Буда-природе, оправдава стоичко одрицање. Можда има и других могућности. *Tao-te-king* једноставно тврди да ниједан исказ о правом путу не може бити константно исправан. Он не би могао да кохерентно каже какве константне и практичне последице треба да изведемо.

III. Школа имена: формална мета-етика

Очигледна важност имена и језика у кинеским етичким доктринама водила је ка једном периоду интензивне анализе имена. Појавиле су се три школе мишљења. Први

закључак био је да ми треба да реформишемо језик у складу са једним идеалним, теоријским планом. Етички прописи који се користе именима треба да недвосмислено буду *chang* (константни). Овај предлог је формална верзија Конфуцијевог учења о примени имена. Његов слоган је једно име - једна ствар.

Друга школа, нео-моцисти, запажала је да природни језик нити се поклапа нити треба да се поклапа са паролом једно име - једна ствар. Наш свакодневни начин говора не следи ни један конзистентан принцип. Обично мислимо да је бели коњ - коњ. Такође се слажемо да јахати белог коња значи - јахати коња. Али понекад мислимо да радити нешто под једним условима није исто кад то радимо под неким другим околностима. О лопову мислимо да је личност, али разликујемо егзекуцију (убијање лопова) од убиства (убијање људи).

Ова школа је сматрала да наш језик може да има савршено добро значење, ако га заснујемо на оном што знамо о стварности. Кад су нам дати здрав разум и сличност и разлика спољашњих ствари, ми употребу имена можемо да утемељимо на спољашњој и непроменљивој стварности. Ова школа која прераста Мо Цуову мисао, развила је теорију повезивања лингвистичког и моралног реализма. Свет нам даје разлоге за одбрањивост наших *shi* и *fei.*

Трећа школа је оспорила и овај ограничени реализам. Сличности и разлике међу стварима заиста управљају нашим давањем имена, али ми не можемо бројати и груписати сличности на бесконачно много начина. Стварност ниједној класификацији не даје предност пред другим класификационим схемама. Стварност не може да реши проблеме повезане са прављењем разлика. Тумачење било којег *tao* (пут) може по вољи да узме било коју из неограниченог мноштва перспектива.

IV. Чуанг Це: таоистички релативизам

Ову трећу позицију прихватио је таоизам Чуанг Цеа. Он више није могао да следи Менцијева и Лао Цеова анти-језичка схватања. Реалисти су показали да је свако заступање анти-језичког схватања некохерентно. Казати »сваки језик искривљује *tao*« значи искривити *tao.* Они су, даље, тврдили да приликом неслагања око *shi-fei,* једна страна мора бити у праву.

Чуанг Це обрће Лао Цеов таоизам. Не одбацујмо језик због природне, спонтане делатности. Уместо тога, он је одбацио претпоставку да »небеско« или »природно« или »стварност« пружа кохерентну основу за стварање *tao-a.* Завађене школе, Чуанг Це је упоређивао са »небеским фрулама«. Свака од њих за себе тврди како изражава *небеско* или *природно* схватање. У ствари, све су у праву. Ова схватања, будући *стварна,* јесу и природна. У својој природности, међутим, ниједно од њих није супериорније од другог. Са становишта неба или стварности; сва постојећа схватања *shi-fei-a* су међусобно иста.

Наравно, кад се поставимо на ово високо, космичко становиште, ми исти статус морамо дозволити и гледиштима животиња. За космос, живот или смрт људске врсте није од посебне важности.

Чуанг Це је показао да тежња за извођењем правила понашања из природног поретка ствари, доживљава неуспех. Оно увек претпоставља неко претходно тумачење *shi* (»ово: исправно«). Размотримо, на пример, како је Менције покушао да правила поступања изведе из природних особина »срца-духа«. Он претпоставља да »срце-дух« *треба* да управља нашим природним склоностима. Он замишља да је мудролика склоност ово: исправно, а да склоност будале, приликом усавршавања свог »срца-духа« није ово:

погрешно. Читава замисао да срце-дух може бити и искривљено правило - разликовање између природног и непотпуног развоја срце-духа - претпоставља нека правила за развијање срца. Ово се мора разликовати од позивања на природно органско срце. Ниједно зрело срце-дух не производи *shi-fei* судове, а да претходно није стекло и усвојило постојање произвољног стандарда *shi-fei* судова.

Стога је Чуанг Це дошао до скептичког става према упутствима заснованим на језику. Ми смо у стању да покажемо како је природна или вредносна процена различитих типова исправна, само ако претпоставимо једно вредносно становиште. Сви прописи *shi-a* су путокази. Оно што је *shi* (са једне тачке гледишта или на основи једног интелектуалног наслеђа) јесте *fei* (са другог). Онај који покуша да реши разлике заузима неко треће становиште. Знање никад не обухвата и крај и почетак. Наши су животи коначни. Тежити бесконачном (савршено сазнање) уз помоћ коначног (наши животи) је бесмислено. Чак и кад бисмо имали знање, ми тога не бисмо били свесни. Не бисмо ни били свесни да смо пронашли праву разлику између знања и незнања.

Дакле, на основу ове некогнитивистичке анализе, какав нам закључак предлаже Чуанг Це? (За објашњење не-когнитивизма у западној етици, видети чланак 38, *Субјективизам).* Изгледа да је Чуанг Це, после извесног колебања, извео три практична закључка. Прво, величао је прилагодљивост и толеранцију - отвореност за друга схватања. Био је, изгледа, свестан да и овај савет претпоставља неко становиште, становиште о становишту. Кад једном прихватимо Чуанг Цеово становиште, губимо жељу да осудимо *све* алтернативне начине усмеравања схватања и понашања. Неки различити приступ схватању и поступању, нпр. наука, може нам пружити запањујуће моћи - као што је способност да летимо. Отвореност за нове концептуалне схеме је особина младости и прилагодљивости. Затвореност и ригидност карактеришу старост и знак су близине смрти. Чуанг Цеу, наравно, смета што давање предности животу над смрћу може да буде засновано на незнању.

Друго, ми можемо да прођемо и са »уобичајеним«, пошто нам оно даје основ за корисну сарадњу и комуникацију са другим људима. Практично, од једног схватања или пута и не можемо више да тражимо. Најзад, на темељу усвојеног усмерења, - чак и ако смо касапин - ми можемо да га избрусимо до уметничког савршенства. Сваку своју вештину можемо довести до нивоа *друге* природе. Ми се у пракси губимо. Кад смо у себи изградили интуицију која усмерава наше понашање, наше унутрашње виђење јесте да нека спољашња сила буди и вештину и управља са њом. Сваку научену активност можемо претворити у савршену вештину и у пракси створити задовољавајућу лепоту. Наравно, усавршити било коју вештину, значи запоставити друге. Савршени у једној, ми смо трагично осуђени да будемо рђави у другој.

V. Хсин Цу: прагамтичко конфуцијанство

Хсин Цу је такође изучавао аналитичке теорије језика, и у њиховој анализи видео је начин да обнови конфуцијанство. Као што су Хуј Ши и Чуанг Це доказивали, у нама не постоји природна основа за прављење разлика између *shi* и *fei.* Једини легитиман темељ разликовања исправног и неисправног језика, јесу саме конвенције, које су Менције и Лао Це напустили. Само установљени друштвени оквир *shi-fei,* може да употребу имена учини исправном. Свет то сам не може да учини. Људи су преко језика друштвена бића и стандарди су, такође, друштвено прихватљиви. Наше тежње траже од нас да прихватимо, сачувамо и даље пренесемо ове усмеравајуће конвенције. Уместо да их поткопава, свака

разумна особа треба да тежи усаглашавању са њима. Зато друштво треба да казни све оне који изврћу имена, који праве нове дистинкције и сеју појмовну збрку.

Предачки, конфуцијански и на ритуалима засновани пут је, стога, једини прихватљиви водич поступања. Чудесно умни краљеви-мудраци су описали овај пут и сва доба су га успешно следила. Уносити збрку у то, значи призивати анархију и несрећу у овај ионако опасни свет. Историјска евиденција је да предачки *тао* обезбеђује опстанак људи. Он успешно делује, јер се подудара са природним људским осећањима. На другој страни, он усађује честита осећања и жеље. Примена ритуала у држави обликује народне тежње. Ове тежње су различите за сваку хијерархијску улогу. Људи из виших слојева уче се различитој врсти потреба и склоности. Ако људи имају различите потребе, онда друштво може да расподели своје оскудне залихе и да задовољи све жеље. Ако сви желимо сребро, резултат ће бити такмичење, борба, хаос и несрећа. Зато се потреба за сребром усађује само у више класе. Издиференцирана способност класификације жеља ће на тај начин да постигне широко задовољење. Неједнакост ће водити ка једнакости.

Људска бића имају природну склоност да праве такве изборе и прихватају конвенционалне, пронађене моралне системе. Менцијева идеалистичка хипотеза, да нам природа даје специфичан *садржај* - погрешна је. Људи *јесу* по природи морални, али само у смислу да по природи употребљавају језик. Ми имамо склоност да прихватимо *једну* или *другу* конвенционалну структуру. Хсин Цу зато тврди да сви имамо апстрактну способност да постанемо мудраци, јер смо у стању да научимо сваку улогу, заједно са њеним садржајем. Кад би могли да се ослободимо изопачених опсесија, страсти и растројености, свако би од нас, исто као и мудраци, могао да научи шта је прави пут. Зато, имајући у виду снагу ових мотива, одрицање од историјски потврђених правила понашања лежи негде између неразборитости и лудила.

VI. Тамно доба: крај стотине школа

Хсин Цујев најпознатији ученик постао је вођа легалистичке школе. Ова школа је прихватила Хсин Цујев *језик,* али без његове страсти за традиционалне норме. Ми морамо да имамо конвенционалне норме понашања, али оне не морају да буду *старе* норме. Њихова успешност као конвенција не захтева да оне потичу од краљева-мудраца. И модерни краљеви су у стању да их формулишу. Савремени ће пут бити реалистичнији.

Ова схватања су посебно добро послужила првом владару Ћин династије. Он је успео да покори Кину, покопа ривалске учењаке, запали књиге и сјајни класични период Кине доведе до снажног застоја.

Ова прва династија трајала је тек мало дуже од владавине првог цара.

VII. Трајни утицај класичне мисли

Средином философског мрачног доба императори потоње Хан династије прихватили су конфуцијанство као званични *тао.* Будизам, који је дошао из Индије, унео је елементе западне појмовне схеме и доминирао је Кином раног средњег века. Касније, када је опао утицај будизма, поново се појавила менцијевска верзија конфуцијанства. Ова нео-конфуцијанска ортодоксија поделила се на разне струје тумачења, али су све оне прихватиле Менцијеву правоверност. Све су оне само међусобно сукобљена тумачења природног интуитивизма у етици.Додир са Западом суочио је кинеску традицију са

њеном другом варварском инвазијом идеја. За кинеске интелектуалце социјализам и прагматизам су најпривлачнији западни системи мишљења. Мао Це Тунг је ипак себе волео да упоређује са легалистичким, првим царем, који је реформисао традицију. Денг Хсиаопинг представља поновно јављање прагматичног импулса. Ма какав *тао* да уследи у Кини, он ће бити под утицајем Запада, али Кину не треба тумачити преко етичке схеме деонтолошког индивидуализма. Кинески реформисти могу свакако да покушају владавину закона, али слично класичним политичким мислиоцима, они увек казни могу да претпоставе урезивање карактера.

27. Остоја Ђукић

ЈАПАНСКА ЕТИКА И ТРАДИЦИЈА

„Ако би неко питао
Шта је дух Јапана
Светлећи на јутарњем сунцу
Ови цветови планинске трешње.“
(Мотори Норинага)

Јапан је далекоистична земља са преко 127 милиона становника која лежи на око 4.000 острва од којих су највећа четири: Хоншу, Хокаидо, Кјушју и Шикоку. Јапанска острва су дио ланца вулкана у Пацифику који се зове „Ватрени прстен“. Фуџи је највиша планина у Јапану и представља угашени вулкан са неодољивим чарима и љепотом која плијени и привлачи. Ова планина је током цијеле године покривена бијелим сњежним наносима који граде бијели архипелаг па је највише сликана и фотографисана планина на свијету. Од 265 јапанских вулкана преко 60 је још активно.

Јапанци своју земљу називају Нипон, што значи „земља излазећег сунца“. Токио је главни град Јапана и један од највећих градова на свијету, има 24 милиона становника. Поред Токија велики јапански градови су: Осака, Нагоја, Кјото, Фукуока, Нагасаки, Нара, Никко, Хаконе и многи други.

Јапанска застава Хиномару (Сунчева плоча) састоји се из бијеле позадине која означава чистоту и интегритет а црвено „излазеће сунце“ топлину и ведрину.Нигдје у свијету нису као у Јапану умјешно спојене традиција и савременост, што се може осјетити у свему што човјек види, чује и доживљава у овој земљи гдје напоредо и заједно живе прошлост, садашњост и будућност.Данашњи Јапан је див савремене цивилизације и чудо које најављује нови свијет будућности која је овдје одавно отпочела.

Стари Јапан је ишчезао око 1853. године. Ради се о цивилизацији која је веома много удаљена од нас па се Јапанци од Срба разликују по мноштву карактеристика и особености, али постоје и неке додирне тачке између јапанске и српске историје, нарочито у средњем вијеку, затим сличнсоти у епској традицији и јунацима који су били омиљени у народу и

неким другим погледима када је у питању слобода, традиција и одбрана части и достојанства.

Јапан се не може довољно разумјети без познавања бар основних обиљежја његове прошлости, историјских и културних збивања, те о утицају кинеске цивилизације на ову земљу и бројних других карактеристика „земље излазећег сунца".Често се Јапану прилази површно и обавјештења о њему заснивају се на оскудним подацима и неадекватним преводима књижевне, културне, умјетничке и научне баштине и непоузданим суђењима путописаца, путника и случајних посјетилаца који своје дојмове и импресије формирају на тренутним доживљајима без суштинских увида у истинске вриједности духове и материјалне културе ове земље. Да бисмо приказали основе морала у Јапану морамо да осивјетлимо јапанску традицију, положај ратничке класе и поглед на живот и смрт, значај цара, шогуна и самураја у овој далекоисточној цивилизацији, однос човјека и природе, улогу обичаја и фестивала, прославе празника, спорт и борилачке вјештине, те неке ирационалне моменте везане за Јапан и Јапанце.

Јапански филозофи, социолози, етнолози, теолози и умјетници су понекад запањени необичним сплетом чињеница и фантазија који се износе у њиховом народу. Има предрасуда и неоснованих тврдњи, сумњивих анегдота и погрешних представа о јапанском народу. Понекад су се у Европи и другим дијеловима свијета ставови о Јапану и Јапанцима формирали на основу камиказа из Другог свјетског рата, о претјераној сензибилности у јапанском менталитету, те о наводном неподношењу странаца и другим непровјереним ставовима и убјеђењима. Из свега произлази да је било много неспоразума између Јапана и западних земаља које су у неким случајевима комичне, али се из њих може много научити и допринијети да се отклону заблуде које су у одређеним околностима биле присутне и код неких довољно неинформисаних интелектуалаца на Западу.

На челу јапанске државе и нације читаво вријеме у историји налазио се божански цар. Насљедни шогунат одобравао је цару и његовом двору годишње трошкове за одржавање импресивних и корисних функција о непрекинутој владавини кроз историју. На дворовима су се обављале и занатске активности: поправљање неких употребних предмета, израда штапића за јело, чачкалица, карата, календара, дрвореза, гравирање и друго. Било је и таквих мишљења, каква је заступао шогун Токугава, да цар треба да се лиши било каквог ауторитета и издвоји од народа, затим да се окружи женама и проводи весео и безбрижан живот. Царска породица се са лакоћом одрицала дијела власти и задовољавала понуђеним рјешењима, па чак и диктирањем кроја аристократске одјеће.

Ипак, нарочито у прошлости, цар је имао неприкосновени ауторитет, о чему свједоче наводи Владимира Девидеа у својој монографији „Јапан": „Цар није само политичко биће, већ такође – и то чак још више – културно и религијско биће које обухваћа и непристрасно штити различите религије. Тиме цар попут зрцала одразује шта је врлина и што врлину крши прихваћајући све и помирујући њихове супротности. Обреди шинтова што их цар обавља извор су јапанског политичког војног, религијског и културног бића и као такви најважније средство за очување интегритета јапанске културе."

Цар је у Јапану древног периода имао третман божанства и уливао је вјеру и сигурност за стабилност земље и у рату сматран за овоземаљску инкаранцију божанства и био глава велике породице која се звала Јапан. У „земљи излазећег сунца" цар и његова породица били су далеко изнад народа и његове одлуке, укази и наредбе сматрали су се светим и неприкосновеним, нарочито за вријеме рата и непосредне ратне опасности.

Историја Јапана је историја царева, а прилог овој тврдњи је чињеница да су јапанске историјске ере носиле имена царева који су тада владали. Било је покушаја оспоравања царске улоге, као и њене глорификације, па се положај цара кроз историју промјењиво третирао од истакнуте до потиснуте улоге, ауторитет је варирао од великог и јаког до слабијег а то значи да се царски третман кретао од апсолутне до симболичне моћи и он је остајао као есенцијална религијска снага кроз све периоде развоја јапанског друштва.

У новије вријеме цар се у јапанском друштву третира као симбол државе и јапанског народа, с тим да суверна власт у данашње вријеме почива у народу. У јапанском уставу модерног доба заступљена је жеља за миром и одрицање од употребе силе у међународним односима. Шогуни су имали значајно мјесто у јапанској историји и традицији. Често су стицали велика богатства, захтијевали бројне повластице и понекад угрожавали и самог цара. Кроз град су се кретали у својој кочији или су ношени у носиљци, а квартови града куда су пролазили морали су бити максимално обезбијеђени па је у ту сврху наређивано да сви капци на горњим прозорима морају бити затворени. Људима дуж пута је наређивано да клече држећи главе над рукама, а руке су морале бити положене према земљи. Шогун је имао многу личну пратњу коју су чиниле четири дворске луде и осам образованих дама, потом још неке образоване личности. Пратња је настојала да шогуну створи што угоднije тренутке забаве и рекреације. Његов кабинет састојао се од дванаест „великих старјешина", пет „старјешина" или министара и шест „подстарјешина" који су формирали млађи савјет. Тзв. Одбор цензора надгледао је све државне уреде и контролисао феудалне господаре, слично као у Кини. Ови господари називани даимуо („велико име или господар"), исказивали су подаништво једино цару, а неки од њих су успијевали да ограниче владе шогуна и на крају успијевали да их збаце с власти. Ипак, шогуни су остајали моћни и настојали да освоје што веће надлежности и привилегије, чиме су угрожавали и сами царски ауторитет.

На дворовима феудалног господара у Јапану били су самураји – пратиоци са мачевима. У вријеме појаве самураја за јапанско друштво је важио принцип да је сваки отмен човјек био војник, сваки војник отмен човјек. На милионе самураја било је на служби код господара и они су имали посебан поглед на свијет и живот, презирали су учене људе, нарочито оне који су познавали књижевности и подругљиво их називали књишким будалама. Код Кинеза идеал отменог човјека подразумијева ученост, за разлику од њих, Јапанци су истицали ратничке вјештине. Самураји су имали привилегију да не плаћају порезе, од својих барона добијали су следовање хране, обично риже, нису обављали неке физичке активности, изузев што су умирали за земљу и своје господаре уколико буду нарушени и угрожени њихова част и углед. На љубав нису обраћали пажњу, а од коцке и кавге настојали су да извуку корист. Према Ијејасуовој изреци мач је „био срце и душа самураја", његова егзистенција и судбина. Мач се користио у рату, али врло често и у миру који је дуго трајао у овој земљи. Самурај је имао право да убије било којег припадника ниже класе који би га увриједио, а обично је испробавао нов челик на случајном пролазнику или псу, како то наводи Ијејасу. Лонгфорд тврди да би чувени самурај који је хтио да испроба нов мач заузимао мјесто у Једу настојећи да ту испита његову чврстину и оштрину. Кад би наишао припит сељак, ратник би на њему примијенио наши-вара, а то се састојало у пресијецању од врха главе до рачвања ногу. Тако расјечен горњи дио тијела наставио би да бауља док се не би саплео и раздвојио на два равно

расјечена дијела. Тешко је разумјети овај тривијални чин испробавања мача на недужном пролазнику.

Самураји нису били чувени само на забавном погубљењу и строгој ратничкој окрутности. Сваки припадник самурајског слоја био је дужан да поштује строги кодекс части – Бушидо или Начин живота самураја. Бушидо, живот ратника, значи смрт. Овај можда најстрожији кодекс части у историји садржавао је начин понашања који је био у складу са разумом, велику одлучност да се умре без колебања и поступи у складу са врлином достојном ратнику и да се смјело упушта у борбу са противником, када је за то право вријеме. Суђење самурајима се одивјало по њиховом сопственом закону који је био садржајнији од обичајног и свих постојећих закона. Тежња да се оствари „идеални" дух самураја покушава се постићи мијешањем многих религиозних, филозофских и естетских елемената. У првом плану у смислу императива била је оданост господару, што је било типично за племенска друштва, али се у ничему није осјећало понижење према припадницима виших класа, наглашава Вил Дјурант. Овом императивном оданошћу према господарима снага конфуцијанске доктрине додала је скоро библијску важност. Однос самураја према смрти био је веома важан и заслужује посебну пажњу. За њега је смрт била „лакша од пера", у чему се огледа јак утицај будизма. Нарочит значај у ритуалу смрти и увјежбавања самураја да владају собом и користе оружје (мач, лук, копље или мускету) одиграо је зен – будизам. Зен је увео ритуал церемоније пијења чаја прије борбе и послије ње да би се постигла релаксација. Сепуку, уобичајни назив за харикири, своје коријене вуче из шинтоизма. Постојао је и начин ђунши, а тај чин је означавао самоубиство због смрти господара.

Године 1615. у Јапану је донесен Закон о вођењу домаћинства који садржи 13 основних правила које су самураји морали да поштују: свакодневно мора да се поучава, мора избјегавати пијанство и развратно понашање, криминалци не смију да се скривају ни на једном посједу, сваки даимјо мора да прогна самураја оптуженог за издају и убиство, на посједу може да станује особа на њему рођена, шогунат мора да се обавијести о било каквој преправци замка, ковање завјера на сусједном посједу мора одмах да се пријави, вјенчања не смију приватно да се уговарају, одлазак даимјоа у пријестолницу (Едо) мора да буде у складу са правилима, сва одјећа и украси морају да буду у складу са прописима класе, обични људи (изузев самураја) не смију да се возе у паланкину, самураји треба да живе штедљиво и једноставним животом, даимјо мора да изабере способног човјека за савјетника („Самураји: ратничка класа Јапана", издавач „Один", Београд, 2003.).

У конфуцијском учењу које је стигло у Јапан пропагирало се идеално друштво у којим сваки члан има своја природна задужења која треба да обавља без поговора. У том учењу акценат је стављен на моралну природу ауторитета па је одатле Токуговама било омогућено да врше неприкосновену контролу друштва. Токугава режим је Конфуцијево учење развио у хуманистичку и прагматичну филозофију. Из Конфуцијевих „Аналеката" произашла су учења која подразумијевају потчињавање властима – родитељима, старијим и претпостављеним, потчињавање обичајима и нормама, љубав према традиционалном учењу, поштовање прошлости и уважавање историје, поштовање доброг примјера, преимућство широког моралног усавршавања над стручним образовањем, поштовање ненасиља у држави и друштву, разборитост и образованост, склоност ка умјетностима, избјегавање супарништва, храброст и осјећање према традицији, самопоштовање и

умјерено самосажаљење у несрећи, искључивост и пробирљивост у односу на морал и културу, затим тачност у односу на друге.

Књига „Самурај" коју је издала библиотека „Вид" из Београда садржи Кодекс Бушидо по коме поступају самураји и исти се састоји у сљедећем:

1. „Немам родитеље: небо и земља су моји родитељи.
2. Немам божанске моћи: оданост је моја моћ.
3. Немам посед: послушност је мој посед.
4. Немам магијску моћ: душевна снага је моја магија.
5. Немам ни живот: вечност је мој живот и моја смрт.
6. Немам тело: снага је моје тело.
7. Немам очи: моје очи су сев грома.
8. Немам уши: моје уши су осећајност.
9. Немам удове: моји удови су спремност.
10. Немам планове: моји планови су прилика.
11. Немам чудеса: моја чудеса су Закон (Дхарма).
12. Немам пријатеље: моји пријатељи су мој дух.
13. Немам захтеве: моји захтеви су прилагођавање.
14. Немам непријатеље: моји непријатељи су небудност.
15. Немам оклоп: добра воља и спремност су мој оклоп.
16. Немам замак: непоколебљиви дух је мој замак.
17. Немам мач: сан духа је мој мач."

Јапански ратници су према кодексу самураја његовали сљедеће особине: храброст, милосрдност, учтивост, осјећање части, истинољубивост и искреност, лојалност господарима и самоконтролу.

Будизам је кодексу самураја донио спокојност и вјеру у судбину, чиме су се ратници мирно и стоички суочавали са опасношћу, несрећом и смрћу. Однос самураја према господару је беспоговоран, оданост родитељима сматрали су нечим вишим од природног инстинкта, док су у самурајској класи од велике важности била обавеза и интерес породице.

Јапанска прича о етици Четрдесет седам самураја говори о великашу који је дрско и осионо повриједио закон, убио невиног господара и зато је и морао да се убије, јер вјерни вазали свете свога господара. Прича о храбрости и оданости самураја инспирише Јапанце вијековима. Четрдесет седам ронина – „лутајућих људи", тј. самураја одсјекли су главу Козуке Кири који је толико измалтретирао њиховог господара да је он био присиљен да изврши харакири. Њему је као обешчашћеном, по тадашњим законима, одузет посјед, његова супруга са дјецом морала је да се врати својима. Пошто је њихов господар неоправдано натјеран да изврши харикири, самураји су у тајности стигли у Кирине дворе, разбили капију, побили чуваре и одсјекли главу велепосједнику Кири и понијели је на гроб где је био сахрањен њихов господар. Свих четредесет седам самураја су јавно извршили самоубиство и сахрањени су поред свога господара. Јунаци овог величанственог подвига плијене пажњу јапанске јавности па су цвијећем украшени њихови гробови и тамјан тамо вјечито гори. Харакири као ритуално смоубиство у Јапану има своје законитости по којима се вршио и нигдје у свијету као у овој земљи није поштован овај чин узвишеног одласка из живота. Уколико би неко од сељака, занатлија и трговаца у старом закону кршио своје моралне принципе, самураји би га казнили и на тај начин су

штитили праве моралне принципе у земљи. Јамага у књизи Бушикло („Живот ратника“) износи да је став самураја „одраз његових погледа на живот, оданог служења господару, те дужно поштовање свог положаја, спремности на извршење своје дужности пре свега“.

У јапанској традицији правни систем је био само енергични додатак убиствима и одмазди. Закон је потицао једним дијелом из древне примјене у народу, али је другим дијелом пратио религију у себи културе из Кине у Јапан. Формулисање закона у јапанском друштву започео је Фенчи Тано који су завршени и објављени 702. године под царем Момуом. Феудално раздобље избацило је ове и сличне законе из употребе и сваки феуд је имао своје законе. Међутим, карактеристично је да самураји нису признавали никакве законе изузев оних који су се односили на декрет и вољу димјоа. Иначе, у Јапану је до 1721. године владао обичај да је читава породица одговорна за понашање сваког свог члана. Одрасли синови су дијелили судбину оца који је био осуђен на смрт, а млађи или тек стасали били су протјерани из земље. Средњовјековно суђење је остало прилично популарно до нових времена. Бичевање за ситне увреде проводило се уобичајно, а смрт се могла зарадити у великом избору злочина. Цар Шому је укинуо смртну казну и то је утицало да се смањи број злочина, али цар Конин је био присиљен да је уведе и изда декрет да ће се лопови шибати док душу не испусте. Смртна казна се вршила на различите и често окрутне начине. Било је мишљења да смртна казна не доказује да је народ склон злочинима, већ корумпираности и неспособности чиновника долазе до изражаја, али је било и разочарења у њену ефикасност због дугог процеса суђења па се дешавало да се догађаји забораве, а свједоци помру. Јошимуна је реформисао законе, убрзао изрицање пресуда и укинио одговорност породице, што је имало велики значај за јапански правни систем.

Обично је оброк у Јапану започињао пиринчаним вином које се звало саке. Драгоцјенији од сакеа за аристократију је био чај. Церемонија пијења чаја није остала везана само за свештенике зена и самураје, упражњавао је и обични народ, затим племство и ратници.

О ритуалу пијења чаја најувјерљивије говори велики познавалац јапанске културе и традиције Владимир Девиде у својој књизи „Јапан“ у сљедећем опису: „Пијење чаја развило се у Јапану у нешто што бисмо могли назвати умјетношћу, обредом или културом, али ниједан од тих назива у потпуности не задовољава. Дакако, није свако пијење чаја попраћено сложеним ритуалом; cha – no – yu приређује се сразмјерно ријетко, у посебним приликама. Суверено владање cha – no – yuom захтијева посебан студиј, као икебана, јапанско аранжирање цвијећа. При cha – no – yu нема друштвене хијерархије узваника. Скромност и понизност која живи у cha – no – yuu почиње већ маленим, ниским вратима просторије гдје ће се збивати чајни обред; она захтијева да се човјек при уласку сагне.“ Прибори за чајни обред су драгоцјени посјед и преносе се са покољења на покољење, јер све што је везано за овај свети чин је узвишено и представља једну врсту „филозофског односа класичног Јапана према свијету и животу“. Даље у приказу чајне церемоније Девиде наставља: „Основа cha – no – yuu јест дух хармоничног сједињења неба и земље; он нам дарује средство да постигнемо опће смирење... Саградимо, дакле, малу просторију у шикари бамбуса или под стаблима и саздајмо наоколо поточиће и камене, засадимо стабла и грмље. Припремимо у њој дрвени угљен, ставимо котлић на ватру, намјестимо неколико цвјетова и уредно припремимо потребни чајни прибор. А све ћемо то изводити у складу с мишљу да у тој просторији желимо уживати у потоцима и каменима, као што у природи

уживамо у ријекама и планинама, и као што се предајемо угођајима и осјећајима што их у нама буде снијег и мјесечина, стабла и цвијеће док тијеком годишњих доба пролазе кроз постојање и нестајање, док не процвату и док не увену. Кад су ту гости поздрављени с припадним поштовањем, смирени ћемо ослушкивати како у котлићу ври вода, како шуми попут вјетра што пири кроз иглице црногорице, и заборавит ћемо све свјетовне муке и бриге. Тада долијмо воду у котлић и сјетимо се жуборења горског потока – тако ће сва прашина бити скинута с нашег духа. Ту је тада заиста свијет пустињака и светаца на земљи... Пут cha – no – yu и јест у томе да се схвати дух природног и хармоничног сједињења неба и земље, да се свакодневна присутност пет елемената осјети на тихом огњишту на којем се преобликовани јављају горе, ријеке, пећине и стабла, да се вода што освјежава црпе из зденца земље и да се властитим устима упије мирис и укус бића...“.

Све оно што је заступљено у чајној церемонији је „само материјализација спиритуалних спознаја и назора, доживљавања каква су се у Јапану развијала и остваривала из домаћег тла, из прастарих шинтоистичких ритуала прочишћавања, на које је тијеком повијести накалемљена и богата баштина кинеске културе, посебно таоистичке филозофије и зенбудистичког учења.“

Постоје случајеви одржавања чајних церемонија напољу, у башти или дворишту храма, али је правило да се оне одржавају унутра и то у специјалним просторијама које дају посебан дух чајној цермонији. Чај се служи тако да се „допре до душе госта, да им је зими топло, а љети свеже, затим аранжира цвеће као да је тамо изникло.“

Цвијеће је постало култ у јапанској традицији па се сматра да је Рикју који је формулисао ритуал за чај, исто тако цијенио цвијеће као и шоље за чај и чајну цермонију. Кад је чувени шогун Хидајоши дошао да посјети хризантеме код Рикјуа, оне је уништио све сем једне која је требало да засија свом силином пред моћним шогуном. Умјетност аранжирања цвијећа се усавршавала у корак са чајном цермонијом и у седамнаестом вијеку успјела да избори независност. Појавили су се „мајстори цвијећа“ који су мушкарце и жене припремали како да гаје, аранжирају и да виде сву љепоту у детаљима и цјелини и на тај начин се доживљавала иста љепота у једном цвијету као у хиљаде њих, али се истицала љепота која је присутна у листу, грани, стабљици, коријену и сваком другом дијелу раскошне биљке са цвјетовима.

Икебана је јапанско аранжирање цвијећа и једна од јапанских умјетности која је најшире прихваћена на Западу, али се често површно и без довољно разумијевања и недосљедно преузима. Да би се разумјела и доживјела икебана неопходно је добро познавати јапанску естетику, умјетност и културну историју уопште. Умјетност аранжирања цвијећа, по Моми Кавасакију, је способност стварања свјетлости, љепоте и ширења среће, чар је која долази од цвијећа и сама по себи шири се у простору.

Облици аранжирања цвијећа у јапанској традицији су рика („усправно цвијеће“), чабана („чајно цвијеће“), нагеире („убачено цвијеће“), шока („свечани аранжман“), морибана („нагомилано цвијеће“) и слободни стил који се углавном придржава основних принципа аранжирања икебане.

Аранжирање цвијећа везано је за годишња доба и има посебан третман, чари које не долазе само од овог свијета и стварају угођај који надахњује и открива тајне које украшавају свијет и људски живот. Слободанка Матутиновић у свом дјелу „Икебана: јапанска умјетност аранжирања цвећа“ даје главне одлике ове јапанске умјетности: „Као уметност слагања цвећа, икебана на неки начин имитира природу, али у улепшаном

уметничком издању она не приказује цвет сам, јер он у природи не расте изоловано. Праћен је својим лишћем или зеленилом неке друге врсте, да га улепша. Ставља се позадина или пратећи елементи који, у зависности од стила аранжмана могу бити разноврсни (декоративно обликовање гране, корење, кора дрвета, материјали неживе природе за апстрактне аранжмане).

Треба избегавати неприродне правилне облике цветне композиције, нпр. слагање у круг или под правим углом, што је карактеристика европског начина аранжирања. Икебана мора бити асиметрично аранжирана и биљке постављене тако да се подржава њихов природан раст. Мада Јапанци прилазе биљци као ветар камену, некад је и савију и засеку или заломе, јер то одговара њиховој жељи да улепшају природу. Цвеће распоређено на јапански начин зрачи изузетном љупкошћу. Један жути јесењи лист, на примјер, симболизује прошлост, нежни пупољак представља будућност док тек отворена круница цвета може у пуном смислу да покаже у којој је мери садашњост кратка и пролазна.“ Са различитих осјећања се посматра цвијеће у стилу икебане, али када осим цвјетова лијепих боја, буде заступљена и необична линија, онда нико не може да остане равнодушан. У икебани цвијеће се сједињује с посудом па је нужно усклађивање облика посуде и цвијећа.

У Јапану се гаји мало дрвеће у одређеним посудама и представља прави украс у кући, канцеларијама, уредима и другим уређеним просторима. Драган Миленковић, један од изуизетних познавалаца Јапана, у својој популарној књизи „Јапан за почетнике“ пише да је бонсаи „гајење патуљастог дрвећа у посуди још једна вештина која је у Јапан стигла из Кине. Гране и корење се годинама усмеравају, крате и обликују, како би дрво, иако малих димензија (просек је око 50 сантиметара висине), изгледало као у природи. За гајење патуљастог дрвећа користе се посебне алатке, као у икебани, има више стилова, зависно од облика дрвета, његовог положаја према посуди итд. Успешност бонсаија проверава се на основу облика стабла, грана и корења и њиховог општег изгледа“.

Западне баште подразумијевају геометријско аранжирање биљних елемената, дотле јапанска традиционална башта представља природу у малом. Оне се праве тако да подржавају пејзаже који се налазе у природи. Јапанска башта у традиционалном духу садржи текућу воду, минијатурна језера, групе стијена, биљке, вјештачка брда и све је укалемљено да изгледа природно и да се избјегне утисак било какве вјештачке композиције. Јапанске баште у традиционалном стилу представљају природу у малом и такав тренд је присутан и у данашњем времену.

О природним баштама Марија Војводић у својој инспиративној књизи „Јапан уздуж и попреко“ наводи карактеристична запажања: „Баште природног стила воде порекло још од давнина (Асука период), а његову кристализацију представљају shinden – zukuri баште. Shinden – zukuri баште су имале следеће елементе и вештачка брда, језера и потоке, односно текућу воду коју су људи правили. На жалост, данас не постоје остаци оваквих башти. Поред shinden – zukuri башти, представник природних башти су баште из Едо периода, даимуо баште, прављене за феудалне бродове даимуо. Ове баште, које се још називају каиуу баште су прављене око резиденција феудалних владара у њиховим завичајима, као и у престоници Едо. Оне су биле по величини огромне, а за њихово прављење се богато користило како познато дрвеће и стене у жељи да се креирају минијативне репродукције познатих пејзажа.“ Религиозне баште се разликују од природних и настале су као резултат вјеровања у тзв. Јодо рај, које је у то вријеме било популарно. Главни елемент башти овог стила је језеро преко којег је направљен мост којим

је повезано централно острво у њему, а то иначе представља главни мотив Јодо мандале (мандале – слике Буде). Касније се у оваквим баштама осјећа утицај зен будизма и долази до изражаја апстрактни симболизам.

Постоје и тзв. „суви" вртови – секитеи (вртови од камена), у којима се умјесто дрвећа и водених површина користи пијесак, шљунак и камење.

Када у Јапану недељу или двије цвјетају трешње у априлу, остављају се сви послови да би се ходочастило од мјеста до мјеста и посматрало чудо најтананијих прелива боја и најраскошније и најпотпуније латице које омогућују срећу и уживање бескрајним поворкама људи свих узраста. Трешња је симбол вјерног ратника који је спреман да умре за своју земљу на врхунцу младости и снаге. Овај цвијет је украс природе и симбол Јапана. Често су осуђени на смрт на путу до губилишта молили да им се да један цвијет. Постоји прича госпе Чијо у чувеној пјесми о дјевојци која је дошла да узме воду из бунара и видјевши да су ведро и канап обавијени слаком од цвијећа, отишла је да воду узме са друге стране да не би покварила прекрасне витице и бијеле вијенце који су се формирали. Цурајуки је у праву кад каже да се човјеково срце „никад не може разумети" али да у његовом родном селу цвијеће испушта мирисе као и у вријеме дјетињства и стара времена. Тиме се износи филозофија односа према природи и јапански дух живота. Цвијет трешње се назива сакура и најомиљенији је симбол јапанске нације. Ни у једној земљи не постоји љубав према природи као што је то заступљено у Јапану и јапанској традицији. Мушкарци и жене су се у јапанској култури и традицији просто сродили са природом и прихватили све благодети и дарове копна, мора, ријека, језера, неба и поклањају изузетну пажњу бињци док расте, ситним детаљима у пољу и шуми, оплемењујући тако све што расте, цвјета и листа. Биљке и цвијеће украшавају сваку кућу у Јапану, а скоро свака хаику и друга пјесма у својим стиховима помиње пејзаже, цвијеће и годишње доба. У свим годишњим добима окупљају се пјесници и сликари који у заносу и надахнућу стварају своја дјела.

Основни концепт зена у Јапану јесте да се кроз медитацију и дисциплину достигне просвјетљење, прво лично, а онда свих живих бића. Један од најстаријих начина за достизање просвјетљења у будизму јесте: медитација (зазен – положај за медитацију). У старим будистичким учењима заступљено је мишљење да су свијет у коме живимо и живот само илузија, док су неке касније створене секте, као што су шингон и зен (у Кини чан) гајиле основне идеје да је космички Буда отјеловљен у материјалном свијету са којим у потпуности комуницира, а да је просвјетљење могуће у свакодневном животу. У зену је увијек присутно осјећање да је буђење нешто сасвим природно, „запањујуће очигледно, што се може појавити сваког тренутка. Из свестраног увида у теорију и праксу зена могуће је извући главне поставке на којима се заснива ово учење па Ален Вотс даје ово одређење: „Зен је настао као синтеза кинеског таоизма и индијског махајана – будизма и развио се у нешто што је битно више од суперпозиција тих двију његових компонената. Оснивач (стварни и легендарни) зена је његов први патријарх Бодхидарма, који је, према традицији прешао из Индије у Кину". За зен Фредерик Франк наводи да се он представља суштином будизма и да је најближи неморализовању Конфуција и филозофирању Буде, али је он много ближи прећутном наклону главе пред нечим што није ни добро ни лоше ни истинито ни неистинито. Стигавши из Кине у Јапан, зен је постао аристократски у умјентичком смислу и служио је појединцима, сликарима и вајарима да потруде своје укусе и најбоље процјене вриједности.

Еуген Херигел у „Путу зена“ запажа да „будистички мистицизам разликује од свих других по истицању методичке припреме за мистички живот. Он је од медитације начинио уметност, у којој техника не само да, као у свакој уметности, игра своју пуноважну улогу већ заузима и несвакидашње место. Техника отуда обавља службу сасвим непроцењиве вредности: ослобађа праксу мистицизма од чиниоца случајности. Она, такође, описује напоре усред срећивања који воде до самоудубљивања као `пута`, али нигде другде тај пут, односно поступак медитације, не стиче тако фундаменталну важност.“

Daisec T. Suzuki у свом чувеном дјелу „Зен и јапанска култура“ полази од одређења зена: „Пре него што наставим да пишем о утицају зена на јапанску културу, морам да објасним шта је зен. Будући да сам већ написао неколико књига о зену, овде нећу улазити у његово детаљно представљање. Укратко, зен је један од продуката кинеског ума настао након његовог контакта с индијском мишљу, уведеном у Кину у првом веку н.е. посредством будистичког учења. У облику у коме је будизам доспео у Кину, постојали су неки аспекти које људи Средњег царства нису много ценили: нпр. његово залагање за бескућнички живот, његов транцендетализам или бежање од света и склоност ка негирању живота, и тако даље. Истовремено, његова садржајно богата филозофија, његова префињена дијалектика и оштроумне анализе и спекулације, заинтригирале су кинеске мислиоце, посебно таоисте.“ Зен се тешко може дефинисати, али се може рећи да је то учење о просвјетљењу које подразумијева ослобођење. Ослобођење није ништа друго до слобода, истичу добри познаваоци зена. Постоје многе слободе у релативном смислу, али слобода која се остварује у зену резултат је просвјетљења. Просвјетљење заузима централно мјесто учења у свим школама будизма, у химајани и у мехајани, у „моћи сопства“ и „другој моћи“, „на Светом путу и у Чистој земљи, јер сва Будина учења почињу од његовог доживљаја просвјетљења, прије неких 2.500 година у северном делу Индије.“ Зен је тај који највећу могућу пажњу посвећује просвјетљењу и саторију, што на кинеском језику значи ву. Да би се постигао сатори зен отвара два пута и то вербални и акциони. Зен је присутан у јапанској филозофији, социологији, књижевности и свим умјетностима, сликарству, спорту и борилачким вјештинама, читавој јапанској традицији, нарочито конфукцијанској и шинтаоистичкој, у односу према природи и свакодневном животу.

У публикацији „Самураји: ратничка класа Јапана“ говори се, између осталог, и о моралној димезији зена: „Пошто су основна обележја будизма саосјећање и љубав, може изгледати невероватно да је Зен утицао на ратничку класу у Јапану. Међутим, пошто је Зен религија која подучава да идемо напред и да се никада не осврћемо када се једном определимо за смер, равнодушан је према животу и смрти, па је јапанским самурајима пружио пасивну подршку у моралном и философском смислу. Према речима Дејана Разића, пошто је Зен религија воље, самурајима је одговарао више морално него философски. Ратнички ум, који је једноставан и није склон философирању, нашао је одговарајући дух у интуитивном Зену. Борбеном духу ратника одговарао је аскетски карактер Зена јер је зенистичка дисциплина једноставна, непосредна и заснива се на сасмоодрицању и ослањању на самог себе. Ратник је увек морао да буде усмерен на једном: да се бори, да не гледа уназад и да увек буде спреман на смрт. Исти је и са највећим симболом самураја, мачем, који, представљајући силу интуитивне и нагонске непосредности, служи не само за онеспособљавање непријатеља, већ и за уништење

сопствених слабости. Тако је мачевалиштво, налазећи надахнуће у Зену, постало пут ка моралном и духовном усавршавању самураја.

За зен је проблематично да ли се може окарактерисати као филозофија. Он категорички и емфатички инсистира на немогућност комуникације ријечима – било изреченим или написаним, а према старокинеској метафори зен је нешто „округло што се котрља, клиско и глатко", што значи да је ријечима неухватљиво. По Девидеу онај који „живи зен" у неком смислу „зна" шта је зен. Произлази да је зен дубок и велик па се често на шарлатански и погрешан начин прилази овом феномену.

Савршенство зена огледа се и у вођењу спонтаног и природног свакодневног живота. За зен је карактеристично да ставља нагласак на самоконтролу и једноставност и на пуну свјесност у сваком тренутку жовота, затим смиреност у суочавању са свим догађањима и животним ситуацијама, смјелост и одлучност у ратним збивањима и искушењима, храброст и спокојност у сусрету са смрћу.

За Јапанце су обичаји више навика него обавеза и захтјев је да се слиједе. Први празник је Нова година (o – šogacu) и новогодишњи дани се проводе у весељу и радости уз јело и пиће. За чланове породице припремају се посебна јела и настоји да први мјесец буде срећан како би служио као примјер осталим мјесецима. Нека јела из јапанске националне кухиње доносе срећу па се њиховом припремању и сервирању за вријеме празничних дана посвећује велика пажња.

Тачно четвртог фебруара слави се храброст „47 лутајућих самураја" који су осветили свог преминулог господара којега је увриједио неки висок велможа са шогунског двора, а кад је извршена освета, самураји су заједнички достојанствено отишли у смрт, исправљајући неправду која је била нанесена честитом господару.

Од почетка априла у Јапану почиње цвјетање трешања које подсјећа крхкост и краткотрајност живота па сви слојеви друштва „долазе у посјету" да се диве тананим и дивним латицама различитих боја. Сакура је трешњев цвијет који изазива дивљење и подсјећа нас да је живот кратак и пролазан и да тренуци цвјетања представљају симбол „земље излазећег сунца".

Читав мај је прошаран различитим свечаностима или историјским прославама. Највећа пажња посвећује се великом историјском дефилеу у Кјоту који обично пада 15. маја и тог дана на стотине људи, жена и дјеце пролази улицама у свечаним поворкама и костимима хејанске епохе и слиједе све ритуале и обичаје ондашњих царских ходочашћа. У јуну су празници везани за здравље зуба, тачност, кишу и евоцирање старих легенди које потичу из Кине.

Љето је доба перуника, затим дозвољеног пењања на Фуџи као и подсјећања на многа сједињења Веге (ткаље) и Говедара преко Млијечног пута, а младе Јапанке управо у овом раздобљу моле звијезде да им омогуће успјех у љубави. Онда долази велики празник задушница, отпочиње школски распуст и млади широм земље организују екскурзије. Крајем августа су „велике врућине" и вјетри се одјећа.

Јесен долази са златним и црвеним преливима боја, измаглицама, благом и ведром атмосфером. Млади склапају бракове на традиционалан начин, или у савременом духу уз мноштво цермонија и испољавање необуздане маште. Управо је јесен најподесније доба за ходочашће, фестивале, подсјећање на историју, претке, културу и баштину, изложбе хризантема, умјетничких дјела, књижевне манифестације и чајну цермонију. Тада се посјећају вртови, умјетнички атељеи, пишу се калиграфски радови и непрестано његују

свeтковине и празници из прошлости. Посљедњи тренуци године која одлази обзнањују се у будистичким храмовима са сто осам удараца клатна о велико звоно. Постоје многи празници који су везани за будизам, шинтоизам, конфуционизам, таоизам, прославу пунољетства, плодности, обиљежавање празника дјечака и дјевојчица, успјех у школи, на послу и слично.

Поред ових веселих светковина широм Јапана има много посебних обичаја, тако бројних и разноврсних да чине нераздвојни дио јапанске цивилизације. Јапански фестивали произлазе из вјеровања њихових предака који су молили божанства да им се обистине жеље које су гајили у своме духу. Морал је у Јапану нешто што се тиче појединца а не групе. Обичаји који нису ни религиозног ни суједвјерног карактера ослоњали су се на однос између појединаца и на њихов однос према природи. Најважније за сваког појединца у јапанском друштву било је да се „не изгуби образ“ и то није било везано за сујету, него се дешавало због неког личног поноса. Тај понос нагонио је Јапанце да слиједе оно што је општеприхваћено и да се држе обичаја на исти начин како су то чинили њихови очеви па је било непристојно огријешити се о њих. Лафкадио Херн је говорио да је живио у неким областима Јапана гдје се ниједан случај краће није десио стотинама година, а новосаграђени затвори су остајали празни и непотребни. Вил Дјурант је у свестраној анализи карактерологије јапанског народа дошао до резултата који убједљиво потврђују да је јапански карактер, као и код свих људи, мозаик противречности, јер живот сваког човјека доводи у различите ситуације и времена, захтијева од њега неизмјенично силу и њежност, слободније понашања и озбиљност, потом стрпљивост и храброст, скромност и понос.

За типичног Јапанца карактеристично је да има све врлине ратника – агресивност и храброст, патриотизам и непревазиђену одлучност да умре у сваком тренутку, али веома често посједује душу умјетника која је сензуална, пријемчива, истанчана и скоро инстинктивно обдарена укусом за лијепо и узвишено. У фокусу различитих разматрања може се навести да је прави и упечатљиви Јапанац трезвен и непретенциозан, штедљив и вриједан, знатижељан и студиозан, лојалан и стрпљив, с надљудском способношћу за детаље, затим је спретан и гибак, те као већина физички малих људи има проницљив ум који није претјерано креативан на пољу духа. Међутим, оно што посебно краси и истиче Јапанце је способност за брзо схватање, прилагођавање и практична достигнућа и усавршавања, али се може констатовати да је контакт и сукоб са Западом измјенио морални живот Јапана. Традиционално поштење његових људи у већини опстаје, али ширење грађанских права и оштра конкуренција модерне трговине довели су у Јапан и пропорционални удио демократске корумпираности, индустријске безобзирности и финансијског опсјенарства. Нека понашања виших класа из феудалног Јапана су се задржала, али се много тога из старих времена губи или се изгубило. Половином прошлог вијека или нешто раније, Далеки исток се изједначио са Западом по оној моралној збрци која прати сваку дубоку промјену у економској основи живота. Рат међу генерацијама траје и одвија се између пренагле младости и преопрезне старости који је појачан растом индивидуалистичке индустрије и слабљењем религиозности. Прелазак из села у град и замјена породице индивидуалцем као правном и одговорном јединком економског и политичког живота довело је до поткопавања родитељског ауторитета па су се обичаји и вијековни морал подвргли брзоплетом младалачком расуђивању. Праћење страних узора и прихватање западњачког стила живота означило је индивидуални живот новог царства.

Из Другог свјетског рата остала је мистерија о камиказама. Сама ријеч састављена је од ками – бог и казе – вјетар и означава „божански вјетар“ који шаљу богови с неба да би се уништио непријатељ. Камиказе се најчешће вежу за пацифичко бојиште и односе се на пилоте – самоубице „који би се својим авионом крцатим експлозивом, суновраћивали на америчке бродове.“ Пилот је био сигуран у успјех свог задатка, али и у неизбјежну смрт за постизање постављеног задатка. Одлазио је у блиставу смрт падајући „попут цвијета са сјајна трешњева стабла.“ Данас се називају „камиказама“ аутомобилисти који безглаво јуре кроз прометне улице и стављају на коцку властити живот, као и животе недужних и случајних пролазника. Острашћени националисти, радикални патриоти и присталице царева који су гајили претензије на туђе територије били су задојени фанатизмом и индокринацијом. Поред тога, био је развијен осјећај изолованости и настојања да се нађе спас и излаз из пренасељености и обезбиједе сировине и животни простор за повећани број становника, па су у неким преломним историјским тренуцима долазиле до изражаја експанзионистичке и освајачке тежње попут оних иреалних из доба фашизма и нацизма када је Јапан равносно слиједио политику и доктрину хитлеровске коалиције.

У погледу на живот и свијет класичног Јапана била је присутна ријешеност на жртву ако околности захтијевају. То се сматра нечим светим и готово само по себи разумљивим, што произлази из будистичког поимања живота и смрти и самурајске спремности да се умре кад то устреба. Јапан је у сусрету са савременошћу поставио питање: могу ли се задржати жељезнице, авиони, електроника и очувати етичке вриједности „старих добрих времена“, уравнотеженост и смиреност, цјеловитост људске личности, осјећај за лијепо и живјети живот у којем се аутоматима и роботима препушта да умјесто људи обављају досадне и суморне послове, али не допуштати да се то плати властитим отупљивањем, заглупљивањем, плиткошћу, празнином духа и стварношћу која осигурава пун желудац и празну главу, блиставу освијетљену собу и мрклу ноћ памети...? Владимир Девиде у свом есеју „Традиција и суврeменост“ се пита да ли су уопште спојиви машине и етика, прогрес и духовност, снага и љепота, па наставља: „Прије нешто више од стотину година Јапан је, присиљен на то супротностима изнутра и топовима страних бродова извана, отворио врата трговине а тиме и утјецаја запада. Група изузетно способних и Јапану оданих људи била је подузела да из те, тада још претежно феудалне земље, створи модерну државу: за само неколико десетљећа Јапан је прихватио, асимилирао и адаптирао својим потребама и увјетима западну технологију, медицину, судство, управу – па и умјетност. Јапанци су у много чему невјеројатно брзо не само сустигли већ и престигли своје учитеље са Запада и данас врхунски стручњаци из високоразвијених индустријских земаља имају шта да уче и науче од Јапана.

Па ипак прихвативши модерну технологију Јапан није заборавио ни занемарио своју културну традицију. Први стручњак техничке цивилизације купио је по цијени која није укључивала дехуманизацију човјека – а даље је развијајући и унапређујући није, бар досад, упао у фаталну грешку Запада да циљ побрка са средством и да стројеве више не производи да би побољшао увјете живота, већ да би могао производити више од тога `још више` - и тако и надоглед.“

Својеврсна коегзистенција модерног и класичног, традиције и савремености, човјек у Јапану може све видјети, чути и доживјети на сваком кораку. Има и супротних тенденција па понегдје супермодерна технологија покушава да брише неке старе обичаје. У неким случајевима традиција преживљава уз високу цијену и проблематичне

вриједности тако да се реконструише оно што је остало у духу минулих вијекова уз прилагођавања и мање корекције. Постоји увјерење да Јапан може пружити наду да се преживе конфликти и дилеме савремене техничке цивилизације без жртвовања културе и традиције минулих епоха и да буде примјер како се у традицији, савременој технолошкој цивилизацији и најезди сумњивих вриједности са Запада могу сачувати: сопствени национални и вјерски идентитет, културна баштина, освједочене етичко – моралне и остале вриједности из прошлости, духовно благо, традиција која прожима цјелокупно живљење сваког народа. У Јапану су прошлост и будућност у садашњости, што даје гаранцију да напоредо живе и допуњавају се традиција и савременост.

Филозофија и религија стигле су у Јапан из древне Кине. Будизам је дошао на јапанско тло дугим путем од шест стотина година његовог продирања у Средње цвјетно народно царство. Филозофија и све духове творевине које су стигле у Јапан из Кине попримиле су јапанске одлике, односно јапанизиране су. Јапанци су прави мајстори и виртуози да усаврше, преобликују и допуне оно што стварају други народи, а Кинези су им били узор, једна врста духовних учитеља од настанка јапанске цивилизације до савременог доба.

Породица је на Истоку, а тиме и у Јапану, била први основ друштвеног рада. Овакво опредјељење није било одраз заосталости друштва, већ је то израз тенденције за породичном, а не за политичком влашћу. Породица је на Истоку замјењивала далекосежну централну власт тако да појединац није долазио до нарочитог изражаја. Слобода и све остало, посебно живот и смрт, могли су да дођу до изражаја у оквиру породице. Премда је власт оца била тиранска, она је у јапанским условима изгледала нужна и хумана. Јапански отац је могао да из свог домаћинства отјера зета и снаху, а задржи унуке. У крајње неповољним ситуацијама било му је дозвољено да убије своје дијете осуђено за порочност и тешке криминалне радње. Обични грађанин је имао једну жену, а припадници виших класа могли су, поред жене да држе конкубине и да им се не замјерају невјерства која понекад учине. Положај жене био је виши у ранијим него у каснијим фазама развоја јапанске цивилизације. У феудалном Јапану жена је имала три поштовања: према оцу, мужу и сину. Образовање жене, сем у етикети и маниру, било је ријетко. Муж је могао да убије жену и њеног љубавника ако би их ухватио у прељуби. Неки филозофи су савјетовали мужу да се разведе од своје жене ако она говори прегласно и предуго, али уколико је муж афективан и бруталан савјет филозофа је да се жена према њену односи двоструко љубазно и њежно. Васпитане у таквим условима строге дисциплине, оданости и поштовања према мушкарцу, јапанске жене су постале највредније и највернije жене на источним поднебљима.

Плодност породице није подстицана због тога што су острва била пренасељена. За самураје је била ствар доброг гласа да се не жене прије тридесете и да немају више од двоје дјеце. Од сваког мушкарца се очекивало да се ожени. Муж је могао да се растане од жене која не може да има дјеце и да усвоји сина уколико има све кћерке. Дјеца у Јапану су васпитана на кинеским врлинама и књижевном насљеђу, те синовљевом поштовању као извору породичног рада, што је доприносило дисциплини и безбједности државе. Самурајска врлина је била лојалност према господару, док је синовљево поштовање било основна и врхунска врлина у Јапану. И однос према цару био је израз синовљеве љубави и послушности. Ова главна врлина је до доласка Запада са својим митом о слободи и људским правима била готово цјелокупни морални кодекс грађанина Јапана. Остале

врлине, сем послушности и лојалности, биле су мање наглашаване него у Европи тога времена. Неке честите жене из виших класа су починиле самоубиство када је била угрожена њихова невиност. Куртизане које су стекле највише образовање у Јапану звале су се гејше које су биле сличне грчким хетерама. Познавале су књижевност, вјештину љубави, често су писале пјесме, вољеле музику, знале да свирају и бавиле се неком од умјетности. Гејше су радо позиване у неке породице да забављају госте у разним друштвеним приликама, а осниване су и школе у којима су старије гејше подучавале младе дјевојке у разноврсним вјештинама. Често су учитељице и ученице послуживале цермонијални чај и изводиле представе својих достигнућа из области умјетности и практичних вјештина. Многе дјевојке у Јапану предавале су се својој професији да би спасиле своју породицу од глади. За Јапанце старог периода њихове историје је карактеристично да су успијевале да живе животом релативног рада и пристојности, иако љубави нису дозвољавали да одређује вјенчање, али су исказивали љубав и њежност према особи коју су одабрали за свог животног сапутника.

Љубав није главна тема јапанске поезије и она се појављује са једноставношћу, искреношћу и топлином узвишених осјећања.

Вриједност гири и нињо могу се лијепо изједначавати, чак се може рећи да се оне међусобно слажу и допуњују. Гири представља правила морала или многе социјалне обавезе потребне за остваривање успјешних дужности у вертикалној структури јапанског друштва; однос између родитеља и дјеце, господара и слуге, учитеља и ученика, као између пријатеља и сусједа био је хијерархијски и статусно регулисан на традиционалним основама. Гири представља моралну основу да се испуни обавеза и узврати на учињену услугу.

Нињо се састоји од осјећајне љубави према породици и људских осјећања која сви имамо. Гири је оно што разум каже, а нињо, оно што срце осјећа и говори. Гиро и нињо долазе понекад у сукоб и у Јапану се сматра да гири треба да има предност у односу на нињо. Концепти гири и нињо су везани за феудално доба. Феудална пракса и гири – нињо концепт постали су данас архаични, с тим да концепт гири представља важне елементе у социјалним релацијама.

Историјски коријени групизма у Јапану могу се срести у најранијим периодима развоја ове цивилизације. Негативна је била послушност милитаризму прије Другог свјетског рата и за вријеме трајања овог сукоба, али је јединство групе допринијело послијератном економском расту Јапана. Јапанци су познати по томе што воле поздраве и друге учтивости. Од јутра до мрака Јапанци на свим јавним мјестима измењују поздраве у зависности од ситуације. Поздрави се размјењују са пријатељима и познаницима, а највећи број Јапанаца је уздржан према непознатим особама. Јапанци се међусобно поздрављају наклањањем и ти начини се различито користе у зависности од нивоа поштовања који се желе исказати. У школама, фирмама и свакодневном животу сједење је на столицама, а у кућама се задржао традиционални начин сједења на татамију, односно поду, наводи Марија Војводић. Хонне и татемае су један од основних карактеристика понашања и односа међу људима у јапанском друштву. Хонне је оно што човјек стварно осјећа, његове праве жеље, емоције, склоности, намјере. Татемае је „фасада“, оно што човјек чини и говори пред другима, усклађујући понашање са друштвеним правилима и захтјевима околине (породице, школе, компаније). Човјек се практично жртвује да не би друштво узнемиравао својим осјећањима. Може да нам се догоди да нам Јапанац са

осмијехом на лицу саопшти да му је неко драг умро. Тај осмијех не значи ништа смијешно, већ не жели да нас узнемири својим осјећањима, наглашава Драган Миленковић.

Визит карте се у Јапану предају уз наклон и гласно изговарање свога имена, а визит карта саговорника се такође прима уз наклон и обавезни поглед на визит карту.

Познато је да Јапанци воле да дају и примају поклоне за вријеме посјете, при повратку са пута и у многим другим приликама.

Број четри се у Јапану, као и у Кини, сматра несрећним па се ријетко шта у хотелу, на паркингу или на другим мјестима налази нешто што је означено овим бројем.

Јапанци приликом разговора увијек не гледају саговорника у очи, али уколико се то чини не сматра се лошим понашањем.

Приликом поздрављања Јапанци нас неће гледати у очи, али се то сматра лошим понашањем. У директним разговорима и преко телефона саговорнику говоре „да, да“ да би потврдили да га слушају и уважавају.

Миленковић у расправи о јапанским похвалама и кућењу напомиње: „Јапанци никан не хвале нешто своје (чланове породице, храну који износе пред некога, своју кућу...), чак своје куде, како би показали своју скромност“. Јапанци се често возе у возу, авиону или аутобусу и дижу ноге на сједиште поред сапутника и то се не сматра непристојним, јер Јапанци и у кућама сједе изувени на поду, пошто се свакодневно купају и једу јаку храну, ноге им не одају непријатан мирис.

Будистичке сахране имају своје устаљене обичаје и ритуале. Као и код неких других религија, у ноћи прије сахране организује се бдење чланова породице, блиских рођака поред одара и приликом будистичких погребних цермонија. Послије уређења олтара позива се свештеник који даје посмртно будистичко име покојнику и чита молитве за такву пригоду. Потом сви присутни пале тамјан и уз лаку храну и пиће присјећају се дана проведених с покојником. У прошлости је ковчег с покојником био отворен за вријеме бдијења, али се у новије вријеме обично држи затворен. На дан послије бдијења одржава се сахрана са свим потребним свечаностима.

Јапанска радна етика води поријекло из будистичке традиције. Она објашњава да се чин рада прихвата као спиритуална дисциплина и достизање просвјетљења, а не као првенствено економски циљ. Овакав однос према раду који је био у феудално доба и данас живи у јапанским фирмама. Можемо закључити да се ради о радној етици која у својој традицији посједује спиритуални култ рада. Понос нагони Јапанце да се држе обичаја и онога што је општеприхваћено. Тако су поступали њихови дједови и очеви па је непријатно огријешити се о њих.

Девиде нас обавјештава о томе шта је типично за савремени Јапан: „Ново и старо у данашњем Јапану не само да живи, да `коегзистира` једно покрај другог, него у одређеном смислу – једно чак и храни друго. У непосредној близини Токијског торња (који је тридесет метара виши од Eiffelova)) стоје (и повремено се брижљиво обнављају) стари будистички храмови: Милијуни Јапанаца након дневног рада у уредима, творницама и продавницама полазе какву вечерњу школу традиционалне јапанске умјетности: икебане, cha – no – yu, nō драме итд. Исто тако милијуни Јапанаца чији свакодневни посао нема никаве везе с књижевношћу, припадају разним клубовима и кружоцима класичне јапанске waka и хаику поезије и много оног што такви људи сами напишу далеко је од тога да би било само `хоби` и аматеризам. И још нешто што је уједно и симболично: дошавши с посла кући, Јапанца скида западњачко одијело – капут и хлаче – и облачи традиционалну

јапанску уукату. Готово да нема јапанског дома у којем уз телевизор у боји и све могуће електронске направе за кућанство нема и класичних јапанских лутака, ваза и других украса којима су ти људи одувијек уљепшавали свој дом, као и малога кућног будистичког или шинтоистичког олтара."

Послије Другог свјетског рата Јапан је задржао реалну просјечну стопу раста од 10% годишње, што је двоструко више од просјека развијених западних земаља. Производња многих важних роба престигла је европске земље па и САД. Ко једном постане члан неког радног колектива у Јапану, он га не напушта до пензије. Многи јапански пословни људи успјешно спајају традиције са савременошћу, његују велику дисциплину и одговорност, имају машту и умјешност да мотивишу радне масе и успјех је загарантован. Полази се од премисе да човјечанство посједује способност духовног и интелектуалног раста. Успјешни стратези јапанског привредног чуда уочавају да човјек „има могућности стварања бескрајног благостања, среће и мира те да се способност може ефективно препознати и доказати."

Поред нових спортова, Јапанци су остали вјерни традицији, о чему се у монографији „Јапан", издање „Југословенске ревије" из 1988. године објашњава њихова привржености спортовима и борилачким вјештинама: „Па ипак, не заборављају се и традиционални спортови, поготово откако су ушли у моду широм света, као џудо, чија је `Мека` у токојском Кодокану, затим аикидо, као и карате, дисциплине које се такође извозе. Још старији национални спортови, као кјудо (јапанско стрељаштво уз помоћ асиметричног лука), или, пак кендо (вештина мачевања), спорт за који је потребан оклоп и нека врста кациге, и који се упражњава, уз снажне крикове, помоћу мача начињеног од бамбусове трске, шинаи, популарни су међу младима, како дечацима, тако и девојчицама."

За Јапан и његову традицију везани су још хаику поезија, драма и кабуки позориште, израда минијатурних предмета од дрвета, традиционална музика, чувена архитектура, сликарство, одијевање и кимоно, јапанска кухиња и традиционална храна, макробиотика, сумо рвање, јапански фестивали, гдје значајно мјесто имају дјечији фестивали, калиграфија, естетика, јапански мач, грнчарија, луткарство, хумор и сатира, оригами, „сузе ствари", јапански зодијак и чувени Кигаеку, религиозне баште, шинтоистички храмови, јапанска дрвена кућа, религиозна и свепрожимајућа привржености природи, умијеће уживања у ситним стварима, свеупотреба бамбуса, јапанске легенде, чудовишта и утваре, митолошка бића и предсказања, специфични манири и начини поздрављања, особености у погледу на живот и смрт и спој традиције и савремености у новијој јапанској историји.

Код Јапанаца је цвијет трешње општи симбол нације у коме лежи и моћ исцјељења, што се види из књиге Кацуџо Нишија „Ода цвјетајућој сакури": „У потрази за путевима исцјељења, дуго сам се бавио медитацијом. Сатима сам могао да гледам море или вољену сакуру како цвјета. Медитација на расцветавање сакуре одавно је била саставни део живота многих Јапанаца. Али, имитација западног начина живота све чешће је нагонила моје сународнике да напусте тај предиван стари обичај. Ја сам у том обичају пронашао велики смисао и постепено сам престао да разумевам људе који због вечите журбе и сујете нису налазили времена за спокојно самопосматрање. Они у тој интроспекцији нису видели смисао! Они су мислили да смисао лежи у збрканој сујети њиховог живота. У суштини, та сујета је смислена – и нема већег смисла од разумевања величине и спокоја природе, од испуњавања њеном мудрошћу и снагом.

Сакура цвета јако кратко време. Понекад, само неколико часова. И уколико у брзини и због сујете пропустимо тај тренутак – губимо јако много. Губимо осјећај пуноће и радост сваког тренутка постојања. Сакура ће процветати – и тог тренутка више неће бити. Он се више никада неће поновити. Следеће године сакура ће опет процветати, али то ће бити неки други цветови, други тренутак другог живота. Тај тренутак се више неће вратити. Пропуштајући га, ми пропуштамо живот, наш живот у вечној журби, чији сваки тренутак треба чувати као велику драгоценост.

Посматрао сам сакуру како цвета, ни о чему другом не размишљајући. Нисам патио, нисам дозвољавао мислима да имају било какве бриге и буду ометене сујетом. При том сам осећао како се моја душа расцветава заједно са сакуром. Осећао сам како се моје тело испуњава несхватљивом, али прекрасном енергијом. Физички сам осјећао како неки таласи од цветајуће сакуре иду према мени и улазе у моје тело, обнављају га и оживљавају, доносећи ми здравље.“ Јапан је најбољи чувар прошлости и традиције и индустријски див савремене цивилизације.

28. Остоја Ђукић

МОРАЛНО - ЕТИЧКА УЧЕЊА ЦИВИЛИЗАЦИЈА ДРЕВНЕ АМЕРИКЕ

Прве цивилизације у старој Америци

На територији данашње мексичке државе прва се појавила цивилизација Олмека. Ова цивилизација је својим радом и живљењем била везана за влажно и мочварно земљиште у Мексичком заливу. Благородна клима, плодност земљишта и остали повољни природни услови, а прије свега захваљујући умјешности и вриједности овог становништва, годишње су обављане најмање двије бербе кукуруза и убирање осталог коријенастог биља. Хране је било у изобиљу, што је омогућило да се прехрани огромна војска, занатлије и умјетници, те остали слојеви раноамеричког становништва. Локалитет на којима су нађени остаци олмечке културе сежу дубоко у прошлост и датирају од 1200. до 300. године п.н.е. У бројним археолошким ископинама на широким просторима Мексика пронађене су камене фигуре у облику људских глава које достижу висину и до 3 метра, потом мноштво осталих фигурица и сјекире од нефрита. На предметима који су пронађени приликом ископавања јављају се натприродна бића која су карактеристична за каснију мексичку космологију и постанак свијета и живота код ове цивилизације.

Олмеци су градили обредне центре преко којих их свестраније упознајемо и на том простору била је смјештена пирамида и плочници који су стилизовани у облику маске јагуара. Плочници су марљиво рађени у геометријским пропорцијама и са естетским

укусом и поклањани боговима. Олмаци су били вјешти и предузимљиви трговци. Њихова трговачка мрежа била је развијена у читавом Мексику и даље, што је утврђено по фигурицама од бијеле глине сачињеним у олмачком духу вјештим рукама умјетинка, а исте су пронађене у многим гробницама и сакралним објектима. Неке скулптуре Олмека од гранита и базалита, биле су тешке од 20 до 60 тона. Мексичка цивилизација свој врхунац достиже у изузетно великом граду Теотихуацану, којег саградише вриједни Олмеци са обележјем скоро метрополе за то вријеме. Негдје око 1500. године п.н.е. Долина Мексика је постала изванредно жива и прометна, право мјесто ходочашћа гдје су масе вјерника стизале са свих територија да посјете тај свети локалитет, за које се вјеровало да су у његовим пећинама рођени Сунце и Мјесец. Велике поворке становништва у религиозном одушевљењу и скоро усхићењу долазиле су да обиђу и поклоне се божанствима и задовољно су се, након обављене свете дужности, враћали кућама. У првом вијеку нове ере мексичке цивилизације достижу највећи процват јер је тада сграђена Пирамида Сунца која се сматра монументалном грађевином, највећом у претколумбовској Америци, савршеним драгуљем вриједних неимара. Сеоско становништво се масовно сливало у град који је у тадашње вријеме имао око 200 000 становника. За владајуће елите у центру града биле су сграђене палаче, док су занатлије и фармери имали скромније куће које су биле нешто пространије приземнице, а радници и нижи слојеви су градили колибе слијепљене од блата и ћерпића. План градске зоне одржавао се преко пет стотина година на оси сјевер - југ. Радницима који су радили с грнчаријом били су обезбијеђени посебни квартови у граду. Градски утицај се трговином и дипломатијом ширио до Маја који су живјели у Гватемали. Не постоје вјеродостојни подаци и свједочанства како је овај велелијепи и импозантни град, односно његов центар, уништен у пожару у 8. вијеку, али он није престајао да буде мјесто ходочашћа и дивљења посјетилаца све до доласка шпанских окупатора.

Богати трговци су се код Астека звали "почтека" и они су могли да тргују и крстаре по читавом Царству и изван њега. Бавити се трговином било је опасно због гусара, друмских разбојника, ратних похода и осталих тешко предвидљивих и опасних околности. Трговци су успијевали да се снађу, избјегну препреке и врате се са товарима памука, жада, ријетких птица, жита, драгог камења, коже од ријетких животиња, златних штитова, одијела и других производа и драгоцјених артикала. "Почтека" је имала још једну изузетно важну мисију која је од великог значаја за цара, државу и народ. Наиме, они су обавјештавали цара о богатству, стању и понашању становништва у земљи, евентуалним опасностима по Царство и ономе шта се дешава и чини у сусједним царствима уколико се прелазе границе. Цар је ове трговачке уходе ослобађао радова и ратовања, јер је на врло једноставан начин долазио до драгоцјених података о стању у Царству и ван њега.

Астеци су се издржавали првенствено од високих пореза, а убирали су и велике количине кукуруза, пасуља, житарица; произвођена је разна роба, драгоцјени метали, какао, тиркиз и перје.

За Астеке је посебна важност био ратни плијен. Ратни заробљеници су били главни извор жртвовања боговима и одвођени су у главни град, гдје би се просипала њихова крв - "цвијеће" на поетичном астешком језику, које се жртвовало за крвожедне богове. За свега 200 година постојања Астеци су ненасељено острво на рубу језера Текскоко претворили у велики камени град који је имао више од 100 000 становника.

Код Астека је жртвовање људи био главни извор религије и сматрао се веома битним за добробит и просперитет државе. Међутим, овакво упражњавање религиозног чина није у потпуности доминирало животом Астека. Упоредо са крволочним церемонијалима унутар зидина, одвијали су се фестивали и светковине уз музику и плес. За ту прилику племићи су подучавани да се придржавају правила и ритуала типичних за царски двор. Жак Сустел у књизи Астеци износи склоност овог народа религиозности: "Астеци се сматрају најрелигиознијим народом међу Индијанцима претколумбовске Америке. Одиста, њихова религија и митологија је проста, темељи се на астралним појавама, али је током времена добијала нове видове и постала је доста компликована, јер фигурирају многи богови, полубогови и култни хероји, чије корене треба тражити у друштвеној структури. У сваком обичају, астечка митологија је разграната, дуалистичка, с очитим примесама анимизма и тотемизма. Она је посебног каректера и тешко је наћи прави извор за њу, мада је јасно да је реч о еманципованом и културно развијеном народу.

Морално-етичке карактеристике старих америчких цивилизација

У свим старим америчким цивилизацијама владала је строга дисциплина и одговорност. Маје су биле нешто блаже од осталих народа овог поднебља, али су и оне поштовале многе религиозне и остале ритуале сличне прецима и одржавале традицију, гдје се нису искључивала и жртвовања људи. Астечки Мексико и Перу Инка изазивају дивљење са својим величанственим храмовима, палачама, пирамидама, поплоченим путевима, надгробним споменицима, објектима културе; разним свечаним манифестацијама, нарочито светковинама посвећеним боговима, цару и годишњим добима, обичајима, култу предака, породичним празницима и многим другим тековинама материјалне и духовне културе.

Највише су до изражаја долазили јака управа с строгом хијерархијом, војна организација, систем опорезивања, брзе комуникације, вјештина у наводњавању, грађењу мостова и путева, развој сточарства и пољопривреде; обавезе становништва на давања у натури и радној снази, неке социјалне мјере бриге за старе, инвалиде и сиротињу, занатско и умјетничко умијеће омогућивали су просперитет ових цивилизација у дугим историјским раздобљима.

Долина Мексика је била мјесто ходочашћа за становништво ових и сусједних народа и од огромне религијске важности и ту су хрлиле масе становништва из свих крајева да се моле и поклањају родном мјесту Сунца и Мјесеца. Владало је вјеровање да су се управо у пећинама Мексика зачела поменута божанства па се по устаљеним обичајима и религијским увјерењима исказивала љубав, поштовање, дивљење и оданости овим светињама.

Церемонија жртвовања у великим просторима храмова нарочито је била развијена код Астека. На таквим мјестима су се окупљали свешгеници, жртве и обожаваоци. Ужасна и крвава религија ове ратничке цивилизације, од чијег призора су се ужасавали и сурови шпански освајачи, подразумијевала је гнусно жртвовање; одсјецање главе, вађење срца, гомилање тјелеса уз музику и плес па је све око закрвављеног камена пливало у језерима крви и заударало на трулеж лешева и одавало призоре страве и ужаса, најкрвавије и најстравичније смрти. Овакво свирепо мучење и убијање, колективно жртвовање људи,

није забиљежено ни код најсуровијих цивилизација старог свијета. Те крволочне церемоније су најбруталнији и најужаснији чинови мучења и гнусне ликвидације људских бића за хирове богова па је чудо како се није код њих побудило сажаљење и самилост да се обуставе и казне оваква злодјела и опамете људи да воле једни друге и да побожност исказују кроз молитву и мирољубиву побожност.

Војници који су заробљени на бојишту били су убијеђени да им жртвовање обезбјеђује славан загробни живот па су се радије одлучивали за смрт него да буду ослобођени. Поред крволочних церемонија, Астеци су знали да организују и велике фестивале уз пјесму, музику, плес, гдје су припадници виших класа поштовали ситничаве етикете у понашању према свим учесницима веселих свечаности. Неки припадници ове цивилизације су посјећивали удаљена светилишта у потрази за божанским савјетима и помоћи у невољама.

Свештеници су били на високом положају у друштву и награђивани за своје савјете, молитве, упуте и остале помоћи које су пружали вјерницима. Масе становништва су у почетку посјећивале церемонијалне центре, поштовале култ бога - јагуара који је касније ишчезао.

Постојало је жртвовање људи и у осталим цивилизацијама старе Америке, али у много мањем обиму него код Астека. За церемонијалне жртве најчешће су се користили заробљеници регрутовани ратним путем или нападом на непријатељско село, гдје су се тољагама, уз звуке фруле и кориштење маски јагуара, обарале ненаоружане жртве и одводиле до храма за извршење церемонија. И поред свега што смо изнијели, астечко друштво је било на високом степену организације. Кортес је писао: "Човјек се заиста може дивити срећености и добром управљању које се свагдје одржава."

У доба цара Монтесума у астечком друштву постојала је добра организација економије која се заснивала подједнаком обиму материјалних добара свим члановима друштва по заслузи и рођењу. Систем судства се састојао од нижих и и виших судова, а чврст морални кодекс је изузетно поштовање указивао породици и заједници на тај начин што их је издизао изнад свега, приближно уважавању и односу према божанствима и светим предметима.

Породични живот идеалне астечке брачне заједнице био је испуњен дисциплином, радом и топлином. Млади су морали да се навикавају на муке и тегобе које их очекују у животу. Између дјеце и родитеља одвијала се чврста веза и дјеца су се васпитала у одређеном режиму и чврстом кодексу моралног понашања. Дјеци су у трећој години даване играчке попут малих разбоја и брушеног камена. У шестој години дјеца су преузимала неке одговорности у домаћинству, а у петнаестој години започињало је редовно школовање. Отац и мајка су показивали дјеци како се у кућу доноси рогозина, затим указивали на начин мљевења кукуруза да би се добио оброк. Учили су их да је живот патња, напоран рад, извршавање обавеза па је потребна послушност, покорност, поштовање и беспријекорно извршавање дужности према богу, цару, свештеницима, родитељима и другим старјешинама и управницима. Са четнаест година дјевојчице су училе да ткају и спремају оброке, а младићи лову, риболову и помагању старијим у борби. Родитељи су одраслој дјеци пружали савјете за школовање које је било усмјерено према часној каријери.

Бракове су у астечком друштву припремале обје породице, а млади су им на дискретан начин изражавали своје жеље. Обично су кћери племића ношене на носиљкама

у младожењину кућу, док су сиромашне дјевојке стизале на тај начин што су их на леђима доносиле неке старије жене, а пут су им освјетљавле остале жене са запаљеним боровим лучем.

Активности које се односе на играње и купање у организовном астечком животу изводиле су се према устаљеним ритуалима. Код Астека је био присутан церемонијлни обичај прочишћавања младенаца и мајки прије и послије рођења дјеце. Игре су код астечког народа имале призвук просвјећења, а омиљено је било пењање уз стуб и трчање уз планину, затим многе друге церемоније вјерског фестивала.

Астеци су нарочито цијенили ратничке вриједности и моралне норме: оданост и послушност цару и официру, храброст, стицање звања за храброст, нпр. "ветез - орла" и слично, извршавање дужности и обавеза, солидарност с осталим ратницима и међусобна помоћ, чување дате ријечи, непоколебљивост, вјерност, поштење, избјегавање клевете и издаје, пожртвовање и способност, правичност, учешће на фестивалима и светковинама, чување тајне и многе друге.

Легенда каже да је на подручју данашњег јужног Мексика владао Осморојелен Озелотова Панца. Напомиње се да је рођен 1011. године у граду Тилантогу, гдје је окрутно владао и држао становништво у покорности. Осморојелен је преузео положај поглавице у деветнаестој години, што се десило послије смрти његовог оца. Потицао је из Мексика, поносног народа који је назван "облачним народом" зато што је, по легенди, сишао с небеса. Женидбеним односима и жртвовањем својих супарника боговима Осморојелен је проширио подручје своје владавине, стекао је велики број ванбрачне дјеце, те славу и моћ. Умро је у 52. години када је и сам жртвован пошто је изгубио једну битку. Постоји седам књига са сликовитим писмом које се назива кодекс у којим су описани живот, подухвати и освајања Осморојелена.

Доласком шпанских конквистадора на поручја гдје су живјеле ране цивилизације Средње и Јужне Америке дошло је до велике промјене. Нестали су сурови обичаји жртвовања људи и многи варварски чинови убијања и злочина. Међутим, Шпанци су донијели још већи неморал и скоро потпуно уништење древне цивилизације Јужне Америке које су, поред ужасних церемонија жртвовања, постигле високе домете у друштвеној организацијц, производњи, неимарству, култури и умјетности.

Маје су сматрале да је част да се појединац жртвује за опште добро. У Бонампаку су сачувани сликовити докази из којих се може закључити да поглавица након напада стоји на церемонијалној платформи и доноси смртну пресуду заробљеницима. Не осврће се на молбе неких несрећника да буду помиловани, гдје се уочава немоћ и трагедија жртава које пузе затворених очију испред поглавичиног копља и престрављени очекују смрт. Пронађени су и остали остаци који се односе на ужасавајуће церемоније у Бонампаку, што на језику Маја значи "одсликани зидови". Фантастични спектакли су извођени у чудноватим грађевинама да би се удобровољили земаљски богови.

Текстови Књиге шесте садрже ритуалне химне, молитве и обраћања мексичких народа боговима и божанствима, у којима је бог оличење врховне снаге која ствара људе, управља њиховим животима и брине о животним заслугама, врлинама и манама свих живих бића, односно о томе куда ће људска створења отићи послије смрти. Ове текстове су написали учени људи или свештеници који су се окупљали у храмовима посвећеним боговима. Поменути текстови су се учили напамет и представљали саставни дио образовања па су се преносили с генерације на генерацију. У многим сачуваним

текстовима уочљиво је да родитељи угледних породица савјетују своје синове и кћерке како треба достојно и поштено живјети у овом кратком и пролазном животу. Ту се износе моралне поуке и поруке, мудре изреке које чине својеврсни морални кодекс посвећен младима које чекају различита животна искушења, загонетке и бројне препреке које треба савладати да би се хумано живјело, помагало другима и чинила добра дјела, поштовала истинитост и праведност.

Значајно мјесто заузимају моралне поуке које очеви господари упућују својим синовима који су се налазили у времену круза и промјена. Синови се опомињу да се клоне порока, да се достојно племићки владају и прихватају све велине: "Подичите се сваким, поштујте свакога, не показујте дрскост према другима, нека не нађете разлога да понизите било кога, не откривајте све што знате пред другима; без обзира што се и пред вама приповедало ћутите, макар вас гурали од себе, не одговарајте; трудите се да не бидете ни са ким као змија напасна; не насрћите ни на кога; будите трпељиви и суздржани, бог ће вас умилно гледати и одговараће за вас, он ће вас осветити, трудите се за умиљености према свиме, због тога ће вам бог бити захвалан и удостојиће вас поштовањем."

Даље се наставља са савјетом сину да не губи вријеме од бога поклоњено па је потребно дочекати бога молитвама и уздасима, те тражити од њега да им поклони оно што је потребно и да буду заузети корисним мислима. Потенцира се на извршавању дужности, одабиру часног занимања, поштовању предака, извршавању добрих дјела, савлађивању умијећа у гајењу житарица и постизању близине са богом, уз потврду на ријечима и дјелу племенитог поријекла и лика.

Говори и размишљања господара односе се и на упуте и понашање у животу дјевојчица које су стизале у разборите године. Препоручује им се да буду дисциплиноване и часне према себи и околини која их окружује, да увијек имају на уму своју племенитост и не учину ништа што кваља образ и крње углед породице. Мудрост која извире из искуства и доживљаја родитеља гласи: "Запамти добро што ти казујем, кћери моја, овај свијет је зао и испуњен болом, нема никаквих задовољстава, само горчине и патње. Има једна мудра изрека која каже да нема среће која није преливена великом тугом; нема блаженог одмаора а да није завијен тугом овде у овом свету; то је мудра реч наших старих коју су исказали да би нас уверили да се много не растужујемо до неутешног плача и до непобедиве туге."

Дјевојчицама се указује да знају како треба живјети и ићи правим путем, да потичу из кућа угледних и великодушних госпођа, да буду достојне господарске кћери и да не срамоте лозу и да запамте да су жене и испуњавају дужности које проистичу из тог статуса. Говори се да права кћерка достојна свога рода и положаја мора да буде марљива, не смије да се препусти тјелесном уживању и да буде вјерна ономе који је тражио и да се с уважавањем односи и према лијепом и ружном мушкарцу, односно младићу. Родитељи упозоравају кћерку да може једног дана да научи послове домаћице, вјештину ткања и израде лијепих предмета, те остале послове и вјештине који обезбјеђују егзистенцију.

Када је отац завршио са подуком, на сцену ступа мајка и љубазним ријечима подсјећа кћерку да схвати озбиљно све што је отац говорио и да те ријечи чува као драгоцјености у срцу, онда напомиње кћерку које украсе и наките мора да употребљава, потом како мора да гледа, говори, хода и да не копира ништа што је туђе. Инсистира да кћерка не смије да се бави трачем и оговарањем, нити било каквим прљавим и подмуклим послом.

На крају у виду императива с мајчинском брижношћу и стријепњом износи оно што је најважније за живот и положај жене у заједници: "Запамти, кћери моја срцем вољена,

коју обожавам свим својим бићем, труди се да живиш на овом свету у спокојству, одмарању и задовољству све дане које доживиш; труди се да избегнеш срамоту, гладај да не упрљаш своју част, труди се да не упрљаш лозу, част и славу својих господара предака од којх си потекла; труди се да чашћу захвалиш мени и своме оцу, да нам увеличаш славу својим часним животом. Нека те бог срећом благослови; кћери моја прворођена, и нека допутујеш до бога који је свуда и на сваком месту."

Отац, заповједник и господар упозорава сина на благонаклоност, самосазнање и самопоуздање и да буде спреман да прихвати богове и људе.

Код свих старих мексичких народа доминирала су разматрања која упућују на правду, истину и препоруке да се оне остваре, те да је овај свијет изузетно опасан, веома тежак и немиран па због тога нико не може избјећи патње и подозрења на овом свијету. И стари су говорили да се вихори и олује који владају у свијету и животу не могу отклонити да се заобиђу неистине, погрде, преваре, насиља, ратови; не могу се избјећи лажи и обмане па је у таквим условима тешко пронаћи истину која измиче људима, изврће се и приказује у виду обмана и лажи.

У дуговјековној мексичкој историји очеви који су се налазили на мјесту поглавара и официра и вршили друге одговорне дужности настојали су да својим синовима дадну упуте и поуке о честитости, гдје се говори да су богови заштитници непорочним. Све је казано красним говором, сјајним порукама и примјерима какви треба да буду синови да би уживали божју наклоности и постигли живот достојан човјека из племићког сталежа.

Очеви су савјетовали синове да, уколико им бог поклони живљење на овом свијету, мора да одаберу праве путеве којим ће ићи и да се ослободе тјелесних уживања, потом свих прљавштина које могу окаљати човјека у душевном и тјелесном смислу, те довести до болести и раног умирања.

Нарочито је вежно код мексичких цивилизација оно у чему отац поучава сина о спољашњем изгледу и понашању: "Сине мој, што мораш посебно запамтити јесте - да све оно што чујеш и видиш, поготово ако је нешто непријатно и злобе пуно, превиди то и укриј, прећути све, као да ништа ниси чуо, немој тада знатижељно да гледаш друге у лице, немој знатижељно да гледаш уресе које има на себи, нити појединости његовог изгледа; немој са изузетном пажњом да гледаш у покрете, нити изглед главних одличника, првенствено њихове жене, посебно супруге, јер изрека стара казује да онај који знатижељно посматра жене, показује да пређубу чини очима; неки су чак били кажњени смртном пресудом због тога."

Маје су сматрали да незадовољни и љути богови шаљу град и олују. Божанства треба молитвама, поштовањем, истинским уважавањем одобровољити, развеселити и онда ће стизати награде за људски рад: честе кише, обилан род усјева, те радости и задовољства, мир и слога међу људима. Мајанска митологија и религија упозоравају да су богови више пута уништавали свијет. По предвиђањима Маја и овај садашњи наш свијет ће пропасти 2012. године!

Код Маја су се знале десити и побуне сељака због тешких услова живота; пореза, честих ратовања, неправде у расподјели земље, сиромаштва, присилних радова, жртвовања људи, одвођења дјевојака у храм и других намета, давања данка и осталих неправди и неподношљивих услова живота. Постоји увјерење да су се сељаци побунили против својих вођа и свештеника па су их натјерали у бјекство па је на тај начин нестао Тикал, шумски град.

Ни једна књига не говори толико детаљно и свестрано о животу, обичајима, морално - етичким и осталим учењима као Књига шеста Fraj Bernardino De Saagun: па један од мексичких критичара наглашава: "Ово дело ће остати као једно од најзначајнијих прегнућа људског сазнања не само Мексика него и целокупног човечанства. То је једно од генијалних дела која представљају читаве епохе и морају се рачунати као благо универзалне литературе...."

Поред тога што су Инке контролисале и регулисале живот грађана и то су углавном чиниле у благонаклоном расположењу, понекад је било крволочности каква се могла очекивати од древног деспотског система. Сељаци су често присиљавани на тежак рад, плаћали су порез и друге намете, ишли у ратове и живјели у биједи и немаштини. Функционери Инка су често састављали поворке младих дјевојчица до 10 година и одабирали оне најинтелигентније, најљепше и најплеменитије и слали их у школе сличне манастирима. Такве дјевојке су училе да кувају, ткају, лијепо понашање, вјеру и остале префињене манире. Мали број таквих дјевојака био је одређен за доживотни целибат, а већина изабраних дјевојака биле су дистрибуиране као помоћне жене или конкубине самом Инки, племићима и високим официрима.

Површно гледајући владавина Инка била је тлачитељска, али у пракси је изгледало доста другачије. Побољшани услови живота због унапређења пољопривреде путем иригационих система омогућила су појаву вишкова. Послије подмиривања потреба двора, племства, влада је организовала дистрибуцију вишкова хране сиромашним уз масовне јавне свечаности.

Цар Инка био је свемоћни господар Царства. Одлучивао је о рату, командовао војском, одређивао висину пореза и других намета, расељавао становништво и уводио драконске мјере у побуњеним дјеловима Царства. Великодушно опраштао и помагао старије, сиромахе и инвалиде. Сви чиновници, свештеници, војници и одговорни племићи проводили су његове одлуке, поштовали његову вољу и повиљавали се његовим наређењима. Цар је могао да укори оне који гријеше, похвали храбре и одане, послушне, одважне ратнике и све оне који су спремни на жртве и одрицање, узорне извршиоце одговорних послова у читавом Царству и слично. Цар је био светиња и на овом и на оном свијету. Појављивао се у шареном одијелу са ресама од перја, при појављивању је улијевао страхопоштовање и дубоке наклоне. Нико није смио да га гледа, нити да га дотакне. Ширио је култ Бога Сунца, био је полубог, односно сам бог. Налазио се на челу свечаних парада, прослава и у другим пригодним манифестацијама. Уколико се неко дрзнуо да драстично наруши мјере и систем у Царству, цар је постајао немилосрдан, окрутан и неумољив. Слиједило је протјеривање, затвор, мучење и изрицање смртне пресуде за издају, дезертерство, одбијање провођења одлука, побуну, завјеру, нарушавање култа божанства и неприкосновености царске власти.

На тргу Кускот једном годишње су "оживљавале" балзамоване мумије покојних царева и племића. Цареви су имали привилегију да имају велики број жена, чак на хиљаде! Царски ауторитет је био неограничен и непогрешив! Царство Инка је било тако организовано да "у њему није летјела птица ни помакнуо се лист" ако то није била владарева жеља.

Добро обезбијеђени људи у држави Инка живјели су у безбиједности, послушности и оданости, умјереном изобиљу, понекад су патили од досаде. Високи функционери, већином из редова свештенства и војске живјели су у пространим кућама, имали су више

жена, слуге, обезбјеђење, одијевали се у раскошну одјећу и били ослобођени од физичког рада. Највиши од њих били су окружени луксузом, уживали привилегије и за њих су биле приређиване свечаности, забава и разонода. Поједини официри у војсци су често пљачкали и убијали незаштићено становништво.

Nezahualcoyotl (Незахуалкојотл) је био краљ, филозоф, пјесник који је изградио десет миља дуг насип преко језера и остао у лијепој успомени и сјећању свога народа као доброчинитељ, особа која је бринула за народ; великодушно помагао, праштао и градио за будућност и милост бога Сунца.

Важну улогу у претколумбовској култури Јужне Америке имали су религија и марљивост народа: "Ништа од тога се не може наћи под владавином Инка. Службени култ, наметнут оружаном силом или политичким расправама, није тако строг да не би допустио или чак подржао локалне синкретизме. Кад се мноштво људи слије у Cuzco на службене вјерске обреде, онда је то дијелом из знатижеље и уживања у спектаклу, а дијелом из потребе за сједињењем у заједничкој вјери."

Пабло Неруда у својим стиховима износи да је андско подручје у најширем смислу било историја пролијевања крви. Послије мирољубивих култура поријеклом из сјеверне Азије и Полинезије дошла су ратничка племена која су чинила страшна крвопролића. Много прије освајања племенски ратови за власт у Андима однијели су на десетине хиљада жртава међу становништвом, а рачуна се да је њихов укупан број достизао око 5 милиона.

Pater Labbé је у својим Поучним и окрепљујућим писмима из 1722. године примјетио: "Код тих народа влада обичај који нас је необично гануо. Убијају жене чим пријеђу тридесет година. Имали су једну са собом којој је било тек двадесет четири године. Један од тих Индијанаца ми је рекао да је већ стара и како неће дуго живјети јер ће је за неколико година морати убити. Наши патери су преобратили велики број Индијанаца тог племена. Треба пожељети женама да се сви они могу преобразити." Иначе до ступања у брак жене су уживале велику слободу.

Шпанци су оружаном силом осигуравали власт над снажним и краткотрајним андским царевима који су од њих захтијевали да без борбе прихвате њихове законе и култ Сунца. Нудили су европским освајачима за узврат мирољубивост и заштиту

Европски ратници су убрзо сломили отпор племена у Андима. Посљедњи Инка је бјекством потражио спас у дубинама прашуме.

Тако је племенима из амазонског базена запријетило потпуно истребљење. Они су постали жртве организованих покоља, алкохола, биједних плата и свих других порока европске цивилизације.

По доласку Шпанаца много тога је ишчезло у моралу, обичајима, традицији и осталим културним творевинама америчких цивилизација, а неке су се скоро потпуно угасиле. Међутим, добар дио традиције, обичаја, морално - етичких норми је сачуван на ограниченим територијама гдје још живе остаци племена из претколумбовског доба. Ипак, нужно је у виду пouке подсјетити: "Из величине прошлости људи црпе храбрости и повјерење у будућност."

29. Остоја Ђукић

ОБИЧАЈИ И ТРАДИЦИЈА ПЛЕМЕНСКИХ ЗАЈЕДНИЦА АФРИКЕ

Африка је други по величини континенет на Земљи; простире се јужно од Европе и југозападно од Азије, између Атланског и Индијског одеана, Средоземног и Црвеног мора. Највјероватније је да име Африка потиче од латинске ријечи "aprica", што значи сунчана или можда од грчке ријечи "aphrike" која у преводу означава појмовну синтагму "никад хладна". Нигдје као у Африци нису изражене такве велике географске супротности, у њој има пространих области пустиња, шикара, савана и џунгли.

Африка представља праизвор и гроб човјека. Наиме, она је праколијевка свих континената. Управо се у њој појавило и усправило прво хумано биће - Човјек. Цвјетале су прве сјајне цивилизације, од којих је најпознатија египатска. Али вијековима и "црни континент": први робови из њега су одведени, а ту су створене и прве колоније. Он је и први дијељен, убијан и пљачкан. У данашње вријеме посједује слободу, али је на њему највеће сиромаштво на свијету. У Африци се налази пет великих чуда: Викторијини водопади, језеро Кариба, Матопос, Велики Зимбабве и шона скулптуре. Биљни свијет је, као посљедица климе, различито заступљен и зонално распоређен, док је животињски свијет разнолик и доста богат. Насељеност Африке веома је слаба, нарочито у пустињама, степама и прашумама. Она обилиује природним богатствима која су мало испитана, али је становништво сиромашно и највећим дијелом неписмено. Постоје три расне скупине становништва: хамити, црнци и банту раса. У градовима живи једна трећина становништва. Вјековима је у Афици био заступљен племенски начин живота, а најпознатији племнски народи су: Ањи, Акан, Амхари, Ашанти, Бамилека, Банту, Баганда, Бушмани, Дахомејци, Дамара, Догони, Етиопи, Еве, Канури, Масаји, Нанди, Пигмеји, Сомалци, Сонгаји, Груси, Берберi, Лоби, Ваи, Хотентоти, Суданси Црнци, Туарези, Баганда, Зулу и мноштво других. Сматра се да има преко тридесет хиљада афичких племена. У Африци се говори више од 1 200 језика и на стотине дијалеката. Највише су заступљени црначки, суданси, хамитски, банту, семитски језици и бројне скупине којим се служе црначки житељи. Осим арапског, своје писмо су имали амхарски, берберски и биберијски језик. У афричке државе убрајамо: Алжир, Анголу, Бенин, Боцвану, Буркина Фасо, Бурунди, Централноафричку Републику, Чад, Џибути, Египат, Екваторијалну Гвинеју, Етиопију, Габон, Гамбију, Гану, Гвинеју, Јужну Африку, Камерун, Кенију, Комари, Конго, Лесото, Либерију, Либију, Мадагаскар, Малави Мароко, Маурицијус, Мауританију, Мозамбик, Намибију, Нигер, Нигерију, Обалу Слоноваче, Руанду, Сао

Томе и Принципе, Сејшели, Сенегал, Сомалију, Судан, Свазиленд, Танзанију, Того, Тунис, Уганду, Замбију, Зеленортска острва и Зимбабве.

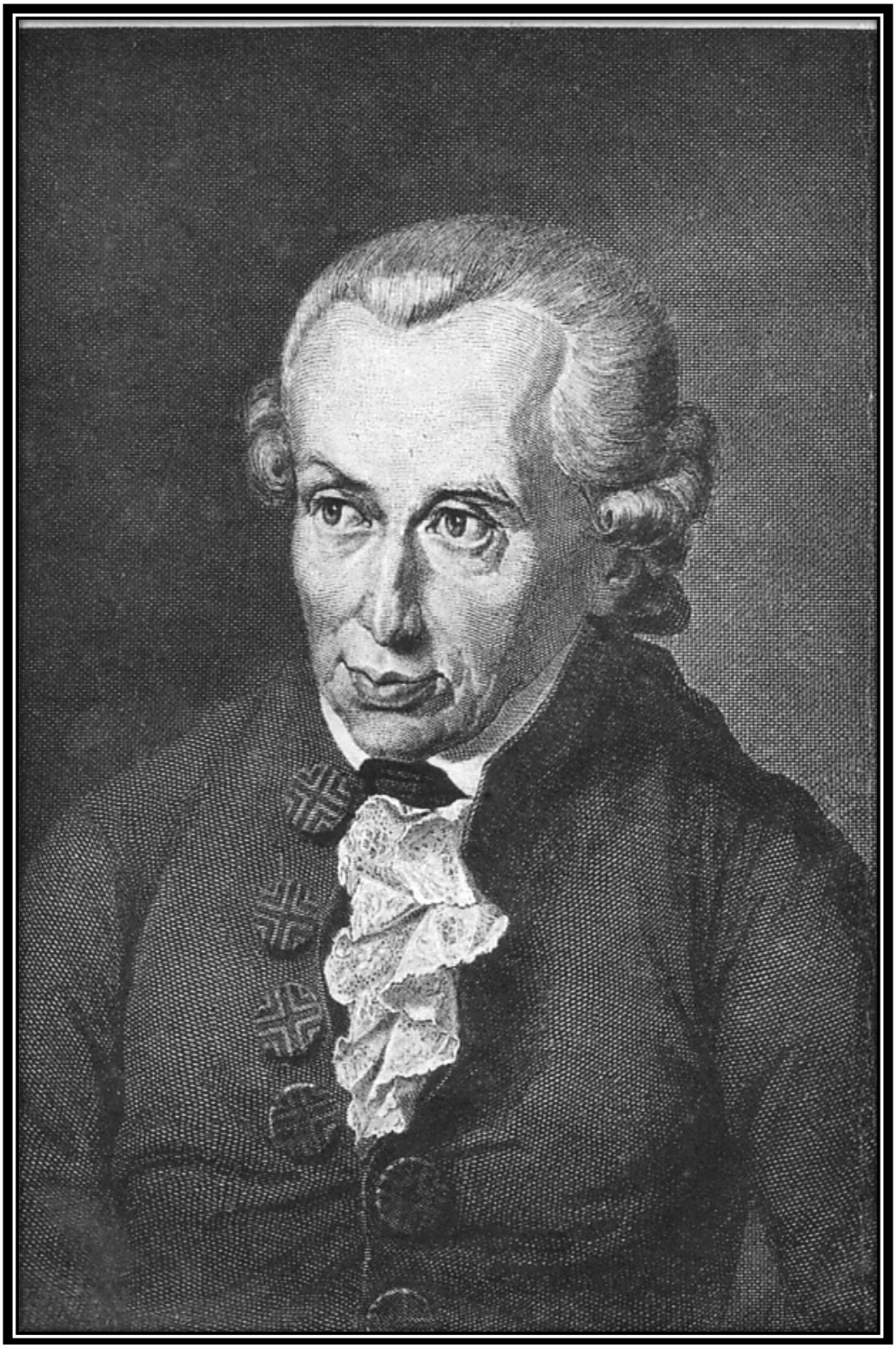
Становништво Африке у давна времена бавило се ловом, сакупљањем плодова из природе, сточарством, примитивном земљорадњом и још неким пословима. За вријеме колонијалног периода вршена је расна дискриминација, сегрегација и експлоатација од стране капиталистичких земаља, што је доводило до заосталости и сиромаштва већине афричког становништва. Послије ослобођења од колонијалних господара, афричке земље су почеле спроводити реконструкцију привреде која се састоји у плантажној пољопривреди, рударству и електрификацији, те борби за равноправне односе у међународној подјели рада и трговини. Према томе, евидентно је да Африка има све услове за пољопривредну производњу, хидроенергију, производњу тропских и суптропских биљака, коришћење рудног богатства, живинарство и пчеларство.

Феничани су један од културних народа који су најприје ближе упознали Африку. По наређењу египатскох фараона Неха око 600. године п.н.е. опловљена је цијела Африка. У Египту је постојала цивилизација која је око 4 000 - 5 000. године п.н.е, познавала иригациони систем, а око 3 200. године п.н.е. основана је једна од најстаријих држава у историји. Александрија је у старом свијету била један од највећих културних центара. Грци и Римљани су познавали Африку, нарочито њене сјеверне обале. По завршеткку пунских ратова 2. вијек п.н.е. сјеверни дио је био у саставу Римске империје, затим у саставу Византије, а током 7. и 8. дијелове Африке освајају Арапи и доносе ислам и своју културу. Треба напоменути да су тим дјелом од 13. вијека владали Турци Селџуци, потом стижу Османлије. Диоба Африке коју су спровеле хришћанске силе достигла је врхунац у касном 19. вијеку и дала је додатни подстрек ширењу ислама, као религије отпора европској колонизацији. Силе које су тада успостављале своје територије са жељом искоришћавања природних богатстава биле су Белгија, Британија, Француска, Индија, Холандија и Шпанија.

Из Африке су "извожени" робови лађама у Сјеверну и Јужну Америку и на Блиски исток. На тај начин је спровођен "лов на људе", што су чинили бјелци из Америке и Европе, Арапи са Блиског истока, али су многи Африканци пали у ропство захваљујући својим сународницима - краљевима и поглавицама који су их хватали као заробљенике у међуплеменским сукобима или на брзину проглашавали за криминалце и "вишак становништва". Црнци су често продавани у бесцијење трговцима робљем, већином за алкохол, дуван, оружје и тканине. Претужна је и стравично ужасна прича на десетине милиона црног робља које је путем срамне трговине и уз сталну помоћ и благонаклон католичке цркве доспјело у ропске окове и губило свако људско достојанство.

Потврђује се да је Африка континент бескрајних простора, најјачих контраста и да су у њој у исти мах присутни свјетлост и тама, богатство и сиромаштво, стари и нови фараони, пирамиде и обичне камене куће, понос и понижење, величина живљења и трагизам људског рода, моћ мајке природе и немоћ човјека да се одупре злу, нада у спасење и горка разочарења. Она показује пут до истинске среће и богатства, отвара врата пред сваком добродошлици, али и све препреке оличене у биједи, немаштини, примитивизму, заосталости, необразованости, краткоћи и коначности људског постојања.

Прије колонијалног освајања и западне и источне границе Африке биле су обиљежене сложенијим политичким системима него што је то био случај у средишту. Традиционалне краљевине Банту постојала су на западу у које су спадали Ганда, Ниоро,



Торо Руанда и Рунди, Између тих краљевина и сложених поморских друштава с источне стране живе народи чије је основно обиљежје недостатак централизоване власти. Старији људи сједе у савјетима, одлучују о политици и мире завађена племена и народе. Овакви обичаји и непостојање аристократије сврстава ове народе у традиционално напредније и веће демократе. Досељеници са Индијског потконтинента су успјели да формирају своје заједнице у Кенији, Уганди и Танзанији. Насеља бијелаца су углавном везана за Кенију и Мозамбик.

Бог је врховно биће код Африканаца и најмоћнији од свих светих, великих и узвишених сила. Он је најјачи и у себи носи живот и моћ и извор је свему што постоји и оном што је недокучиво и невидљиво. Из њега све црпи животну енергију; он напаја, спасава, заштићује и даје снагу, вјеру, наду, љубав и смисао постојања. Афрички племенски народи, скоро без изузетка, вјерује у врховно божанско биће. Афричком човјеку су иманентне изворне идеје о једном Богу као врховном лицу. У свијету се одвија непрестано дјеловање једних сила на друге, а човјек покушава да буде у сагласности с њима. Бог је највиши и он је творац свега и даје снагу и наду онима који га призивају и позивају се на њега. Надискуствена моћ приписује се занчајним људима, ближим и даљим прецима, нарочито оним прецима који су оснивачи рода и о њему се свесрдно брину. Упрошћено приказивање афричких религија могуће је на овај начин: "Афричке религије могуће је поједностављено приказати као трокут. На његовом врху је Творац, а на бочним странама друге божанске силе и преци. База трокута представљају ниже силе којима се баве медицина и магија. Људи су у средини и пазе да живе у хармонији са снагама које управљају животом обитељи и радом. У неким животињама крију се моћи којих се треба прибојавати и нужно је улагати труд да се укроте. Чак је привидно и неорганска природа жива и може постати оруђем силе." Ипак, се не може заобићи свеприсутно увјерење највећег броја афричких племенских заједница да у средишту предоцбе о Богу стоји често свемоћан Створитељ и Свевишњи који се може објавити у природним појавама као киша, мућа, грмљавина или се може приказати у обличју Сунца на небу. Код племена Ашанти у Гани Свевишњи Бог се зове Њијаме (Нуаме), док племе Јоруба врховно божанство називају Олорун; за поједине етничке заједнице божанства постају апстрактна и безлична, у њима пребивају све ствари. Ово највише божанство је карактеристично по томе што нема готово ниједног култа и не прима никакве жртвене приносе нити молитве. "У митовима се та чињеница образлаже вјеровањем да се Свевишњи, завршивши стварање свијета, сасвим повукао из свијета и више се није бринуо за њега, препустивши бригу за природу и човјека другим, нижим боговима. Ова божанства и духови нижег ранга уживају често највише култно штовање, будући да они посредују између људи и недостижно удаљеног Свевишњег Бога на небу. Жртве које се њима приносе састоје се у правилу од коза или кокошки, те пива од јечма у жртви љеваници. Као што су бројни облици штовања разних божанстава и духова, бројне су предоцбе о душама и оностраности. Најчешћа је предоцба о сјени душе која даље егзистира у земљи смрти, у неком грму, далеко на западу,

И поред свега што смо навели, можемо да се запитамо због чега људи славе и уважавју многе духове а не само једног бога. Један од могућих одговора био би да се није смјела запоставити ниједна сила која би могла имати моћ над њиховим животом, као што се нису клањали и поштовали само једног старјешину или достојанствено лице. Један од многих разлога је и прича племена Менаде из Сијера Леоне да се испочетка људи нису молили. Наврађали су код Творца са ситним жалбама и приговорима. Бог је размишљао на који

начин би могао људима објавити своју вољу. Створио је планину која је могла да разговара са људима и био увјерен да ће они, саслушати њен глас, придржавати се наредби и упута, чути и разумјети божански говор, поруке и законе. Раширено је било вјеровање у духове олује, земље, воћа, кишотворце и остале духовне појаве и привиђења, пророке и маге.

Мит који је присутан у свим дијеловима афричког континента говоре о Богу који је напустио Земљу. По предању Бог је у почетку живио на Земљи, али је био крајње незадовољан човјековом послушношћу, понашањем и односом према Богу и његовим створењима. Отишао је на небо и тиме је нестало блиске везе између Бога и човјека.

Сви афрички народи његују предања о прецима и спомињу их у митовима о Богу и у историјским легендама. Племе Зулу у Јужној Африци говори да су се први људи, и то мушкарац и жена у пару, појавили из трске. Слично мишљење имају и Тонге из Мозамбика, а племенски народ Хереро из Намибије увјерен је да су се преци појавили из једног дрвета за које се вјерује да још увијек расте негдје у степи. Легенда коју његују племе Ашанти из Гане о поријеклу првих људи садржи митска предања по којима се они стигли из рупе на тлу. На површину земље су изашли седморица мушкараца, неколико жена, пас и леопард.

Приче о постанку су веома честе код стаовништва Африке и вежу се за древна времена. Поменути Ашанти казују да су један мушкарац и жена сишли с неба, док се други пар појавио из земље. Господар неба је са својих висина спустио неотровну змију питона која се настанила у ријеци. У почетку парови нису имали дјеце, нису имали осјећања и жудње, нити су били упућени како долази до зачећа и рађања. Питон је научио парове како да добију потомство. Наредио је да се лицем окрену један према другоме, пошкропио њихове трбухе водом, изговорио ријечи "кус - кус" које се и данас употребљавају у ритуалима. Након тога парови су легли у постељу, жене су успјеле да затрудне и добију дјецу. Рођена дјеца су у свом тијелу посједовала дух ријеке у којој је боравио питон. Отада је овај гмизавац заштитник клана и за људе из племена и данас табу. Забрањено је да се убија, а у случају да се нађе мртав, покрива се бијелом иловачом и сахрањује обредом сличним за људе.

У цијелој Африци присутне су приче у којима је садржано вјеровање о неприродности умирања. Племенске заједнице су сигурне да приликом стварања свијета и првих људи смрти није било. Смрт је стигла на земљу нечијом грешком, најчешће једне од животиња. За прекршај и кривицу највећу одговорност сносе пас или камелеон. Тиме је човјек постао коначан, а умирање стални пратилац људског рода. Вјеровање у магију општеприхваћено је на афричком континенту, а исто тако и страх од врачбина. Магијске радње, чаролије, многи обреди и ритуали су свакодневница у Африци. Уз музику и занос до транса изводе се плесови, обредне церемоније с убрзаним ритмом и у таквим колективним свечаностима учествује читаво племе или више мањих племенских заједница на разним мјестима. Славе су племенски и породични празаници; умилостивљују се божанства и духови, захтијева киша, добар род, напредак у породици, пословима, успјех у лијечењу, земљорадњи, лову, гајењу стоке и одвијају се свечаности у поводу многих других празника и празновјерица. Већина Африканаца упражњава локалне традиционалне религиозне обичаје. Има на стотине тих локалних религија, зависно од тога шта које племе или етничка групација вјерују и на који начин то чини, премда постоји много заједничког код свих етничких заједница. Све религије објашњавају како је постао универзум, садрже сјећање на претке, обреде везане за смрт и погребне свечаности, уче шта

је добро и зло, затим регулушу односе између човјека и природе, између старијих и млађих и на који начин људи могу да се спасе, да имају угодан живот и избјегну страдања и несреће. Бог је врховно биће и помаже, као и добри духови, да се спасе од смрти. Поред традиционалних афричких религија, значајно мјесто заузима ислам, потом долази хришћанство, већина је католика или протестаната, али има и припадника православне вјере.

Афричка филозофија садржи посебну синтезу, односно мјешавину мита и стварности умјесто класичне формуле. Изражава се сумња да ли она постоји и уколико се пође од констатације да постоји стиже се до тога да треба дати одговор шта она обухвата. Јасно је да је у својим вишим фазама подјеле филозофија у становитом смислу метафилозофија и да се она може развијати уколико промишља властиту историју, да се сваки нови мислилац мора, у извјесном смислу, надахњивати и инспирисати учењима претходника, али и својих савременика како би продубио или одбацио постојећу филозофску баштину свога времена. Не може се стога тврдити да метафилозофија не значи филозофско искоришћавање ванфилозофских чињеница, ни произвољно тумачење друштвених чињеница које саме по себи немају никакве везе са филозофијом. Метафилозофија садржи филозофска размишљања о дискурсима који су филозофски. За етнофилозофију може се рећи да жели описати имплицитно и неуобличено виђење свијета које постоји само у имагинацији антрополога. Оваквим разматрањима долазимо до сазнања да је етнофилозофија нека врста предфилозофије која се погрешно сматра метафилозофијом. Афричка филозофија заиста постији, али у нешто другачијем смислу. Она се јавља као литература коју стварају Африканци, а која обухвата филозофске проблеме. Овдје су ограничења само на реафирмацију чињеница постојања те литературе као филозофске литературе, а занемарују се сва питања о њеној вриједности и увјерљивости. Из тога произлази да су се разоткриле митолошке претпоставке на којима се темељи филозофија које су спречавале сваку помисао о њеном властитом статусу. Недвојбено је да филозофија постоји као одређени облик филозофске литературе која припада историји афричке књижевности уопште, али стоји чињеница да је мистифицирана и мистификаторска. Уз комплексу ових разматрања још важније је истаћи да афричкој филозофској литератури припадају и филозофски радови Африканаца који не вјерују у мит колективне филозофије и који оваква становишта чак одбацују. На посве нови начин се дефинише афричка филозофија и то као мјерило о афричком одређењу те филозофије и не заснива се више на посебности садржаја, већ на географској припадности аутора.

Африканци су, слично свим другим народима у историји човјечанства, имали своја религиозана вјеровања. Нека од њих су се налазила у сфери филозофије и бавила су се размишљањима о исходишту свих ствари, те смислу и сврси живота, о смрти и настојању да се она превлада. Многи митови су једна врста малих филозофских парабола. Религиозни живот у афричким племенима најјасније се очитавао и испољавао у ритуалима, приношењем жртава, пјевању пјесама и многим другим обичајима и обредима. Стога се за афричке изреке, митове и легенде може изрећи сљедећи суд: "Мудре изреке и митови изражавају радост живљења и дјеловања. То је свјетоназор који афирмише и сматра га лијепим унаточ могућим патњама. Човјек треба да ужива у вођењу љубави, а дјецу да доживљава као дар с неба. Обитељ се затвара у уски круг: уз родитеље и дјецу једнако су важни и блиски дједови, тетке, стричеви, нећаци. Стари су људи изузетно

поштују и о њима се води брига. Молитва помаже очувању другог живота и стјецања здравља."

Унутар афричке заједнице важио је морал као начин човјековог понашања, као и помагање и ненаношење зла сусједу. То је борба сила које су подложне богу па је он посљедњи судац о човјековим поступцима према божанству, природи, другим људима из ближе и даље околине. У људима лежи снага којом могу да убију своје сусједе или да им нанесу велико зло, али је не смију злоупотријебити и заборавити да су дјеца божја која пред Богом одговарају за своје поступке. Снага, животна енергија и динамизам су у сврси помоћи човјеку само ако служе да умилостиве Бога и добре духове. У читавој афричкој митологији, религији и етици заступљено је прожимање духовних и материјалних садржаја и настојање да добро побиједи зло, да влада хармонија, сарадња, љубав, колективно доживљавање среће и отпор према страдању од опасних и дрских људи и природне стихије.

У данашње вријеме смо суочени са све већом потребом за новом етиком, новим средствима хуманизације човјека у друштву, за новом цивилизацијом или да доживимо апокалипсу. Међутим, у многим дијеловима свијета сусрећемо се са релативно примитивним, али морално чврстим етничким заједницама које, упркос свим негативним утицајима савремене цивилизације успијевају да сачувају моралну чврстину, поштују традицију и претке и да се одупру неповољним трендовима који прijете човјеку, човјечанству и планети.

Примитивни племенски народи нису имали јаког друштвеног уређења. Њихова етика је била свјесно рестриктивна, јер је морала бити таква с обзиром на околности које су биле присутне, начин живљења и поимања човјека и живота, схватања природе, изолованост и живот у прашумама, саванама, на рубу пустиња и других скоро неприступачних предјела. Све је то резултирало технолошко сиромаштво, заосталост, неспособност развоја и остале негативне посљедице. Такво сиромаштво није било изражено у моралном и умјетничком погледу. Искуство афричких племена, њихова снага и динамизам били су покретачки импулс за унутрашњу напетост и креативност које су резултирале морално надахнутим врхунским умјетничким остварењима. Као свијест о границама могућег или допуштеног уродила је смислом за контролисану слободу најочитије изражену у њиховом плесу и експериментима у култури. Контролисану слободу ми данас, кад остајемо без морала заједништва и блискости односа са другим људима и природом, тешко можемо замислити.

Повратак народним изворима и духу предака је евидентна на сваком кораку у Африци. Томе нас учи и мудрост: "Тражите коријење да бисте знали како цвате цвијеће и зрију плодови. Јер стабло не може расти, ако не пусти коријење у земљи која га храни" (Бираго Диоп.)

Не може се у потпуности тврдитии увијек научно фундирати, али су класе у социјалном смислу ријечи у Африци биле: висока, средња и нижа. Високу класу су чинили чланови краљевских породица, богати земљорадници, државни званичници, високи црквени свештеници, официри и љекари. У средњу класу су спадали трговци, предузетници и занатлије. Нижа класа је била најбројнија и састојала се од неквалификованих радника, већина од њих је радила на једној врсти 'фарми'. У најтежем положају су били робови који нису припадали ни једној класи, а највише су се регрутовали

из реда ратних заробљеника, насљедним положајем и стицањем разних других околности које су пратиле афричке етничке заједнице.

Афричка породица и односи у њој имали су типична обиљежја: "Отац је био 'глава куће'. Послије његове смрти то је постајао најстарији син. Жене су имале иста права као и мушкарци. Оне су могле да имају и да наслеђују властиту имовину, да купују и продају добра, да склапају уговоре, да захтевају развод брака. Краљеви су имали право да истовремено имају више жена. У многим случајевима краљева 'главна жена' била је члан краљевске фамилије, као и његове сестре и полусестре... "

Венде из Трансваала је једно од многих племена које је сматрало да је предбрачно сексуално искуство морално, те у друштвеном смислу вриједно и потребно, али под условом да за посљедицу нема зачећа. Међутим, била су присутна строга одвраћања од предбрачног зачећа. Због тога што дјеца невјенчаних родитеља представљају велики проблем за заједницу, јер је у питању коме треба припасти дијете из предбрачних сексуалних односа. Венде су поучавале младиће и дјевојке "стварном животу" и на тај начин их упућивали на ограничен облик слободе прије брака. Код поменутих Венда повученост дјевојке и везаност за мајку се сматрала недостатком и говорило се да се она боји мушкарца и оклијева. Кад дјевојка одрасте, нормално је да она има мушкарца и неопходно је, унутар одређених граница, да води љубав с њим. Племе Зулу супротно је вјеровало да ће "непридржавање моралних норми у вези са сполношћу проузроковати зло које ће стићи заједницу" па су разрадили одговарајуће обичаје који су се односили на младе прије ступања у брак. Циљ њихових упута и предострожности односио се на "комбиновање одлагања вјенчања са снажним нагласком на дјевичанству прије вјенчања". Осврћући се на традицију и каснија збивања, могао би се изрећи суд о афричкој жени: "Афричка жена је по свему, и изгледом и ставом, веома сензуална, путена. Она то не крије, напротив, показује, саопштава и очима. Она се не стиди ни те своје лепоте и вредности. И доказује их штедро кад воли, а то уме. И да буде верна, докле год може, а то је дуго, чак и да прашта неверства мушкарца, без обзира што због тога тешко и болно пати... Предаје се у загрљају сва, свим срцем. Једном речју, веома топле крви, топлије него у белих жена, можда због климе, њене отворености, једноставности, непатворености, неспремности да се лажно претвара да би 'тврдила пазар', и много чега другог, ко ће знати! Оно што је специфично је интима афричке жене о којој се веома тешко говори и са својим другама, интима коју ваља поштовати, не откривати је олако."

Концепт заједнице у Африци био је много више него пуки политички изум ограничен на међуљудске односе у било којем времену. Да је био само то тешко би одолио човјековој тежњи за влашћу и повластицама. Био је много више од тога и дубоко укоријењен у свијести племена како је њихово друштвао настало и помоћу каква се права оно може одржати. За већину афричких племена карактеристично је да нису блудила у магли мистицизма. У односу према животу и свијету она су била сељачки практична. Однос према добру и злу произилазио је из констатационалне везе која их је повезивала и заједничком схватању среће и несреће, као и остале опасности и повољних ситуација за читаву заједницу. Што се тиче одређених казни, оне су биле присутне у заједницама и односиле су се на прекршиоце. По афричким етичким мјерилима клевета пече јаче од жеравице.

Најстарија афричка књижевност је египатска и успон доживљава између 3000. и 2000. године п.н.е. Она је утицала на цивилизације и књижевности које се даље развијају:

нубијску, кушитску, а мање на етиопејско - сабејску. Наводи се да кушитска, нубијска и аксумска култура постају хришћанске између IV и VI вијека. Користи се коптско писмо, а развој књижевности везан је за превођење Библије. Класична средњовјековна етиопијска књижевност писана је на црквеном језику, док је писање на амхарском језику почело у XIV вијеку. У Римској Африци (II вијек п.н.е.), послије разарања Картагине развијала се римска књижевност и то углавном хронике и путописи. Арапска књижевност у Африци јавља се у VIII и IX вијеку, а најинтензивнији развој доживљава у XI и XII вијеку. У дословном смислу ријечи арапска књижевност се односи на књижевност тзв. црне Африке која се протеже на области јужно од Сахаре. Ово подручје насељавају црначки народи (Банту, Нилоти, Паранилоти и други.) Нешто касније долази до већег развоја књижевности у западној Африци. Ова књижевност је била усмена све до 19. и почетка 20. вијека. Напокон савремени писци афричке књижевности претежно се служе енглеским, француским и португалским језиком. Пјесмом Отари сузе, Африко Бернард Бинлин Дадие скоро у виду молитве упућује поздрав, љубав и жељу Африци да јој се врате дјеца из вихора, олуја и лутања:

"Отари сузе, Африко!
Ми смо се напили са свих врела
неуспјеха и славе:
Наша су чула сада отворена
сјају твоје љепоте,
мирису твојих шума,
чвору твојих вода,
јасноћи твога неба."

30. Менахем Келнер

ЈЕВРЕЈСКА ЕТИКА

Сам појам »јеврејске етике« поставља бројне проблеме, од којих неки прате сваку посебну етику (била она хришћанска или марксистичка, Навајо, или нека друга етика), а неки су својствени само јеврејској етици. Али, на страну ови проблеми, постоји једна врло опсежна литература која се, по општој сагласности, назива »јеврејска етика«. У овој књизи посебан оглед је посвећен анализи односа између религије и етике (видети Чланак 46, *Како би етика могла да зависи од религије?);* стога се овде неће расправљати опште питање које покреће јеврејска етика, као пример религиозне етике. Међутим, остају бројни проблеми својствени јеврејској етици. Овај ће оглед стога бити подељен на два дела. У првом ћу описати неке проблеме које поставља појам јеврејске етике, а у другом ћу

описати ону литературу која се обично означава овим изразом. Шта је јеврејска етика? Одговор на ово питање претпоставља одговор на претходно питање: »Шта је то јудаизам?« А то није једноставан задатак. Као што су стари говорили: »два Јевреjина, три мишљења.« Добро позната склоност Јевреја да се разилазе у питањима теологије, при том не искључујући коначно једни друге из вере или заједнице, може да одслика типично јеврејску концентрацију на конкретне и практичне ствари. Ова концентрација уздиже проблеме понашања (укључујући и најистакнутије етичке теме) до највеће важности, која је можда јединствена међу западним монотеистичким верама. Стога на пример, ми у *Талмуду* налазимо места која наводе следеће божје речи: »Да ли би они (јеврејски народ) мене напустили, а задржали моју Тору?« (T. J. Hagigah, 1.7) Овај нагласак на понашању у супротности према веровању, отежава покушај да се »јудаизам« једноставно дефинише као систем уверења.

У савременом свету, на пример, јудаизам се може дефинисати и преко религиозних и преко секуларних појмова. Секуларна дефиниција може бити националистичка или културална. Секуларно националистичка дефиниција може бити или ционистичка (која позива Јевреје да се изнова населе у својој старој отаџбини) или не-ционистичка. Ционистичка дефиниција јудаизма се излаже на много начина. Дефинисање јудаизма преко религијских појмова данас није лакше. Четири различита, водећа покрета (ортодоксија, конзервативизам, реконструкционизам и реформизам) сваки за себе тврде да су нормативно тумачење јудаизма. Многи од споменутих приступа се могу такође комбиновати (као, на пример, у облику религиозног ционизма).

Одмах је евидентно, дакле, да све док пошто је тако много врста јудаизма, није могућа никаква дефиниција јеврејске етике. Пошто се, међутим, не можемо надати решењу овог питања, ми ћемо га у будуће просто занемарити. Али, чак ако и претпоставимо да знамо шта у изразу »јеврејска етика« значи израз »јеврејска«, још увек нам остају бројни фундаментални проблеми који захтевају разјашњење.

Јудаизам је у великој мери религија усмерена на практично усавршавање у свету (религија лонаца и тигања, по речима његових протестантских критичара из 19-ог века). Ова практична оријентација нашла је свој израз у кодификованим нормама понашања заснованог на Тори, која се називају *Halakhah* или Јеврејски закон. Док већи део Халахе диже руке од оног што се може назвати религиозним или ритуалним законом, он обухвата грађански, кривични и морални закон. Морална компонента, међутим, ни на који начин се не разликује од осталих саставних делова Халахе, и схваћена је, бар у оквиру система, као нешто што свој ауторитет, као уосталом и остатак Торе, изводи из божјих налога. Пошто Халаха садржи и етичку компоненту, може се питати да ли »јеврејска традиција признаје неку етику, независну од Халахе« (видети чланак: Aharon Lichtenstein у Kellner, 1978). То јест, могу ли постојати и значајне јеврејске норме, које нису укључене у Халаху?

Ово је тежак проблем. Ако јудаизам признаје постојање две изворно јеврејске, али ипак независне области, област Халахе и етичку област, у каквом су, онда, односу њих две? Може ли се Халаха исправити, полазећи од јеврејских етичких разматрања? Ова могућност је неприхватљива за оне Јевреје који тврде како је Халаха непроменљив израз божје воље на земљи. Може ли се етика исправити на основу халахаских разматрања? Ову могућност ће вероватно одбацити они Јевреји који Халаху виде као израз ране фазе динамичког и развојног божанског откровења. Тема се може преформулисати и на следећи начин: ако су и Халаха и јеврејска етика изворно јеврејска дела, да ли је једно

надређено другом? Ако није, шта треба да чинимо када се она нађу у сукобу? Ако се никада не сукобљавају, у ком смислу су онда различита?

А ипак, пошто је и други проблеми: ако постоји једна над-халаска етика, у каквом је она односу према не-јеврејском грађанском закону? Да ли Јевреји има обавезу да је препоручује или нуди не-Јеврејима?

Појављује се више питања: ако морал мора бити општеприхватљив, онда не само што се јеврејска етика мора да примени на сва људска бића, већ им исто тако мора бити и приступачна. Ако постоји над-халаска јеврејска етика, онда је она универзално доступна, а ако је то тако, шта је онда специфично јеврејско у њој?

Толико о проблемима које је поставио општи проблем јеврејске етике. Ако су, као што се често тврди, Јевреји исти као и сви остали и ништа више од тога, онда је прихватљиво да појам јеврејске етике буде проблематичан као и појам религиозне етике, ништа више од тога. Али, пошто, као што каже стара јидиш изрека, још нико није умро због нерешеног философског проблема, ми можемо да се окренемо другом делу наше расправе и опишемо оно што се већ много година сматра јеврејском етиком.

Следећи Исаија Тишбија и Јозефа Дана, оно што се обично назива јеврејским етичким списима можемо да поделимо на четири главне категорије: библијску, рабинску, средњовековну и модерну. Недавно су неки стручњаци (као што су Израел Ефрос и Шуберт Шперо) тврдили да (хебрејска) Библија има јасну свест о различитој природи области људског поступања, паралелној оној коју називамо етиком. Ја се не слажем са тим: иако је Библија прожета етичким занимањем, она законе који управљају људским понашањем, не разликује у неком значајном степену од закона који владају у грађанским, кривичним и ритуалним стварима: све њих »дао је један пастир« (Prop. XII, II). Библијски хебрејски језик чак и нема реч за »етику« у данашњем смислу те речи. Библија, дакле, учи етику, али не као одвојену област: она је *извор* јеврејске етике, мада себе, да тако кажемо, не доживљава као неки етички текст (о библијској етици видети чланак 3, *Древне етике).*

Пошто смо ово казали, остаје питање шта су етичка учења Библије? Питање претпоставља да је Библија, бар у моралном и теолошком смислу, јединствена целина. Иако неки историчари Библије могу да оспоре ово тврђење, оно одсликава традиционални јеврејски приступ и ми ћемо га овде прихватити.

Можда су најпознатије етичко учење такозване »Десет заповести« (такозване, јер у овом делу Библије постоји много више од десет заповести), које се налазе у Књизи изласка, XX (2Mojs.). Од десет изричитих тврђења у овом тексту најмање шест имају етичко усмерење: а) поштуј оца и матер своју; б) не убиј; ц) не чини прељубе; д) не кради; е) не сведочи лажно; ф) не узми што је туђе; (укључујући и жену нашег ближњег, што упућује да Декалог није споменик за феминистички сензибилитет). Преостале четири заповести (»ја сам Господ Бог твој...« да се само Бог може обожавати, да се божје име не спомиње узалуд, и поштовање суботе) односе се на ствари од религиозне и ритуалне важности. Подела теме изражава поделу коју су потоњи рабини извели из Библије (или унели у њу): поделу на обавезе које људи имају једни према другима и на обавезе које имају према Богу.

Већи део библијског законодавства укључује ову прву групу и у томе, можда, лежи један од основних доприноса јудаизма западној религијској традицији: да се Бог поштује кроз пристојне, хумане и моралне односе са својим ближњима. (Као што су каснији

рабини волели да кажу, Бог се савршено поштује на три начина: проучавањем Торе, жртвама и молитвама и делима доброг срца). Другим речима, ма шта да морал јесте, његов корен је у божјој вољи. Бог не може бити неважан за морал, исто као што није неважан ни за религију. Основа овог захтева који Бог поставља пред људе, да исправно поступају једни према другима, налази се у библијском учењу, да је човек створен по обличју божјем (IMojs. I, 27).

Пошто су људска бића створена по обличју божјем, јасно је да човек достиже највећи могући степен савршенства или само-реализације онда када постане налик на Бога, у оној мери у којој је то људима уопште могуће. Ово је основа за оно што је можда најважнији, етички део хебрејске Библије, наиме, за *Imitatio Dei,* угледање на Бога (о чему видети Шапироове и Буберове огледе у Келлнер, 1978).

Библијско учење о *Imitatio Dei* налази свој израз у следећим стиховима: »будите свети, јер сам ја свет, Господ Бог ваш« (3Mojs. XIX, 2). И »сада, дакле, Израиљу, шта иште од тебе Господ Бог твој, осим да се бојиш Господа Бога свога, да ходиш по свијем путевима његовијем и да га љубиш и служиш Господу Богу својему из свег срца свога и из све душе своје« (5Mojs. X, 12). И »поставиће те Господ да му будеш народ свет, као што ти се заклео, ако уздржиш заповијести Господа Бога својега и узиђеш путевима његовијем« (5Mojs. XXVIII, 9). За наше циљеве, ови стихови укључују два експлицитна налога: да будемо свети зато што је Бог свет и да идемо путевима божјим. Како да себе учинимо светим и тако постанемо слични Богу? Библија не може бити јаснија. Трећа књига Мојсијева XIX, 2 је увод у листу заповести које комбинују ствари моралне (поштовање родитеља, милосрђе, праведност, поштење, старање о унесрећенима итд.), ритуалне (поштовање Сабата, жртве итд.) и теолошке природе (не спомињање имена божјег узалуд). То јест, светост постижемо кад поштујемо божје заповести или када, према малопре наведеним речима, идемо путевима његовим.

Не треба да чуди да јудаизам, који тако јасно оно што је практичко ставља изнад метафизичког, уводећи једно учење које захтева метафизичко тумачење, одмах захтева да се оно тумачи уз помоћ практичних израза. То јест, угледање на Бога није метафизичка, већ практичка ствар. Јеврејима се не заповеда (а не сме се заборавити да угледање на Бога, како то наведени стихови јасно показују, јесте *заповест* Торе и да то прихватају скоро сви каснији ауторитети) да дословно и стварно трансцендују своје свакодневно »ја« и постану на неки начин слични Богу; пре им се налаже да поступају на одређен начин. Кроз постизање практичног, моралног савршенства, Јевреји опонашају Бога и тако испуњавају свој задатак као бића која су створена по слици божјој.

Ова тачка се може оштрије истаћи ако јеврејски приступ уподобљавања Богу упоредимо са друга два, са Платоновим и хришћанским приступом. У *Тимају* (176) налазимо Сократа, који каже: »Ми треба да са земље на небо побегнемо што брже можемо; а побећи, значи постати сличан Богу, колико је то могуће: а постати као он, значи постати свет, праведан и мудар«. Далеко од тога да захтева бежање са земље, Тора позива Јевреје да се, кроз испуњавање његових заповести, уподобе Богу овде, на земљи; човек не постаје *налик* на Бога, он само *ходи путевима његовим,* тј. поступа на боголики начин, колико је то људском бићу могуће. У хришћанству наилазимо на још јаснији нагласак на стварном, дословном и стога метафизичком тумачењу уподобљавања Богу. Бог хришћанства толико жели да људским бићима дозволи да постану као он, да стварно изводи чин *Imitatio humani* и оваплоћује се у телу као стварно људско биће, које живи и

дише. Уподобљавање Богу изводи се тада преко посредника и постаје *Imitatio Christi;* што се не постиже кроз испуњавање шест стотина и тринаест заповести Торе, већ кроз веру и предавање и, пре него што његова само-деструктивност постане очигледна, кроз опонашање Христовог страдања (о јеврејском гледању на ово видети Бубер у Келлнер, 1978).

Морална импликација уверења да је човек створен по обличју божјем наглашена је како посебним законима (као што је: »љуби ближњег свога као самога себе« 3Mojs. XIX, 18, јер и твој ближњи је, исто као и ти, створен по лику божјем), тако и једним универзалистичким нагласком хебрејске Библије, што је посебно видљиво у пророчким списима (Исаија, Јеремија, Језекиљ). То је, такође, и у основи рабинских расправа о оном што бисмо назвали моралним темама.

Већ сам написао како хебрејска Библија нема свест о моралу као некој различитој религиозној или интелектуалној категорији. То такође важи, рекао бих, и за корпус рабинских списа, сакупљених у Мисни и у текстовима који су настали око ње. Овде, такође, не наилазимо на одвојен и различит текст, који се на експлицитан начин бави етиком као одвојеном дисциплином мишљења, коју треба испитивати независно од других. Ово је такође истина и за добро познати мишнаински трактат *Avot,* компилацију максима и проповеди, од којих многе садрже оно што називамо етичким учењем. Намера овог трактата јесте, како то указује Херфорд, да опише идеалну личност Мисне; стога је он више заинтересован за побожност него за етику.

Више чак од Библије, огромно мноштво рабинских текстова суштински се бави једном темом: како треба да живимо па да остваримо заповест о постајању светим, кроз ходање божјим путевима. Рабински одговор на ово налази се у једном тексту, испуњеном низом детаљних закона, који треба да усмеравају сваки вид нашег живота. Овај корпус закона назива се Халаха (проповеднички, ако не и етимолошки изведено од хебрејске речи за пут - упореди кинески појам *тао,* о коме расправља Чед Хенсен у чланку 6, *Класична кинеска етика* - па се тако узима као детаљно излагање о томе како човек иде путевима божјим) и укључује моралне теме, мада никако само њих.

Потпуно свесни, међутим, да никакво излагање законских обавеза не може да покрије сваку моралну дилему, рабини Мисне и Талмуда су се ослањали на широк спектар библијских заповести, као што су: »Праведност, праведност да спроводиш« (5Mojs. XVII, 20) и »И чини што је праведно и добро пред Господом« (5Mojs. VI, 18) - и на једну коју су сами смислили, наиме, на обавезу да у испуњававању божје воље треба да идемо изнад слова закона - да од Јевреја захтевају више него што сам закон налаже. Овај се захтев може оправдати чињеницом да се обавеза уподобљавања Богу никада не испуњава до краја.

Важност учења о стварању човека по божјем лику (које је, као што смо видели, основа заповести о уподобљавању Богу) наглашена је у једној широко познатој расправи два мишнаиска рабина: Акибе и Бен Азаја. Њихова расправа се усмерила на питање: »која је највећа заповест Торе?« Рабин Акиба је навео: »Љуби ближњега свога као самога себе« (3Mojs. XIX, 18), док Бен Азаји наводио: »Кад Бог створи човјека по обличју својему« (1Mojs. V, 1) (Шифра VII, 4; о овој дебати видети чланак од Хаима Хајнеса у Келеровом зборнику, 1982). За наш садашњи циљ важно је да нагласимо да ту у ствари и није било праве расправе. Обојица, и рабин Акиба и Бен Азај, слажу се да је учење о човековом стварању по обличју божјем, централно учење у Тори. Бен Азај наводи само то учење,

Акиба опет његову најистакнутију моралну импликацију. С обзиром на традиционално јеврејско давање првенства практичном над теоријским, није необично што је у популарној јеврејској свести рабин Акиба запамћен као победник у овом разговору.

Овај нагласак на поштовању других, зато што су они створени по божјем обличју, такође је дошао до израза у оном што је можда најпознатије рабинско морално учење, у Хилеловом такозваном »Златном правилу«. Када је неки не-Јевреј тражио од Хилела да му изложи целу Тору, док он (не-Јевреј) стоји на једној нози, Хилел је одговорио: »Што не волиш сам, не чини другима; то је цела Тора. Остало су коментари. Иди и учи« (B. T. Shabbat 31a). Можда је то само ствар мог духовног склопа (не волим да цепидлачим), али ми се чини како је ова Хилелова формулација надмоћнија од формулације његовог славног савременика, који је исту идеју изказао у позитивним изразима (»чините другима оно што желите да они вама чине«), јер мислим да не можемо за своје ближње показати веће поштовање него кад их оставимо на миру, ако њихово понашање никога не вређа.

Укратко, упркос важности моралног учења Библије и Талмуда, ови текстови немају неки свесно изграђен морални систем; они чак немају ни свест о етици, као о нечему различитом од религиозних, интелектуалних или људских категорија. Тек у средњем веку, и то под утицајем грчких категорија, онаквих какве је ислам пренео, ми налазимо посебну јеврејску литературу, свесно и експлицитно посвећену етици. Форма може бити суштински грчка; али бављење исправним поступањем очигледно није нешто ново. Нова је композиција текстова који испитују морално понашање изван стриктног контекста Торе и Халаха.

Тишби и Дан су списе тог доба поделили у четири категорије: философску, рабинску, пијетистичку и кабалистичку. Говорећи језиком литерарних жанрова, етику налазимо у философским или мистичким текстовима, у беседама, проповедима, тестаментима и писмима, причама и баснама, поезији, коментарима Библије и Мисне и у уџбеницима етичког понашања.

Разматрајући прву од четири категорије јеврејске етичке литературе средњег века, изгледа да се основна тема, која прати етичке расправе међу јеврејским философима средњег века, односила на божју природу; важност коју придајемо етичком понашању *(vita activa* као важнији од *vita contemplativa)* зависи од наше процене људске природе. Пошто јудаизам учи да су људска бића створена по обличју божјем и да своје највеће савршенство постижу кроз уподобљавање Богу, онда наша процена људске природе у многоме зависи од тога шта ћемо мислити о божанској природи. Ако је Бог суштински делатан, онда ми своје савршенство налазимо у делатности, а етика у складу са тим постаје онда врло важна област људског труда; ако је, са друге стране, Бог суштински конемплативан, онда циљ нашег живота треба да буде контемплација, а етика, у складу са тим, има мање важну улогу у нашим животима, и често се онда види као пропедеутика за интелектуално (контемплативно) усавршавање.

Ствар је осветљена у делу Мозеса Мајмонидеса (1138-1204), најважнијег јеврејског философа средњег века. У свом полу-популарном делу: *Закони карактерних црта,* Мајмонидес као етичко учење јудаизма излаже једну благо измењену верзију Аристотеловог учења о »златној средини«. Међутим, у свом философском делу: *Водич за збуњене,* он као да заступа чисто интелектуалистичку интерпретацију

јудаизма, која етичко (и истовремено халашко) савршенство своди на ниво пропедеутике, неопходне за постизање интелектуалног савршенства. На самом крају књиге, међутим, побеђује морална практична оријентација јудаизма и Мајмонидес обавештава своје читаоце да кад достигнемо највиши могући ниво интелектуалног савршенства, право савршенство налазимо у уподобљавању божјој љубави и правди. Могло би се рећи како Мајмонидес философ тражи од нас да се уподобљавамо Богу кроз метафизичку спекулацију; Мајмонидес рабин не може да остане на том, и стога захтева да ово уподобљавање има практичан утицај на наш живот у заједници.

Можда као одговор на етичке списе средњовековних јеврејских философа (о томе видети *Introduction to Kellner,* 1978), писци који су били дубоко, а често и искључиво, укорењени у рабинску традицију, почели су да пишу расправе засноване на мишнаинским и талмудским текстовима, а све у намери да покажу како ти текстови пружају све што је потребно за заснивање етичког система. Прихватајући рабински налог да се увек и изнова окрећу ка Тори, »јер у њој је све садржано« *(Avot,* B, 25), они су сматрали да је непотребно да код Аристотела траже упутства за форму или садржај етике. Напротив, све што је потребно, јесте истраживање Торе и рабинских компилација. Рабинска етика никако није појава средњег века и до данас настају дела у њеним оквирима. Читав покрет, који је настао у прошлом веку и који због тога садржи у себи значајне елементе модерности, такозвани »Мусар покрет« (о њему видети код Хилела Голдберга), најбоље се може схватити као верзија рабинске етике.

Побожна етичка литература доводи се у везу са јеврејским кругом мистика и пијетиста названим Хасиди Ашкенази, који су били активни у Немачкој дванаестог и тринаестог века. Ови списи се углавном баве специфичним проблемима и стварним ситуацијама, више него трагањем за општим принципима. Они су обележени дубоком побожношћу, елементима сујеверја типичног за обичан јеврески народ у односу према елити и наглашавањем вредности напора уложеног у неку етичку или религиозну делатност: што је више напора уложено у неко дело, већа је похвала због тог. Ова идеја, као и паралелно схватање да је богомољац *(hasid)* обележен својом покорношћу према »небеском закону«, који је строжи и захтевнији од »закона Торе« који важи за све остале, можда није потпуна новина у јудаизму, али је кроз Хасиде Ашкеназе свакако добила нови подстицај. Ово позивање на делатност, која је више него етичка, имало је велики утицај на потоњи развој европског Јеврејства.

Један од најутицајнијих интелектуалних догађаја у историји средњовековног јудаизма био је појава и ширење мистичког покрета који се звао Кабала (о томе видети Scholem, 1946 и Moshe Idel, 1988). Кабалистичка идеја која је имала дубок утицај на јеврејску етику, била је схватање да религиозна дела могу имати дубок утицај на саму структуру универзума. Ово, наравно, има смисла само у контексту оног погледа на свет који сматра да су физичко и духовно стално у стању међусобног прожимања. На темељу оваквог схватања, може се без проблема тврдити постојање зависности између људских дела и стања у свету.

Све до 1789 у Европи, а у муслиманском свету и много касније, Јеврејима није било дозвољено да свакако узму пуно учешће у култури друштва у коме живе. Кад је такво учешће било дозвољено, Јевреји су га одушевљено прихватили. Ова отвореност

и укљученост у ширу културу, јесте једна од основних разлика између средњовековног и модерног јудаизма. Друга основна ознака модерног јудаизма односи се на начин на који се он поделио на мноштво супростављених покрета, тенденција, па чак, можда, и секти. Данашњи јудаизам се, дакле, разликује од средњовековног по својој потпуној отворености за модерне проблеме и по томе што, у намери да одговори на њих, не говори више једним гласом (или говори многим, али суштински усклађеним гласовима).

Ова је ситуација посебно јасна у случају етике. Могу се наћи јеврејски мислиоци који тврде да је јеврејска етика суштински аутономна у Кантовом смислу те речи, а могу и они који ову етику хвале зато што јесте и што треба да буде апсолутно хетерономна (видети чланак 14, *Кантовска етика).* Различити мислиоци за сваки могући став о питањима односа између етике и Халаха, убеђено тврде како је он једини и ауторитетом јеврејске традиције потврђени став. На једном много конкретнијем нивоу, имате рабине који се могу похвалити импресивним сведочанствима, као експерти у области јеврејског права и етике, а који, дајући пред конгресним комитетима своје мишљење о абортусу, као јеврејски став о томе, износе дијаметрално супротна схватања. (О овим темама треба видети огледе у Келлнер, 1978, и важну пропратну библиографију код Данијела Бресланера).

Јевреји и јудаизам, наравно, у овоме нису изузетак. Они су као и сви остали и више од тога. Подељени јеврејски одговор на проблеме које поставља модерни свет је не само израз природе модерног доба, већ и израз природе јудаизма.

31. Кристофер Роу

ЕТИКА У АНТИЧКОЈ ГРЧКОЈ

I. Кратак историјски преглед

Традиција западне етичке философије - ако се она уопштено схвати као трагање за рационалним схватањем принципа људског понашања - почиње са старим Грцима. Од Сократа (469-399) и његових непосредних наследника, Платона (427-347) и Аристотела (384-322), постоји јасна линија континуитета, кроз хеленистичку (тј. уопштено, постаристотеловску), римску и средњовековну мисао, све до данашњег дана. Иако је истина да се проблеми и интереси модерних етичких философа често удаљавају од проблема и интересовања њихових грчких двојника, њихове расправе су још увек препознатљиви

потомци расправа које су се већ водиле у петом и четвртом веку п.н.е. Ни веза није чисто историјска. Испитивање античких текстова, бар у енглеском говорном подручју, данас је, углавном, област учењака који су и сами философи и који у њима откривају непосредну важност и животност, што даје слику доба у коме су настали. Процес је двосмеран: на једној страни, модерни увиди нам стално пружају додатну димензију у нашем разумевању грчке мисли; са друге стране, грчке идеје задржавају моћ да директно обликују или да у сваком случају заоштравају савремена размишљања - и не само у сфери етике (за два скорашња примера, иако донекле различите врсте, видети Bernard Williams: *Ethics and the limit of philosophy* и Martha Nussbaum: *The fragility of goodness).*

Спорно је питање где се завршава грчка етика. Лукреције и Цицерон, два рана писца на латинском језику, углавном настоје да тумаче грчке изворе за своје римске читаоце, а грчка мисао - пре свега стоицизам у разним облицима - доминирала је интелектуалним животом Рима, од Републике па надаље. Али у садашњем контексту, »грчка етика« означава период од Сократа до Епикура (341 -271), и очева оснивача грчког стоицизма Зенона из Китиона (335-262), Клеанта (331-232) и Хрисипа (280-206).

Хрисип је био посебно плодан, и прича се да је написао више од седам стотина књига (тј. папирусних свитака); Епикур је написао нешто око трећине од тога. Али од све те огромне продукције, скоро да ништа није остало; ми не поседујемо ниједно Хрисипово дело, а само три сажета приказа и збирку »кључних учења« од Епикура. Лукрецијева поема *О природи ствари* даје нам прилично исцрпно објашњење принципа епикурејства, иако са мало података о етичким учењима, а Цицерон пружа оно што се чини као високо компетентно објашњење најважнијих особина Епикуровог система, стоицизма, а такође и оне врсте скептицизма који је у трећем и другом веку прихватила Платонова академија. За остало подаци за хеленистичку еру - која, такође, укључује и мање школе, као што су киници - морају углавном да се прикупљају из расутих извештаја и навода код познијих писаца, од којих су многи изразито непријатељски сведоци.

Али у случају Сократа, Платона и Аристотела, који су свакако најутицајнији представници грчке етике, ми смо, на срећу, у бољем положају. Сам Сократ, додуше, није ништа написао, али јасна слика његових истакнутих идеја и метода појављује се у - поред осталих извора - Платоновим дијалозима, као што су *Eutifron* или *Lahes,* чији је главни циљ, како се чини, био да у писаном облику наставе сократску традицију усмене филозофије. У познијим делима, као што је *Држава,* Платон је наставио да развија идеје које га постепено удаљавају од Сократа, иако их је он несумњиво видео као законито проширење сократског приступа: пре свега, оно што је познато као »теорија форми« и теорија власти, која је уско повезана са њом. Аристотел, са своје стране, није хтео ништа да има са Платоновом теоријом форми, коју изгледа да је одбацио убрзо после свог ступања у Академију, у својој осамнаестој години. Али, уз овај главни изузетак, његове две етичке расправе, *Еудемова* и *Никомахова етика* (обе написане после оснивање сопствене школе Ликеја или Перипатоса) наслањају се директно на наслеђе Академије, исто као и његова расправа *Политика.* У ствари, познији писци, као Цицерон, не виде никакву суштинску разлику између платоновске и аристотеловске филозофије, које углавном посматрају из перспективе њихове супротности према Епикуру. Однос хеленистичких филозофа према Аристотелу и према Сократу и Платону, јесте сложеније питање, али нема сумње да су, уопштено, они писали са добрим познавањем својих претходника.

II. Теме и питања у грчкој етици

Грчка се етика, у свим периодима, суштински окреће око два израза, *eudaimonia* и *arate;* или, како се они традиционално преводе, око »среће« и »врлине«. Ови преводи су вероватно добри, онолико колико је то могуће да буду, али у многим контекстима, као што ћемо касније видети - они су потпуно погрешни. Биће добро да започнемо са утврђивањем стварног значења ова два централна израза.

Узмимо прво *eudaimoniu.* Наш израз »срећа« сада вероватно пре означава субјективно осећање задовољства или уживања (као у изразу »срећан као продавач песка«). Грци су, међутим, *eudaimoniu* приписивали неком, указујући више на оно што се схвата као *извор* таквих осећања, тј. поседовање оног за шта се мисли да је пожељно, што више личи на објективан суд. Тако је неко могао бити назван *eudaimon,* јер је богат, моћан, има добру децу и тако даље; иако такве ствари могу да произведу задовољство, садржај *eudaimonie* не мора да га обавезно укључује у себе. (Кад би то морао, онда би Солонова максима: »не зови човека срећним, пре него што умре« дословно била бесмислена; као што би то била и Платонова сугестија да ће добар човек бити *eudaimon* чак и када је набијен на колац - иако је ово мање поуздан пример, пошто је, у сваком случају, то намеран парадокс). »Срећа« се, наравно, може да употребљава у овом »објективном« смислу, али вероватно само преко извођења из другог смисла: ако је »срећа одушевљено куче«, онда је то само зато што одушевљење чини да се човек или куче *осећају* срећним.

Однос између »врлине« и *»arete«* је још сложенији. Прво, ствари, исто као и људи, могу да се опишу као да поседују себи својствену *»arete«* (изврсност). Али друго, и важније, листа *aretai* (множина од *arete)* људских бића, може да у себе укључи особине које уопште нису врлине - то јест, нису морални квалитети: тако, на пример, Аристотелова листа укључује »духовитост« и способност за бављење философијом, које и једно и друго очигледно леже изван сфере морала. Са друге стране, највећи број оног што рачунамо у врлине - иако не све - јесте ту, и доиста је оно што Сократ и Платон мисле под *arete* углавном ограничено на њих. (Њихова основна листа обухвата: праведност, мудрост, храброст и умереност, уз »побожност«, која се односи на исправно понашање према боговима и често додаје као пета. Мудрост, са наше тачке гледишта, може да буде изузета као у најбољем случају услов за неке типове морално достојног понашања. Али, Сократ у сваком случају има различито схватање, утолико уколико износи тврђење да је свака врлина, на неки начин, идентична са мудрошћу или знањем).

Важност ових питања превођења постаје јасна чим се суочимо са основним питањем, којим су били обузети сви грчки етички философи. Њега је први уобличио Сократ (или Сократ о коме нас Платон извештава): како треба човек да живи, ако хоће да постигне *eudaimoniul.* Сад, ако питање значи само: »шта да се учини за један пријатан живот?«, оно би било сасвим незанимљиво, пошто би скоро све могло да се уклопи у овај опис. Можда би, што је важније, оно подразумевало да је Сократ заступао једну, у основи, хедонистичку позицију, што је потпуно нетачно; ако је он, у неком смислу умро због својих уверења, у томе га није мотивисало уживање у таквом поступању. (Платонов *Протагора* назначава начин на који би његова схватања *могла* да се представе у хедонистичким изразима, али историјски Сократ томе не би одговарао). Једини Епикур, међу водећим фигурама, поистовећује *eudaimoniu* са уживањем; за све остале остаје, у принципу, отворено питање да ли уживање или пријатност чине макар један део

еудаимон-ског живота. Али чак и за самог Епикура став »*eudaimonia* је уживање« јесте нешто што се мора доказивати, а не пука таутологија. Ако је тако, и ако је »уживајући« Епикуров одговор на Сократово питање, то питање, само по себи, не може да садржи неко суштинско указивање на уживање. Оно је пре захтев да се размисли о оном што је *стварно* пожељно у људском животу: како треба човек да живи, да би са разлогом могло да се каже како је живео успешно?

Сократов одговор, који су понављали скоро сви у грчкој традицији, оставио је почасно место за *arete.* Ако је *arete* еквивалентна врлини, ово би могло да се схвати као пуко тврђење да је за добар живот нужан *морално* добар живот. Ако је то тако, онда би ово могло да представља срж Сократовог становишта - и Платоновог у степену у коме се њих двојица могу одвојити. Али је Аристотел, како се чини, коначно усвојио сасвим различито схватање: за њега живот »у складу са *aretom«,* у најпотпунијем смислу показује се као живот разума, у коме »морално« и друге »врлине« имају своје место само уколико је људски разум - за разлику од свог божанског двојника - један вид сложенијег ентитета (читавог људског бића), који има сложеније потребе и функције. У том случају, *arete* очигледно означава нешто пре различито од »врлине«; ако је преведемо на овај начин, Аристотелов закључак ће, доиста, да изгледа чудно - а не постоји јасан наговештај да он мисли како је тај израз употребљен на неки радикално нов начин.

Можемо се приближити идеји правог значења *arete,* посматрајући тип аргумената који Хатон и Аристотел употребљавају да би је повезали са *eudaimoniom.* Прво се претпоставља да људска бића - схваћена као целина, састављена од тела и душе (Аристотел) или као душа, привремено сједињена са телом (Платон) - личе на друге ствари у свету по томе што обављају неку »функцију« или делатност која им је својствена. Друга претпоставка јесте да ће се добар живот, *eudaimonia,* састојати у успешном извршавању те функције. Али треће, ништа не може да изврши себи својствену функцију, ако не поседује релевантну *arete,* тј. ако није *добро у својој врсти* (тако, да употребимо платоновске примере, добри ће бити само они коњи који могу да победе у трци и они косири са којима се може успешно да ореже лоза). Али ово, онда, покреће два питања: шта је »функција« људског бића и шта је *arete* која води ка њој? Платоновски одговори су: »владање и томе слично« (тј. владавина душе у њеној заједници са телом) и »праведност«; Аристотелов одговор је: »делатни живот оног који поседује разум« и »најбоља од *aretai«.* Ствар је за дискусију да ли већ овде Аристотел указује на *arete* разума, који функционише самостално или мисли на нешто друго - можда на комбинацију ове са оном врстом *arete* за коју се сматра да је нужна за вођење практичног живота и која сачињава главни предмет *Etike* (практичне мудрости, заједно са релевантним диспозицијама *ethosa* или »карактера« праведности, храбрости, духовитост и осталих). Али, за садашњи циљ значајно је да и за Платона и за Аристотела, садржај *arete* зависи од претходног појма људске природе. У том погледу, она је сасвим различита од појма »врлине«, који већ означава мање или више одређену област којом се бави »филозофија морала« - категорију »морала« по себи. Модерни филозоф може да започне питајући за однос моралних и неморалних разматрања, о природи моралног расуђивања или о суштинским моралним питањима. Таква категорија тешко да постоји у грчком контексту. Предмет истраживања није морал, већ пре природа човековог доброг живота; и пошто се могу усвојити различита схватања о томе шта је људска природа, исто тако се могу усвојити и различита схватања о томе шта је добар људски живот, као и о улози коју у

таквом животу треба да имају она питања која се вероватно од самог почетка схватају као централна питања филозофске етике.

У једном погледу, ово је можда претеривање. Праведност, храброст, умереност, »побожност«, племенитост - све оне чине део грађанског идеала у Грчкој петог и четвртог века п.н.е. И на први поглед, ово се не чини различитим од наше опште претпоставке о »врлини«. Али ствар не треба сувише истицати. За нас, можда, појам врлине у околностима свакодневног живота вероватно треба да оправда сам себе у смислу да, ако у одређеној ситуацији ово или оно прихватимо као исправну ствар и врлину, онда то већ даје, бар *prima faciae,* разлог да га изаберемо; и ако људи, који су у прилици да бирају, пропусте да такоураде, наша природна реакција јесте да кажемо или да су они недовољно принципијелни или да о тој ствари нису довољно размислили. У Платоновом *Горгији* Сократ предлаже нешто што личи на сличну анализу у односу према *arate:* називајући неправедну делатност »срамном«, он указује да он или било ко други хоће имплицитно да каже како постоји снажан разлог да се она избегне (јер би се иначе израз »сраман« свео на бесмислен звук). Али оно против чега се он бори јесте схватање да је неправедно и непоштено понашање често *боље за онога који дела,* што се Сократовом противнику чини као јачи разлог. Истина, Сократ успева да га убеди на крају расправе, доказујући - околишним путем - да »срамно« по себи треба да се схвати на исти начин. Правила праведности, посматрана са те тачке гледишта, представљају пука ограничења нечије слободе, наметнута од стране друштва, или, како то каже Тразимах у *Држави,* од стране оних који имају власт, као средство за унапређење сопствених интереса. Ако ово изгледа као, а то и јесте, екстремно становиште, оно тачно одражава широко присутну амбиваленцију; не само у погледу правде, већ и у погледу свих осталих грађанских »врлина«. Да човек има обавезе према сопственом граду и суграђанима, то се, наравно, признаје; али, такође, пошто је и међусобно супростављене обавезе према другим групама у граду - човек има колеге, пријатеље, породицу. И још важније, грађанин мушког пола је имао снажан осећај сопствене вредности и налазио се у стању сталног надметања са другима. У недостатку неког појма моралног императива, једног »треба« које на неки начин у себи садржи (у ипак неодређеном смислу) обележје сопственог ауторитета, увек се може поставити питање зашто треба да поштујемо обавезе чија снага као да стоји у обрнутој сразмери са удаљеношћу од куће. (Сличан став може да се појави и у другим друштвима; у данашњој Британији и Сједињеним Државама, на пример, политичари, публицисти и друге присталице конзервативне деснице, понекад као да се труде да то и подстакну. Али, то је вероватно било изражење у друштву које као стара Атина никад није упознало неки либерални, морални консенсус).

Није вероватно да, када у *Gorgiji* Сократ сопствени интерес прихвата као мерило, он то чини зато да нетачно прикаже свог противника или да доказује *ad hominem.* Иако он о себи мисли -опет, ако можемо веровати Платоновом сведочанству - да је цео свој век провео служећи Атињанима и покушавајући да их покрене на размишљање о сопственом животу, идеја да служба другима може бити сама себи циљ тешко да у његовим експлицитним аргументима успева да изађе на површину. Ако ми, као што је он веровао, сви тражимо *eudaimoniu,* то значи нашу сопствену, а не нечију туђу. Дакле, за њега је такође чињеница да одређени типови понашања укључују претпостављање туђих интереса својим сопственим, било по себи проблем, а не решење; и свако успешно залагање за праведност и друге врлине мора некако да покаже да су оне, после свега, у интересу самог

актера. То је смисао у коме треба да схватимо чувене Сократове парадоксе, наиме, *»arete* је знање« и »нико не греши свесно«. »Размисли довољно дубоко« говорио је он, »и увек ћеш пронаћи да је исправно поступање најбоље за тебе«; а ако неко поступа рђаво, то је зато што није довољно размислио. Добро, за које се сматра да произлази из исправног поступања, није материјалне врсте, иако укључује исправно коришћење материјалних добара: пре је то живљење успешног живота, у коме је главни (или једини?) чинилац исправно и на разуму засновано поступање. (»Нико не греши свесно« или како су то Грци обично схватали, »нико по својој вољи не поступа рђаво«; ово је Сократово славно порицање *akrasie* или »слабости воље«. Аристотелово карактеристично тумачење овог тврђења у *Никомаховој етици,* јесте да је оно, очигледно, у супротности са опаженим чињеницама, иако у продужетку - опет карактеристично - прихвата да је Сократ, у одређеном смислу, у праву. Сократ пориче да можемо поступати супротно сазнању о томе шта је исправно а шта рђаво. То је истина, каже Аристотел али само у смислу да оно што уживање у човеку слабе воље надвладава или затамњује није толико сазнање у примарном смислу, тј. сазнање релевантних општих принципа, колико је то свест о појединачној чињеници да *ово сад* спада под тај принцип).

Нешто налик на ову општу Сократову стратегију прихватио је највећи део његових следбеника, иако су једино стоици били спремни да добар живот исто тако искрено повежу са рационалним процесима. За Платона и Аристотела употреба разума је нужан, али не и довољан услов живљења живота практичне *arete.* У ствари, они су наглашавали да неке активности не дозвољавају размишљање. Претпоставимо да видим како ће једну стару даму (не моју баку, нити тетка-Луси) прегазити камион од десет тона: ако застанем да размислим онда ће одлуку, за коју би Сократ вероватно мислио да је исправна, тај камион претећи. Оно што је несумњиво потребно, а што Платон и Аристотел пружају, јесте паралелно наглашавање диспозиционалног аспекта понашања. Ако ја урадим исправну ствар и прихватим ризик да учиним нешто и спасем стару даму, то је делом зато што сам стекао диспозицију да поступам на такав начин или зато што сам постао таква врста личности (тј. храбар човек), па чак и кад бих имао времена да застанем и размислим, разум би потврдио исправност мог поступка. Можда би се Сократ сложио са овим као са фином изменом своје позиције. Алтернативно, он би могао да понуди различит модел размишљања, који би на неки начин могао да укључи тренутне одлуке, као што су изгледа чинили стоици: стоички мудрац, ако је икад постојао, очигледно би *знао* шта је у било којој ситуацији прикладно да учини и деловао би у складу са тим. У сваком случају, сви они који следе старог Сократа - чак и Епикур, са својим специфичним трагањем за уживањем - били су срећни да од њега прихвате две основне тачке. Прво, да људски поступци могу и треба да се оправдају рационалним средствима. Друго, они су прихватили да се то оправдање мора, у крајњој линији, изразити преко индивидуалних личних интереса. Постоји широка сагласност да су Сократове *aretai* неопходне за добар живот. Осим када се неочекивано, како се чини, он не окреће величању чисто интелектуалног живота, ово је и Аристотелова позиција; хедонисти, попут Епикура, такође наглашавају да ове »кардиналне« врлине имају смисла уколико доприносе укупном уживању. Ако је уживање једини рационални циљ у животу, и ако се уживање дефинише широко - како је то Епикур урадио - као одсуство бола, праведно поступање биће најбољи начин да избегнемо болне повреде себе самих, а одмерен став према уживањима (у уобичајеном смислу) поштедеће нас и од фрустрација због неиспуњених

жеља као и од последица неумереног уживања, а храброст која долази од размишљања о стварима којих се бојимо, отклониће најмоћнији облик менталне патње.

Само по себи, наглашавање сопственог интереса може да личи на егоизам, и стварно, код Епикура би ово био тачан начин да се оно опише. Али тумачења, која у погледу личног интереса имају други филозофи и према којима су нужни и такви квалитети као што је праведност, немају у себи ништа слично (упркос Аристотеловом парадоксалном тврђењу да је онај који се жртвује за друге, попут човека који умире за своју отаџбину или пријатеља, *philautos,* тј. онај који воли себе, јер он »за себе тражи већи део од онога што је добро«). То је очигледно било једино доступно средство за одбрану таквих квалитета у друштву које је - упркос узвишеним изјавама јавних личности, као што је, према Тукидиду, био Периклов посмртни говор - увек примарну вредност стављало на индивидуални статус и достигнуће. Успон грчке етике, великим делом се може схватити, као резултат размишљања о преовладавању суштински индивидуалистичког етоса, преко захтева за кооперативним понашањем, које су импликовале институције града-државе. Филозофи су покушавали да покажу да на крају нема сукоба између то двоје. Њихова вера у разум, такође, има дубоке корене у грчкој култури петог и четвртог века, у оној мери у којој она изражава навику доказивања и расправљања, укорењену у форми политичког друштва, које претпоставља висок степен индивидуалног укључивања, и у мери у којој је она реакција на мање рационалне облике убеђивања, које су теоретичари реторике тог доба већ претворили у високо развијену вештину. Једино су хедонисти заступали повлачење из политичке сфере као сувише опасно; сви остали су, да употребимо Аристотелов славни израз, човека видели као »политичко створење« или као створење које је по својој природи одређено да на разуман начин учествује у животу шире заједнице. Нигде то можда није јасније него у стоицизму, за који је остварење наше упућености на друге чланове људске расе, по себи, део нашег сазревања као рационалних бића.

Али, ако су добри или исправни поступци важни за нас, како ћемо сазнати који су поступци добри и исправни по себи? Ово питање, које се поклапа са модерним питањем о изворима моралног сазнања, неизбежно је постало главна преокупација грчких филозофа, не само зато што су и они сами хтели да нагласе његову тежину. Само су га хедонисти сматрали лаким; »исправан поступак« је просто онај који се уопштено сматра исправним, и пошто се он оправдава само својим доприносом уживању, свако нејасно питање може се у принципу расветлити позивањем на ово мерило, које свако признаје. Насупрот томе, Сократ нити је о себи тврдио да зна како да исправно објасни ову *arete,* коју је тако високо вредновао, нити да је у стању да нађе неког ко би то знао. У исто време, Платон га представља као неког ко сматра да би свако могао да *открије* шта је она, јер је Сократ из раних дијалога - за кога се, као што сам рекао, мисли да одговара историјском Сократу - очигледно срећан да о предмету расправља са свим и сваким. Са друге стране, у познијим дијалозима, у којима изворно сократске идеје почињу да се повлаче у позадину, Платон почиње да такво сазнање у принципу приписује само мањини. Његова општа теорија сазнања (»теорија форми«) има много заједничког са теоријом урођених идеја. Оно што се сазнаје на највишем и најопштијем нивоу, јесте скуп предмета, које смо ми непосредно сазнали пре свог рођења (форме или идеје). Стога, свако од нас може да има неко назирање општих истина; али само они чије су рационалне способности добро развијене - укратко, филозофи - могу потпуно да обнове своје сећање. Последица овог схватања јесте да је *arete* по себи потпуно доступна само тој мањини, пошто то укључује употребу разума

и свесног избора (не можемо бирати оно што не знамо), а већина, ако треба да буде у стању да подражава хармоније које су открили њихове интелектуалне старешине, мора да се одрекне своје аутономије. То су, у сваком случају, схватања која Платон предлаже у *Држави.* У познијим дијалозима идеја могућности откривања етичких истина преко рационалне интроспекције, углавном нестаје, да би уступила место већем наглашавању потребе консензуса међу грађанима у погледу јавних и приватних вредности. Али у свим својим фазама, платонски пројект се увек бави више успостављањем темеља таквих вредности, него испитивањем њих самих и разумевањем њихових импликација по понашање у свакодневном животу. Он нам много тога каже о *врсти* личности каква треба да постанемо и зашто (углавном, јер бити као она значи бити у складу са сопственом природом и са природом целине), али релативно мало тога, што би могло да допринесе решавању појединачних проблема, на које наилазимо у стварном животу.

Сам Платон показује знаке схватања овог јаза у свом објашњењу, али није нашао начин да га премости. Чињеница је да посматрање вечних истина или структуре универзума не може да ми каже како да *сада* поступам. Стоици су у ствари ишли за њим истом слепом улицом, улажући сав свој новац у немогући идеал мудраца, чији став и делатност треба да непогрешиво одговарају његовој, унапред одређеној улози у космичкој драми. На први поглед изгледа да нам је Аристотел понудио нешто што више обећава. Он је започео отвореним одбацивањем теорије сазнања из *Државе* и уместо ње изградио теорију која извор етичког сазнања смешта у искуство самог живота. Знати како да се поступа, поседовати практичну мудрост, значи имати око за решења; а то се може развити само кроз комбинацију вежбања у исправним навикама и директног упознавања са практичним ситуацијама. Ово је, по себи, привлачан предлог, који се слаже са нашим оптимистичкијим интуицијама о људском бићу: да се наша осетљивост и наша способност да доносимо исправне одлуке, на основу сопствене процене, постепено увећавају кроз процес покушаја и погрешака. Невоља је што се Аристотел овде зауставља. Слично Платону, он описује *типове* коректног понашања, на пример у свом славном »учењу о средини«, које сваку врлину смешта између одговарајућих »мана«, недостатка и претераности. Храброст ће бити ствар постизања праве равнотеже између плашљивости и дрскости; умереност лежи између претераног уживања и потпуне неспособности за уживање; духовитост између проштења и потпуног одсуства смисла за хумор, и тако даље. Он такође наглашава, много више од Платона, да је тешко применити ове дескрипције на одређене случајеве и да је етика, уопште, непрецизна наука. Али наша реакција ће вероватно нагласити да је баш то тачка у којој етичка филозофија постаје занимљива и корисна. Свет је пун проблема - о облицима рата, о самом рату, о животу и смрти, полу и раси, религији - за које Аристотелово учтиво уверавање »зрелост ће донети одговор«, тешко да пружа адекватан одговор.

Дања тешкоћа Аристотелове позиције састоји се у томе да он повезује своје закључке са већ постојећим облицима понашања. Аристотеловски човек је биће четвртог века у старој Грчкој, које у многим својим видовима не може бити пренето у неко друго културно окружење. Сократ и Платон су, унеколико, мање подложни овој критици и то у оној мери у којој су спремни да делимично *реформишу* постојеће ставове. Стога, ако је Сократ незадовољан одговорима које је добијао на своја питања о праведности или побожности, то није само зато што његови сугрђани нису били у стању да артикулишу своје идеје, већ и зато што су често говорили ствари са којима се он у основи није слагао. Тако се

Еутифроново схватање побожности претворило у неприхватљиво схватање природе богова; а објашњењу обичног човека, које Полемарх у *Држави* даје о праведности, да је то чинити добро пријатељима и наносити зло непријатељима, он супротставља разложну примедбу да је наношење зла било коме *per se* неправедна ствар. На тај начин Сократ и Платон - јер, најзад Платон је тај који је или реконструисао или измислио Сократове аргументе - показују се као крајњи радикали. Само, ово је делом заблуда. Нагласак Сократових аргумената није на погрешном поступању других људи, већ на откривању недовољне јасности у њиховим идејама и начину на који се показује да они верују у ствари, које су узајамно опречне. Цео његов метод, у ствари, претпоставља да су они у стању да открију истину: оно што он хоће да сазна, јесте нешто што је заједничко свима, само ако би се то могло артикулисати на прави начин. Ова идеја, на неки начин, наговештава платонистичку доктрину о учењу као сећању, која на сличан начин подразумева да је етичка истина ствар заједничке својине (чак и кад није свима доступна). Она такође подразумева да је ова истина - а са тим би се и Сократ и Аристотел сагласили - објективна, а не културно детерминисана. (Неколико других огледа у овој књизи баве се овом темом: видети, посебно чланак 35, *Реализам;* чланак 38, *Субјективизам;* и чланак 39, *Релативизам).* Чињеница је, међутим, да ма шта ова три философа мислила о значењу израза »бити откривен«, да ли кроз постављање питања, преко интроспекције или преко искуства, они пре свега морају да реше напетост између грађанских и индивидуалистичких вредности, за што сам раније утврдио да је основна особина грчког друштва тог доба.

Када би могли да се врате из мртвих, Сократ и остали би као олакшавајућу околност могли да наведу да овакве напетости у одређеном степену вероватно постоје у сваком друштву; добрим делом би оптужбу за културни релативизам могли да окрену против својих модерних двојника, због њихове опседнутости том загонетном, специјалном категоријом разматрања, која се обележава као »морал«. Али, ниједан потез неће бити делотворан. Њима се не замера што нису казали ништа релевантно за неко друго друштво (далеко од тога), већ пре што су толико били притиснути потребом да одбране темеље цивилизованог живота, да су пропустили да уоче колико је тај живот стварно био цивилизован. Платон, на пример, институцију ропства схвата као нешто нормално, док је Аристотел оправдава на изузетно упитан начин. Ниједан од њих не подиже глас против подређеног положаја жена у грчком друштву (осим, у Платоновом случају, са прагматичним разлозима: *неке* су жене изразито способне, па би била велика штета не искористити њихове таленте). »Човек« у Сократовом питању -»Како треба човек да живи?« - аутоматски се искључиво односи на (одраслу, слободну) мушку особу, док се зачудо претпостављало да је на исто питање о жени одговор већ дат у њеној стварној улози у друштву, у коме владају мушкарци. (Или, можда, то и није тако чудно: најзад, питање је усмерено само на мушкарце, јер се чинило да њима друштво нуди могућност за више начина живота). Затим, сви они по правилу одобравају један ускогруди национализам и површну претпоставку о инфериорности негрчких раса; и тако даље. Пошто је, наравно, одређени елементи у модерном друштву којима се такве идеје допадају и који су срећни да као своје ауторитете цитирају Платона и Аристотела. Али то што су неки људи, ма колико били велики, исказивали недоказане предрасуде налик на наше, тешко да представља корисно оправдање за њихово понављање. Понекад се удобно заборавља да је водећи принцип грчке филозофије у томе да је неко тврђење онолико добро колико су добри

разлози који га доказују. То је оно што представља њено законито и трајно завештање модерном свету. Платонов Сократ нас често опомиње против прихватања било каквог исказа, ма колико био ауторитативан; и чинећи тако, он не само да нас овлашћује, он нас и позива да исто мерило применимо и на њега и на било ког другог. Можемо запазити и осудити чињеницу да су он и његови следбеници, у неким аспектима, остали заточеници сопствене културе. Само, они су нам, у исто време, пружили једина средства помоћу којих је могуће ослободити се од претпоставки, које нам намеће друштво или идеологија која је тренутно у моди. Или, да кажемо то на општији начин, ми можемо осудити чињеницу да су они утрошили толику енергију на истраживање основа саме теме, да им није ништа остало за расправу о суштинским питањима која конституишу саму тему - као кад би математичар био толико опседнут проблемом природе математичких истина да би заборавио да решава задатке. Али, ово значи говорити са задњим намерама. У контексту у коме су стари грчки философи писали, било је фундаментално питање - о начину живота који треба да водимо и о мерилима на основу којих ћемо одговарати на ова питања - које је имало значаја. У сваком случају, један је то математичар који пропусти да се запита о статусу ствари са којима игра своје сложене игре.

Post scriptum: Рекао сам како су Сократ и скоро сви после њега, у добром животу »почасно место оставили за *arete*«. Намера ове фразе јесте да буде довољно неодређена, да би у себе укључила мноштво различитих схватања: да је *arete,* сама по себи, довољна за *eudaimoniu,* којој осим ње не треба ништа друго; да је она довољна, али да и друге ствари - добра срећа, материјална добра - могу појачати степен наше *eudaimonie;* и да су, иако је *arete* најважнији састојак *eudaimonie,* и друге ствари такође неопходне. Прву позицију заступају стоици, остале две Платон и Аристотел (за позног Платона, добар живот укључује и умерено задовољавање наших ирационалних нагона, док су за Аристотела материјална добра неопходно средство за изврсну делатност, било практичну било интелектуалну - а ко би, пита се он реторички, приписао *eudaimoniu* неком кога је снашла Пријамова судбина?) Све три позиције, међутим, могу с правом да се припишу Сократу. Овај ће пример служити као општа назнака степена неслагања, које се често јавља међу тумачима грчке етике; мој кратки приказ треба да се чита имајући ово на уму, иако ја нисам свесно усвојио ниједно претерано радикално схватање.

32. Азим Нанџи

ИСЛАМСКА ЕТИКА

I. Увод

Ислам је међу најмлађим од већих светских религија, која заједно са хришћанством и јудаизмом спада у породицу монотеистичких вера. Од свог настанка у области која припада Саудијској Арабији, па до данас, он се проширио и увећао до броја од скоро милијарду верника, који живе дословно у сваком кутку света. Иако се већина исламских следбеника, који се називају муслимани, налази у Африци и Азији (укључујући и азијске републике Совјетског Савеза и северо-запад Кине), у последњих четврт века постоји знатно повећање броја муслимана у Европи, Америци и Аустралији. Недавно су различите националне државе и заједнице, које конституишу глобалну *уму* (заједницу), изразиле потребу да на разним нивоима повежу своје исламско наслеђе са решавањем питања националне и културне само-идентификације. Тамо где се ова појава спојила са локалним или међународним конфликтима, она је произвела значајну збрку и погрешно разумевање улоге ислама.

Стога је важно, ако желимо да проценимо специфичност исламског наслеђа етичких вредности и начина живота, да се стекне један историјски увид у начине на које су се, током муслиманске историје, обликовале исламске вредности и њихове основне етичке претпоставке.

II. Почетак и развој: основне вредности и претпоставке

Норме и претпоставке које карактеришу исламску веру и поступање, своју почетну инспирацију имају у два основна извора. Један од њих нам је дат у писаном облику и обухвата поруку, коју је Бог открио људима преко свог пророка Мухамеда (632 г.н.е.) и која је забележена у *Курану.* Други извор је оличење те поруке у узорном облику пророковог поступања, говора и прописа који се сви заједно називају *суна.* Муслимани *Куран* схватају као последњи у низу божанских откровења, а *суну* као историјску пројекцију божански надахнутог и вођеног живота пророка Мухамеда, који се истовремено сматра и последњим у низу божјих посланика.

Покојни Фазлур Рахман, запажени познавалац исламске мисли са Чикашког универзитета и модеран муслимански мислилац, доказивао је како су ислам у његовој почетној фази покретале дубоке и рационалне потребе за реформисањем друштва, и да се та морална настројеност исказала на начине који подстичу дубоку преданост умним и рационалним расправама. Као и остале велике религије, пре свега као хришћанство и јудаизам, и ислам, одговарајући на питање »шта треба, а шта не треба да се чини?«, имао

јасно схватање извора моралног ауторитета. Откривајући своју вољу преко *Курана,* Бог је тражио од човечанства да у разумевању откровења употребљава своје умне способности. Једним делом, ово рационално истраживање откровења водило је муслимане ка изради правила етичког понашања и принципа који би могли да буду у основи тих правила. Временом је однос између *Курана* и пророковог живота као модела понашања такође разрађен, тако да је проширен оквир у коме се могу одредити моралне вредности и обавезе. Процес одређивања и разраде је, међутим, укључивао у себе примену људског ума, и ова стална интеракција ума и откровења, између могућности и граница првог у односу према другом, обезбедила је основу за формализовано изражавање етичке мисли у исламу.

У једном од поглавља *Курана,* које се назива Мерило (Фурган: Сура 25), откровење - упућено свим људима - постаје тачка раздвајања за разликовање доброг и рђавог. Исто поглавље наставља да наводи примере библијских пророка у прошлости и њихову улогу као преносиоца божје речи друштвима којима су припадали. Исто као у јудаизму и хришћанству и у исламу су почеци укорењени у идеји божје владавине, као основе за успостављање моралног поретка кроз људски напор (видети чланак 46, *Како би етика могла да зависи од религије!*). На другим местима у *Курану,* исти израз указује на појам откривеног морала, који човечанству пружа јасну разлику између добра и зла и који није подвргнут људској несталности. Заснивањем моралног кодекса у божанској вољи људима је пружена прилика да у себи створе рационалну свест која подржава истинитост божанске објаве. Ако се рационалност, схваћена као резултат откровења, употреби у изради мерила за целокупно људско понашање и одлуке, онда ће бити могућа шира основа за утемељење људских поступака и одлука. Ове теме су искоришћене у куранској верзији приче о Адамовом стварању и паду.

Адам, први човек, уздигнут је изнад анђела, од којих је тражено да му се покоре због његове богом дане способности да »именује« ствари, то јест да стекне кроз језик изражено (и стога кодификовано) сазнање, способност коју анђели, схваћени као једнодимензионална бића, нису поседовали. Ова креативна способност са собом је, међутим, повлачила и обавезу да се не прекорачују успостављене границе. Сатана у *Курану* оваплоћује преступност, пошто је одбио да Адаму искаже поштовање и да се покори пред њим, и кроз ово одбијање он је негирао своју урођену природу и границе. Адам је, такође, пропустио прилику да живи у оквиру граница које му је Бог поставио и зато је изгубио свој часни статус, који ће моћи опет да освоји само кроз борбу и победу над својим склоностима, и то на земљи, арени у којој су могући слободан избор и поступање. На крају, он ће успети да преко рационалног увида у своју грешку и кроз превладавање склоности ка прекорачивању богомдатих граница опет стекне свој ранији статус и врати се на прави пут. Приповест о Адаму, стога изражава све потенцијале за добро и зло, који су уграђени у људску природу и развијање саге о људском одговору на континуирано божанско откровење у историји света. Она је пример сталне борбе човечанства да открије средства за уравнотежене поступке и покоравање божанском мерилу. У том смислу реч *ислам* значи првобитно откровење, које ради постизања равнотеже захтева покорност, а *муслиман* је онај који кроз своја дела настоји да постигне равнотежу не само у личном животу него и у друштву. Она људска особина која обухвата појам идеалне етичке вредности, у *Курану* се сажима у изразу *тагва,* који се, у различитим формама, у тексту појављује преко две стотине пута. Он, са једне стране, представља моралне разлоге који су у основи људског поступања, а са друге, означава моралну свест на основу које људи

одређују свој однос према Богу и друштву. Кад се примени на шири социјални контекст, *тагва* постаје универзална етичка ознака за стварну моралну заједницу:

»О људи! Ми вас од једног човека и од једне жене стварамо и на племена вас делимо, да би се упознали. Најугледнији код Алаха је онај, који поседује *тагву*« (49: 11-13).

Нешто специфичније, када се обраћа првим муслиманима, *Куран* их назива »заједницом средњег пута, сведоцима човечанства, баш као што је и весник (Мухамед) био сведок за вас« (12, 132).

Муслиманска *ума,* или заједница, стога се види као средство преко кога се куранске идеали и налози преносе на социјални ниво. Појединци постају повереници, који кроз свој лични живот испољавају моралну и духовну визију. Они припадају Богу и заједници, пошто је она чувар који се брине за одржање заветног односа са Богом. *Куран* афирмише двоструку димензију појединачног и друштвеног живота - материјалну и духовну - али се ове две стране не виде као сукобљене, нити се претпоставља да духовни циљеви треба да обезвреде материјалне видове живота. Прихватајући комплементарност ова два вида, Куран тврди да људске тежње и поступци као аспекти вере свој значај добијају тек у ширем људском социјалном и културном контексту. У овом смислу треба схватити идеју да ислам оваплоћује целовити начин живота.

Један пример оваквог виђења ствари јесте и нагласак који *Куран* ставља на успостављање праведности у економском и друштвеном животу. Од појединаца се, на пример, захтева да троше своје имање и средства на:

1) породицу и сроднике
2) сирочад
3) сиромашне
4) путнике који немају конак
5) оне којима су средства потребна
6) на откупљивање робова.

Ова дела одређују муслиманску одговорност за развијање друштвене свести и за дељење индивидуалних и општих добара са онима који су мање привилеговани. Ова правила су у *Курану* институционализивана кроз дужност *зеката,* што истовремено значи »давање«, »врлина«, »повећање« и »очишћење«. Временом је *зекат* постао обавеза, која се испуњава у оквиру ритуалних стубова вере, заједно са молитвом, постом и хаџилуком. *Куран,* такође, настоји да из трговачке заједнице Меке и Медине протера зеленаштво, жигошући овакво поступање као недостатак стварне етике и експлоатисање сиромашних.

На социјалном нивоу, куранско истицање породице подразумева и бригу за побољшање статуса жене, кроз напуштање преисламских пракси, као што је убијање новорођене женске деце и кроз осигурање нових права за жене. Међу њима налазе се право на наслеђе и поседовање личне имовине, право на склапање брака и, ако је то неопходно, право на покретање развода и право на задржавање сопственог мираза. Полигинија, многоженство, је регулисано и ограничено, тако да је мушкарцу дозвољено да има четири жене, али само ако је у стању да са њима праведно поступа. Ову праксу муслимани, по традицији, схватају у контексту седмог века, који је испољавао флексибилност неопходну за суочавање са социјалним и културним разликама, које су се откриле током муслиманске експанзије. Неки модерни муслимани, међутим, тврде да су куранске реформе биле усмерене на успостављање моногамије и ка повећању улоге жене у

јавном животу. Они такође сматрају да је одвајање жена и покривање лица остатак локалних предања и обичаја и да је супротно духу еманципације жене, који је присутан у *Курану.*

Пошто су муслимани, према *Курану,* повлашћени као »најбоља заједница«, чији задатак је да налажу оно што је право и спречавају оно што није, мисија пророка Мухамеда, као и мисија неких пророка у прошлости, укључивала је у себе стварање праведне и божански уређене државе. Борба за овај циљ увела је муслимане у ратовања, а курански термин који обухвата овај напор у целини, јесте *џихад.* Иако се често и погрешно преводи као »свети рат«, *џихад* има много шире значење, које поред осталог укључује у себе употребу мирних средстава, као што су проповед и васпитање, а у једном личнијем и унутрашњем смислу он означава борбу за прочишћавање самог себе. Кад се односи на оружану одбрану у праведно вођеном рату, онда *Куран* дефинише услове рата и мира, поступање према заробљеницима, разрешење сукоба, наглашавајући да је последњи циљ Божје речи да људе позове и води »путевима мира«.

Када се муслиманска држава обликовала, поставило се питање њеног односа и става према не-муслиманима, који имају сличну библијску традицију, а пре свега према јеврејима и хришћанима. У *Курану* о њима се говори као »људима књиге«. На местима где живе међу муслиманима, као поданици, њима се кроз узајамни договор гарантује »заштићени статус«. Они се подвргавају обавези плаћања главарине, а њихова приватна и верска својина, обичаји и верски обреди, морају да буду заштићени. Они, међутим, не смеју своју веру ширити међу муслиманима. Иако признаје посебност муслиманске заједнице и њен превасходни статус, *Куран* подстиче поштовање различитости и другости у људском друштву и при том истиче опште моралне циљеве који превазилазе различите и антагонистичке ставове.

»Свима смо вам закон и правду прописали. А да је Алах хтео, он би вас учинио следбеницима једне вере, али он хоће да вас искуша у ономе што вам прописује, зато да се такмичите ко ће више добра да учини« (5: 48).

Потреба за поклапањем божанског императива и људског живота испољава се такође у сачуваној пророчкој традицији, која се схвата као објашњавање и потврђивање куранских вредности и налога. Забележене епизоде из Пророковог живота, његове речи, дела и навике, временом су за муслимане постали непролазни узори људског поступања. Ово је такође добило важну улогу у објашњавању и допуни *Курана.* Његов лични карактер, борба, побожност и коначни успех код муслимана су још више уздигли улогу Мухамеда као парадигме и залога пророчког живота. Богато наслеђе поезије која хвали Мухамеда, постоји дословно у свим муслиманским језицима и има за циљ да у људима не само пробуди жељу за опонашањем његовог живота, него и да пробуди љубав према његовој личности и породици. За муслимане порука *Курана* и Мухамедов живот остају повезани кроз читаву историју као узори за морално и етичко понашање. Они су потоњим муслиманским мислиоцима дали основу на којој су моралним императивима давали законску форму. Изградња правних наука водила је кодификовању норми и статута, што је добило форму закона у исламском свету под називом *шари'а.* Међу облицима који су развијени да обухвате морални императив, значајно место припада различитим школама права у исламу, од којих је свака, у намери да искаже своје специфично схватање односа муслимана према Богу, кроз законску дисциплину названу *фикх* (правна наука), израдила законе понашања.

Паралелно са развојем законских изражавања појавио се и скуп моралних претпоставки, које су артикулисале етичке вредности утемељене у једној спекулативној и више философској концепцији људског понашања, схваћеног као одговор на *Куран* и Пророков живот. Поделе у исламу, настале у прва три века његове историје, исто као и различите правне школе, нису, како се то обично мисли, биле јасно дефинисане. Многе од њих су биле у процесу кристализације, а њихова каснија позиција и границе тек треба да се дефинишу и разраде. Јавне легалне и васпитне установе у муслиманском свету тог доба, нису још биле достигле онај класичан облик, који им се обично приписује. Кључ за овај процес дефинисања и разликовања налазио се у природи јавних расправа, које су карактерисале растуће муслиманско друштво у прва три века. Резултат муслиманских освајања и експанзије био је и додир са културама чије се интелектуално наслеђе селективно и постепено усвајало, а онда усавршавало и даље развијало. Интегрисање интелектуалног и философског наслеђа Грчке, Индије и Ирана поред осталих, створило је услове и традицију интелектуалне делатности, која је водила стварању космополитског наслеђа у настајућој исламској цивилизацији. Хришћански и јеврејски учењаци, који су већ упознали мало пре споменута наслеђа, одиграли су кључну посредничку улогу као »преводиоци«, пре свега зато што су били свесни моралних диспозиција муслимана, које су биле обликоване кроз монотеистичко схватање божанске владавине и откровења. Израз *адаб* се обично користи да обухвати широку област значења, која у себе укључује моралне, интелектуалне, етичке и литерарне расправе тог доба. Такође смо у том периоду, од осмог до десетог века, сведоци појаве онога што ћемо касније идентификовати као различите позиције у муслиманском свету, а што се поистовећује са струјама *суна, шија* и *му'тазила* код муслиманских мислилаца.

Главна одлика моралног окружења и перспективе засноване на куранској поруци, дефинишу се општим етичким становиштима, која се, изражена у правним терминима, могу схватити као нормативна правила. У раном периоду муслиманске интелектуалне историје, ове вредности су сачињавале нормативан оквир за селективно усвајање и развој философских, моралних и етичких претпоставки других традиција, као што је то био хеленизам, а затим су служиле као основ за проширивање и продубљивање муслиманског нормативног оквира, да би се кроз њега, поред чисто правничких, артикулисале и друге моралне и етичке вредности. Пошто је у исламу тешко наћи одсечна разликовања између религије, друштва и културе, чини се погодним да, расправљајући о муслиманској етици, целом спектру законских, теолошких, философских и теистичких тенденција, дозволимо да нам то послужи као извор за откривање моралних претпоставки и опредељења и да на тај начин проценимо и развој и континуитет у муслиманској мисли, цивилизацији и култури.

III. Теолошки и традиционалистички приступ

Прелазак ка ономе што је Маршал Хоџсон назвао »исламикатска« цивилизација обележавају два типа моралних и интелектуалних извора. Оба су надахнута основним исламским текстовима и развојем само-рефлексивног рационалног процеса. Први је укључивао окретање првих муслимана од пре-исламске културе, засноване на локалној усменој традицији, ка култури заснованој на откривеним текстовима, чије очување и

записивање на арапском је поставило услове за појаву нове исламске културе, која је поред *Курана* у себе укључивала и монотеистичке императиве изражене у јудејству и хришћанству. Други »почетак« је био делимично под утицајем арапских превода и студија дела античке философије, медицине и науке (укључујући у мањем степену дела старог Ирана и Индије). Моралне расправе и интелектуалне снаге које су настале и развиле се из интеграција ових текстова у нови почетак, добрим делом су олакшане присуством јеврејских и хришћанских учењака, који су наглашавали интерес за начине помирења моралних и религиозних схватања са интелектуалним начинима истраживања.

Појава интелектуалне традиције истраживања, засноване на примени рационалних средстава у тумачењу куранских налога, водила је, међу муслиманима, употреби једне формалне дисциплине, посвећене студији *келама,* дословно говора, тј. речи божје. Циљеви ове дисциплине су били теолошки, у смислу да је примена ума требало да олакша разумевање и оправдање божјих речи. Расправе су укључивале муслимане у разраду и дефинисање одређених етичких питања, наиме:

1) значење куранских етичких атрибута, као што су »праведан«, »обавезан«, »добар«, »зао« итд;.

2) питање односа између људске слободне воље и божанске воље;

3) способност људских бића да, на основу разума, сазнају објективне етичке норме и истину.

Не наносећи много неправде процесу расправе и дискусије међу разним исламским групама можемо уопштено да тврдимо како су се појавиле две јасне позиције; једна је повезана са *Му'тазилом,* а друга са традиционалистичким приступом (углавном повезаним са *Суна* традицијом у исламу).

Му'тазила је доказивала да, пошто је Бог праведан и пошто у том контексту награђује и кажњава, људска бића, ако треба да буду потпуно одговорна за своје поступке, треба и да поседују слободан избор. Стога су они порицали могућност предестинације људских поступака. Друго, они су тврдили да, пошто етички појмови имају објективно значење, људска бића поседују интелектуалну способност која је независна од откровења - способна за емпиријска запажања и извођења етичких закључака. Природни ум, међутим, мора да се допуни и потврди кроз божанско откровење. Повезано са овим је друго *Му'тазили* убеђење, да божја праведна природа искључује свако веровање да би он вернике могао навести на грешне поступке.

Историјски *Му'тазила* школа мишљења је изумрла, а њени погледи су били неприхватљиви за већину традиционалиста. Оспоравање *Му'тазиле* од стране ових других наговештавало је различито схватање извора из којих се изводе етичке вредности и верски контекст у коме ове вредности добијају своје значење. Традиционалистичко схватање, онако како је, на пример, изражено у делу Ал-Сафија, једног од оснивача муслиманске правне школе, јесте да се вера темељи на пракси, а не на спекулацији. Насупрот *Му'тазила* уверењу, да је природни ум способан за сазнање добра и зла, Ал-Шафи је наглашавао откровење као последњи извор сазнања ових појмова. Пошто је принцип људске одговорности био камен темељац правне мисли - наложене обавезе претпостављају способност да буду преузете - добро и зло треба да се одреде на основу куранског текстуалног доказа и проширењем које се налази у пророчкој традицији. Дела су коначно добра и зла, јер их божански налози дефинишу као таква.

У питању људске слободе деловања *Му'тазила* допринос је био оспораван уз помоћ појма »стицање«. Доказивало се, наиме, да човекова способност да изводи моралне акте не припада њему самом, већ долази од Бога. Људска бића »стичу« одговорност за своје акције и тако постају одговорна. Мора се подвући да традиционалистички мислиоци нису били против употребе ума, напротив; са рационалистима они су се разилазили једино у питању вредности ума. Они га схватају као помоћ и средство у утврђивању ствари вере, али као сасвим секундарног у односу на дефинисање етичке обавезе.

Сумирајући традиционалистичку позицију, Џорџ Мекдизи је наглашавао да се из њене перспективе крајњи разлози за моралну обавезу налазе у основним исламским текстовима *Курана* и *Суне,* који су као божје заповести и забране разрађени и примењени у *Шари'и,* формулисани од стране дотичних муслиманских правних школа. Такве формулације заповести и забрана у муслиманским правним текстовима су изражене у етичким терминима. За процену свих радњи употребљено је пет категорија:

1) Обавезне радње, као што су дужност ритуалне молитве, плаћање *зеката* и упражњавање поста.

2) Препоручене радње, које се не сматрају обавезним, као што су додатне молитве, милосрђе, љубав, итд.

3) Дозвољене радње, у погледу којих закон заузима неутралан став, тј. за њих не налаже ни награду ни казну.

4) Радње које се не препоручују и које се сматрају прекорним, али нису строго забрањене; међу муслиманским правницима постоји неслагање које радње треба да се укључе у ову категорију.

5) Радње које се категорички забрањују као што су убиство, прељуба, богохуљење, крађа, опијање итд.

Ове категорије правници даље деле на две групе: на обавезе према Богу и на обавезе према друштву. Сваки почињени прекршај схвата се у правничким и теолошким терминима као кажњиво дело и као грех. Таква дела су кажњива по закону и правници настоје да разраде и тачно одреде околности под којима се она могу казнити. На пример, казна за крађу или друмско разбојништво је одсецање руке, а ако су дела била мањег обима, онда само бичевање. По традицији, правници су настојали да у обзир узму делотворно покајање преступника и да ублаже ове казне, у складу са препорукама Пророка, који је ове казне прописао само за изузетне случајеве.

Неке од ових категорија су изазвале пажњу у одређеним муслиманским земљама, у којима се традиционалне правне процедуре опет уводе у праксу, али у муслиманском свету постоји велико разилажење око нужности и применљивости неких од наведених процедура. Тамо где се ипак примењују, ове су казне одмерене од стране шаријевских судова, а изриче их наименовани муслимански судија. Правници или правни експерти такође су присутни као тумачи *Шари'е* и слободни су да изнесу своја образложена правна мишљења. Таква мишљења могу бити тражена од појединаца који желе да буду сигурни у погледу моралне намере одређених радњи, али у већини муслиманских школа права, та се мишљења не сматрају обавезујућим. Четири главне сунитске правне школе сматрају, свака за себе, да по питању законске и моралне интерпретације изражавају нормативна гледишта. За ове муслиманске правнике и закон и етика се, у крајњој линији, односе на моралне обавезе, за које верују да су средиште исламске поруке.

IV. Философски приступи

Интеграција философског наслеђа антике у исламски свет била је за муслиманске интелектуалце фактор који их је оспособио за употребу философске традиције. Он је произвео такве фигуре као што су Ал-Фараби, Ибн Сина (Avicena), Ибн Рушд (Averoes) и остали који су у средњовековној Европи постали познати као философи, коментатори и заступници класичне традиције, која се кретала све до Платона и Аристотела. Јавно расправљење о *адабу,* утемељено у философском и моралном језику и занимању, представља значајан део космополитског наслеђа етике у исламу и изражава напоре да се помире религиозне и библијски засноване вредности са интелектуално и морално заснованим етичким утемељењима. Муслиманска философска традиција етике има, стога, двоструки значај: због своје вредности у настављању и увећавању класичне грчке философије и због своје посвећености синтези ислама и философске мисли.

Ал-Фараби (умро 950 н.е.) се залагао за склад између моралних идеала религије и циљева истинске државе. На основу философије у стању смо да схватимо како се може постићи људска срећа, али истинско остварење врлине није могуће без помоћи религије. Оснивање религије он је упоређивао са оснивањем града. Грађани треба да стекну особине које ће их оспособити да функционишу као житељи праведне државе. На сличан начин, и оснивач неке религије као услов за успостављање праве религиозне заједнице успоставља норме које се морају остваривати у поступању. Тежиште Ал-Фарабијевог аргумента, бар онако како је он изложен у *Моралној држави,* наговештава заједнички оквир за постизање највише среће, а са њим не само значајну политичку и социјалну улогу религије, него и обавезу политичара сличне важности. У том погледу, нагласак на врлини и њеним етичким садржајима наговештава заједничко усмерење и грчке и муслиманске философије, наиме примену ових норми и стандарда на политичка друштва. Што је већа мудрост и врлина владара и грађана, већа је и могућност постизања среће, као истинског циља религије и философије.

Ибн Сина (до 1037) је доказивао како Пророк оваплоћује целокупност моралних дела и намера, од којих се оно што је најбоље изразило у постизању моралне врлине. Пророк је стекао моралне особине неопходне за његов сопствени развој, што је довело не само до његовог личног савршенства, већ га је оспособило да успоставља правила за друге људе, кроз законе и установљење правде. Ово подразумева да Пророк превазилази и философа и моралисту, који имају само способност за постизање интелектуалног развоја и делотворне моралности. Успостављање правде, по Ибн Синином мишљењу, јесте основа за свако људско добро. Спој философије и религије обухвата складан живот и у овом и у будућем животу.

Ибн Рушд (до 1198) био је суочен са тешким задатком за једног муслиманског философа, да философију одбрани од напада, од којих је најпознатији био напад сунитског муслиманског теолога Ал-Газалија (до 1111). Ал-Газали је у делу под насловом *Неслагања философа,* настојао да философе представи као оне који противрече самима себи, који су противници светих списа, а у неким случајевима директни заступници јеретичких уверења. Ибн Рушдова одбрана се заснивала на тврдњи да и сам *Куран* налаже употребу разума и размишљања и да је проучавање философије допунило традиционалистички приступ исламу. Он је тврдио да ислам и философија имају исте циљеве, али различитим

путевима стижу до њих. Стога постоји суштински идентитет интереса између муслимана који усвајају философски оквир истраживања и оних који афирмишу правни оквир.

Укратко, различити муслимански философи преко свог продужавања и пригодног исправљања ранијих класичних појмова повезивали су етику са теоријским знањем, постигнутим употребом рационалних метода. Пошто су људска бића рационална, врлине и квалитети које она прихватају и упражњавају схватају се као унапређење највишег циља појединаца и читаве заједнице. Овај циљ био је постизање среће.

V. Етика у Ши 'а традицији

Међу шиитима, који се од сунита разликују по томе што за легитимног наследника Мухамеда сматрају Алија, његовог рођака и зета, а затим и његове наименоване потомке, познате као имами, развио се појам рационалности чији садржај одређује имам преко својих упутстава. Имам, за кога се верује да је богонадахнут, у ранијој Ши'а историји представљао је истовремено и чувара *Курана* и пророковог учења, и главног тумача куранског схватања човека и друштва. Шиизам је, попут осталих раних философских и теолошких школа, афирмисао употребу рационалних метода и био је посвећен синтези и даљем развијању одговарајућих елемената, присутних у другим религијама и немуслиманским интелектуалним традицијама.

Пример рада у области етике, написаног од стране неког шиитског аутора, јесте широко позната Насир ал-дин Тусијева (до 1275) *Насирска етика.* Развијајући даље философски приступ присутан међу муслиманима и повезујући га са шиитским схватањима водства, Туси је наглашавао потребу да етичке одредбе буду засноване на супериорном знању и надмоћној памети, тј. на личности »која се од осталих разликује по свом божанском утемељењу, на основу кога може да достигне савршенство« (Туси, 1964, стр. 191-2). Вилфред Мејдланг је настојао да докаже како је Туси у свом етичком делу спојио елементе неоплатонизма и моралних и философских схватања исмаилита и дванаесто-имамских шиита.

Дванаесто-имамски шиити се зову тако јер верују да се дванаести у низу признатих имама повукао са света да би се на крају времена опет физички појавио да поново успостави правду. До тог доба, у његовом одсуству заједницу воде искусни учењаци који се зову *муџахиди,* а њихов задатак је да верницима тумаче шта је добро, а шта је зло у личном и верском животу. У дванаесто-имамском шиизму такве личности, које се у свакодневном говору називају *мулама,* играју значајну улогу као морални узори, а недавно су у Ирану преузели водеће место у политичком животу државе, настојећи да је обликују у складу са својим схватањем муслиманске државе.

Међу исмаилитским групама које се покоравају живом имаму, имамово присуство се сматра неопходним за примену ислама у променљивим временима и околностима, а његова учења и тумачења настављају да воде следбенике како у материјалном тако и у духовном животу. Пример улоге савременог имама је назарски, исмаилитски имам Ага Кан, који руководи једном по целом свету раширеном заједницом. У шиитској заједници континуитет са муслиманском традицијом и вредностима остаје повезан са трајним духовним ауторитетом *имама* или његових представника.

VI. Суфистичка схватања

Суфизам је мистичка и езотеричка димензија ислама која, у потрази за божанском љубављу и сазнањем, наглашава усавршавање унутрашњег личног живота. Пошто највећи део суфистичког учења треба да појединачног муслимана оспособи за трагање за јединством са Богом, сматрало се да он онда мора да се посвети унутрашњем животу и моралном поступању, које ће га одвести ка духовном буђењу. Поштовање *шари'е* треба да се допуни усвајањем унутрашње моралне дисциплине, која омогућује мистику да прође кроз више духовних »станица«, од којих свака представља унутрашњи духовни раст, све док се најзад не схвати суштинска веза љубави и јединства између Бога и тражитеља. Пошто је унутрашњи значај делатности важан аспект суфистичког разумевања етичког и моралног поступања, суфисти наглашавају везу између унутрашње моралне свести и њених спољашњих израза, тако да је истинско морално поступање само оно које обухвата и прожима цео живот.

На установљеним скуповима организованих суфистичких група наглашава се повиновање традиционалним муслиманским вредностима, али се томе додаје и унутрашња дисциплина и очишћење. Пошто се поступци усађивања дисциплине и моралне свести разликују с обзиром на различите културе и традиције са којима се ислам среће, прихватају се многе локалне праксе. То укључује, на пример, прихватање моралних обичаја и праксе својствених локалним традицијама, као што се то ради у Индонезији и другим земљама у којима су се појавили масовни преласци на исламску веру. Суфистичка етика тако прави мост за повезивање етичких вредности и праксе локалних традиција и муслиманског моралног поступања, илуструјући на тај начин универзалност суфистичког, муслиманског гледања на јединство унутрашње димензије различитих вера. Ал-Газали, раније спомињани сунитски правник и теолог, подржавао је суфистичку мисао, али је трагао за синтезом моралног схватања *Шари'е* са суфистичким појмом унутрашње побожности.

Божански наложене моралне обавезе он је сматрао полазном тачком за усавршавање моралне личности, под условом да оно води у правом смеру. Он је, међутим, оклевао да прихвати нагласак који су неки суфисти стављали на чисто експерименталну и субјективну основу моралног поступања.

VII. Муслиманска етика у савременом свету

Пракса и утицај различитог етичког наслеђа у исламу настављa се у различитим степенима међу муслиманима савременог света. Муслимани, било да сачињавају већину у многим земљама, које су постале независне у овом веку, или да живе у значајном броју у заједницама, пролазе кроз важну транзициону фазу. Постоји растућа свест о сопственом наслеђу и о потреби да се то наслеђе прилагоди променљивим околностима и глобализацији људског друштва. Што се тиче осталих тема, о етичким питањима се не може размишљати у јединственим и монолитним одговорима. Они морају у обзир узети разноликост и плурализам, које су одлике муслимана не само у прошлости, него и у садашњости.

Етичка мерила која усмеравају проблеме економске и социјалне правде и моралне стратегије у бављењу питањима сиромаштва и економске неравнотеже, привлаче велики део муслиманског занимања за етичке теме. Било да се такви одговори називају »модернистичким« или »фундаменталистичким«, они сви одражавају специфично читање старих муслиманских симбола и схватања, а у свом поновном промишљању и поновном успостављању норми и вредности употребљавају различите стратегије за укључење, искључење и кодирање специфичних муслиманских схватања. Изражене у терминима широке моралне и етичке бриге ове савремене расправе настоје да успоставе норме не само за лични већ и за друштвени живот и стога су истовремено културне, политичке, друштвене и верске.

Пошто модерно схватање религије, блиско већини људи на Западу, укључује теоријско одвајање чисто религиозних и специфично световних активности, неки аспекти савременог муслиманског приступа овом проблему, који не усвајају овакву поделу, западном схватању изгледају необични и често ретроградни. Тамо где се такво схватање, изражено преко оног што се чини као традиционални религијски језик, повезује са радикалним променама или насиљем, оно нажалост продубљује стереотипне представе о муслиманском фанатизму, насиљу и културној и моралној различитости. Као што то показују догађаји последњих четврт века, ниједан одговор дат у некој муслиманској земљи не може се сматрати обавезним за све муслимане.

У спровођењу визије која ће водити муслимане у њиховим одлукама и изборима о садашњим и будућим моралним темама, најважнији изазов неће бити у формулисању дијалога и континуитета са сопственим етичким основама, већ, како су то у прошлости чинили муслимани, у остајању отвореним за могућности и изазове нових етичких и моралних открића.

33. Остоја Ђукић

ТУРСКА РАТНИЧКА И МОРАЛНО-ЕТИЧКА ПОИМАЊА И ПОНАШАЊА

"Чинити добра, а спашавати од зла дјела - највиши је принцип кур'анске моралне револуције"
(Неркез Смаилагић)

За Турке и Монголе је карактеристично да све док нису освојили велике сједилачке државе као што су: Кина, Индија, Месопотамија, Иран и Мала Азија, сматраће се превасходно као степски сточари који су испољавали бројне заједничке особине са овим који су водили живот као и они - Иранцима, попут Скита, Сармата и Алана и Германима какву су Готи.

И религија ће им бити пастирска, али је погрешно уколико их сводимо само на номадске пастире. Веома рано међу турским и монголским становништвом јављају се каравански трговци и земљорадници. Мало је земаља које се у дугој историји нису сукобиле са Турцима и Монголима или пак поштеђене њихових пљачкашких похода. Тешко је утврдити која су племена током посљедњих вијекова прехришћанске и првих вијекова хришћанске ере говорила алтајским језицима, али је још теже сазнати која су од њих била прототурска, протомонголска, а која опет прототунгуска, јер не постоје текстови из којих бисмо могли доћи до тачних, односно поузданих, података. Турци су се налазили на путевима које су утирали шаманизам, будистички калуђери и ходочасници, ламе, а такође су продирали и несторијанско хришћанство и манихејство, а могуће и још неке религије. Ријечи које Кинези приписују Тониукуку указују на daoizam (taoizam), али о тој религији се код Турака не зна ништа, премда нам јасно указује "да будизам није био једина религијска струја за коју су се Туђуе и њима сродне популације везивале".

Без сумње, турски владари су из овог или оног разлога, изражавали извјесну наклоност према будизму. Широке масе су, поред свих искушења, остајале вјерне ономе што чини националну религију. Билга-каган је можда могао да буде привржен овој религији, али га је Тониукук највјероватније од тога успио одвратити. Има индиција које упућују да се код Турака вјерност сопственим коријенима манифестовала враћањем најстрожијим традицијама, које су се огледале у одбацивању согдијског језика и искључивим опредјељењем за турски језик, позивању на претке, Бумин-кагана и Итами-кагана, а такође уздизањем и неких локалних божанстава, попут Отукана и одређених мјеста за која се сматрало да су посвећена на земљи. Неки хебрејски извор од почетка 7. вијека, а Масуди то смјешта у вријеме Харуна ал Рашида, биљеже да су хазарски каган и његова властела били прихватили јудејство.

Турска племена у источној Бугарској назвали су се Бугарима, стопила су се са Словенима и примила хришћанство, док су она са средње Волге и Каме основала Велику Бугарску и тражила да им се проповиједа ислам. У читавом историјском развоју везе Турака с исламом веома су значајне и задиру у далеку прошлост. Само што су Туђуе биле поражене, Арабљани су постали велика свјетска сила и отпочињу освајање у централној Азији. Сасвим случајно један кинески гувернер убио је турског властодршца у Ташкенту, што је убрзало припреме да се операције наставе. Син од убијеног оца упутио је позив и Карбицима за савез и заједнички отпор Кинезима. Године 751. на Таласу (између Сир-Дарје и Балкаше) савезничка војска је до ногу потукла Кинезе и сасвим неочекивано у једном дану ријешена је судбина централне Азије. Умјесто да Азија постане кинеска, она је широм отворила врата исламу. И поред таквих околности ислам у њој није имао значајнијег успјеха до краја 10. вијека. Након елиминације кинеске доминације у Азији, снаге муслиманског царства и турских номада биле су изједначене. Турци су по вокацији ратници и били су у свом продору на Запад заустављени од једне моћне теократије. Почели су да се ангажују као најамници и поданици у служби абасидских калифа и њихових моћних вазала Саманида. Тако су нашли мјеста у служби Арабљана који су постали богати и нису имали жељу за даљим ратовањем. Када су Турци почели да се регрутују као ослобођеници, нема вјеродостојних података, претпоставља се да је то било крајем 8. вијека за вријеме калифе Харуна ал Рашида. У 9. вијеку захваљујући грађанском рату међу Ал Рашидовим синовима, стекли су велики значај и моћ па их је ал Мутасим, насљедник двојице побуњеника, као своје неукротиве ратнике, морао да заштити од

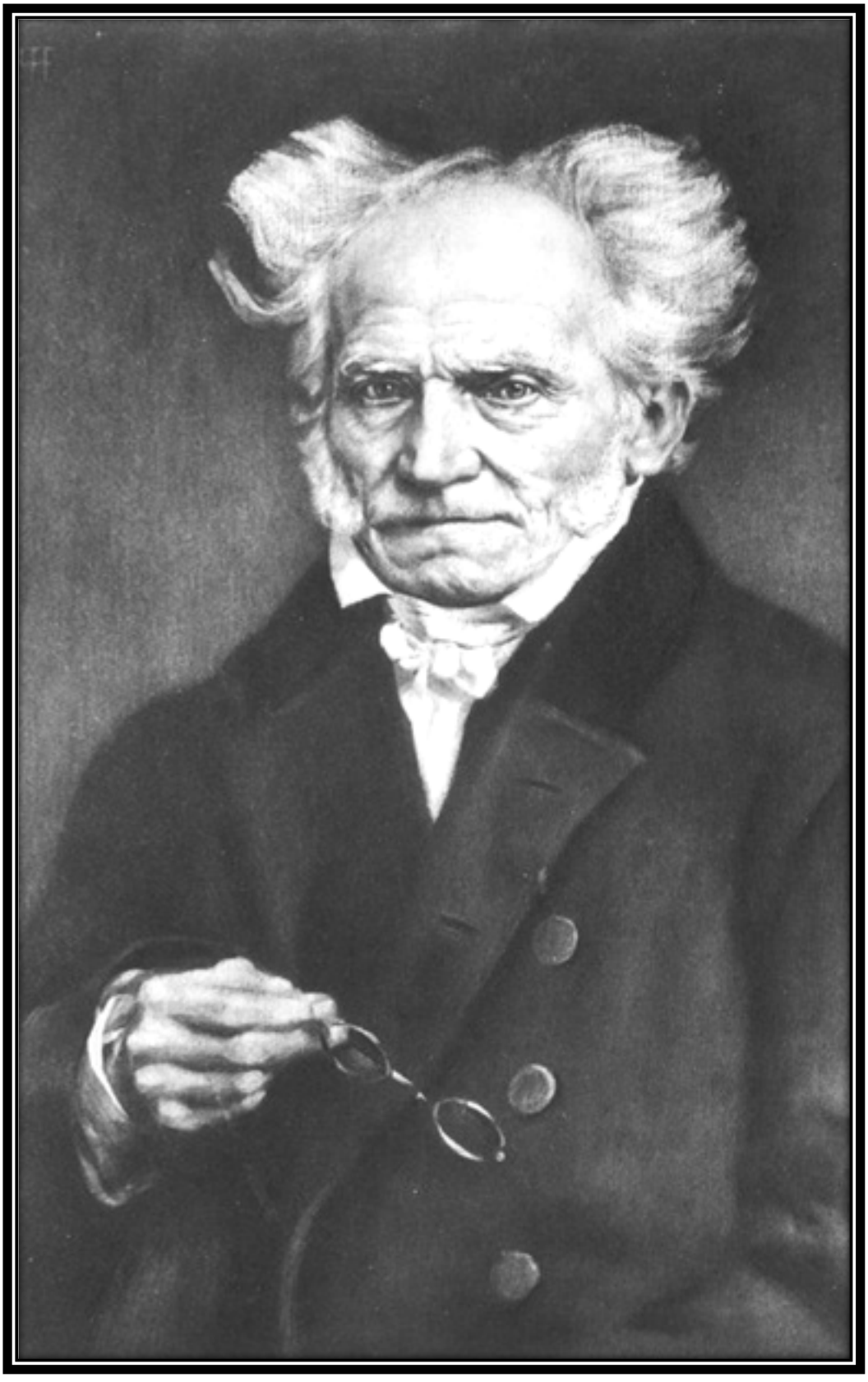
непријатељства багдадског становништва, па је нешто сјевернije од Багдада за њих основао нову престолницу у Самари. У њој су се Турци веома брзо домогли положаја. Турци су у том тренутку наметнули становништву своје хтијење и своје склоности, скренули су на себе пажњу, а било је и тако ватрених преобраћеника који су захтијевалд да се у Самари подигне једна мала Каба.

Процес исламизације је текао доста неуједначено и непримјетно па се на основу свега што се дешавало може рећи: "Па ипак, опште је мишљење да су већ тада били увелико исламизовани и да у исламски свет нису унели ништа, или бар ништа значајније, од својих традиција из централне Азије; такав став заступају готово сви, осим неких турских ултранационалиста". Муслиманско друштво се добрим дијелом захваљујући религијским представама преобликовало. Преобраћање у ислам, без обзира колико је искрено и дубоко, праћено је и чувањем неисламских идеја. Не може се тврдити да је извршена потпуна асимилација Турака, јер би онда морале бити испуњене друге околности.

Сви арабљански аутори листом признају да су се Турци одликовали дубоком везаношћу за завичај и своје традиције. Често неки туски истраживачи, као и историчари нетурске умјетности, пренаглашавају у својим ставовима да је велики дио исламске умјетности настао под утицајем традиције из централне Азије. Може се поставити питање да ли исламска архитектура и њихова живописна и занатска умјетност много дугују Турцима. У централној Азији највећи утицај да турске масе прима ислам имао је принц, звани Сатук Бугра-кан. На тај начн је Кашгарија, дуго припремана да буде будистичка и манихејска, постала важан вјерски и културни центар ислама, али је остао тијесан контакт са свијетом који је и даље под јаким утицајем паганских обичаја. Од тог периода исламизација турских маса почеће да се развија убрзаним темпом на свим просторима.

Да бисмо сагледали морално и шире друштвено стање у османској држави неопходно је да упознамо каква је била ситуација на њеном почетку, гдје се могу извући ове карактеристике: Један мали дио османлијских племена дошао је у Анадолију већ од почетка селџучког освајања, настанио се на разним мјестима и већ крајем 13. вијека, живио је на сјеверозападу Анадолије и на турско-византијским границама и под командом емира Пафлагоније борио се против Византинаца. Положај Османлија на турско-византијским границама у географском смислу морао је довести до стварања једне аутономне групе, неке су претходиле османској и биле јаче од ње. Послије освајања граничних византијских земања у Азији, Османлијама је олакшан пут продора у Европу. Турски бејлици, сусједни Османлијама нису, заузели непријатељски став према тој новој творевини. Прве Османлије нашле су међу турским номадским племенима материјалну и моралну снагу која им је била потребна да би се освојиле византијске територије у Анадолији и да би ту учврстили положај. Брзина којом су Османлије освојиле пограничне дијелове и прешли у Европу и смјестили се у Галипољу, охрабрила их је за даље напредовање. Освајања Османлија на Балкану текла су олакшано и без великих губитака због тога што су државице биле разједињене и пружале слаб отпор доста јакој турској војсци. Јањичарски корпус је био састављен од младих робова који је као стална пјешадија пратио владара, али се највећа војна снага државе састојала од коњице коју су формирале спахије и уживаоци тимара.

Османлијска држава је освојене земље дијелила на тимаре неједнаке вриједности, а они мање вриједни додјељивани су спахијама као награда за војну службу. Цивилна, војна и судска организација османлијске државе уважила је све елементе који су били



потребни да би ова држава функционисала под Турцима, а крупне личности у држави и војни заповједници су припадали високој турској аристократији. Османлијски владари су били интелигентни и посједовали су истакнуте стваралачке способности на војном и цивилном плану. Османлијско Царство је било апсолутистичка монархија заснована на робовском систему. Османлије су имале робовску војску, а султан се трудио да управне положаје повјери посебно школованим робовима који су му дуговали недвосмислену покорност и вјерност, а механизмом строгих наређења, контроле, награде и казне обезбиједивао је апсолутну власт. Постојао је тајни договор између султана и великог везира коме је власт била ограничена. Султан је могао уздићи своје заповиједнике, а да се при том не излаже било каквој опасности.

Веома важно мјесто имао је царски двор: "Османски двор у Цариграду, као и царске палате у Ктесифону и Багдаду прије њега, блиставо је изражавао ту идеју. Слично Византинцима, Турци никада нису сматрали царског кандидата легетимним сувереном све док не би обезбедио неки престони град или област за коју се веровало да је пребивалиште свете моћи. Робови у турском царству су коришћени у војној служби. Бирократија је давала везире и она је била у рукама домаћих муслимана, особито улема. У четрнаестом вијеку робове су чинили ратни заробљеници, а петина од укупног броја заробљеника чинила је султаново власништво. Угледна дјеца аристократских породица из новоосвојених земаља довођена су понекад у Порту као таоци, а један од извора били су трговци с робовима, нарочито је то било изражено у Цариграду у 17. вијеку, гдје је годишње стизало "двадесет хиљада те врсте заточеника".

Данак у крви се састојао у одвођењу здраве мушке хришћанске дјеце између осам и двадесет година. Султан је ферманом именовао по једног опуномоћника и јањичарског официра за сваку област. Та је комисија под надзором локалног кадије и спахије сазвала у сваком селу мушку дјецу са њиховим очевима и вршила избор који су најздравији и најспособнији за службу у војсци. Одводила су се дјеца земљорадника са села, а градска и јединчад су изузимана. Дјеца су прелазила на ислам, школовала се у исламским школама, све заборављала и по стасању за ратне походе од њих су постајали окрутна и сурова јањичарска војска, а појединци су стизали до значајних командних дужности у њој и борили се касније против своје истокрвне и једновјерне браће. Без обзира да ли су дјечаци били Грци, Срби, Бугари, Арбанаси, Угри или Руси, они су потпуно раскидали са својом прошлошћу, стицали темељно муслиманско-турско образовање, постајали одани исламски вјерници и сљедбеници науке и морала, те осталог што су лансирали турски учитељи. Султанова спољна служба је обухватала све организације које су регулисале султанове односе са спољним свијетом, а у њену надлежност су спадале и државне и протоколарне канцеларије, као и царева стајаћа војска. Старешине тих разних одељења биле су миралем, капици-баша, капицилар-ћехаја, мирахор, чакирџи-баша. Међу њих су се убрајали и војни команданти - аге јањичари, аге спахијских буљука, команданти султанових коњичких одреда, џебеџи-баша, главни оружар, главни топција".

Харем је био простор намијењен султановим женама које су пажљиво одабиране међу ратним заробљеницима и трговима робиња. Поред жена, у харему је била султанова породица и то је био двор у двору и имао је свој приватни дио у који је био забрањен приступ странцима. Врховне надзорнице у харему одрастале су у углађене и спретне жене. Оне су, поред основа ислама, училе да шију, везу, играју, пјевају, свирају у музичке инструменте, праве лутке, причају приче, зависно од наклоности с којим располажу и по

османском закону пракса се стицала по систему шегрт-мајстор. Османлијски систем робова дубоко је утицао на културни, политички и привредни живот. Из дворских школа које су султани организовали излазили су умјетници, учењаци и чиновници, али и занатлије, војници и остале професије и сви су они на стваралачком плану дали допринос турској цивилизацији. Спахија је добијао земљу и сељаке на њој и био одговоран за рад у селу. Половину новца прикупљеног у име глобе за ситне прекршаје узимао је спахија за себе, а другу половину санџак-бег. Право на одређивање казне имао је искључиво локални кадија. Спахија је живио у селу које је припадало његовом тимару, обављао је своје војне дужности, али се није бавио земљорадњом, могао је да ухвати прекрилитеља, али није могао да му изрекне казну.

Нарочито је био тежак положај сељака: "Да би спахија могао живети на селу, османске канум-наме су прописивале да сељак мора чинити спахији ситне услуге. Био је дужан да му сагради житницу, али не и кућу, затим, морао је да превози спахијин десетак до његовог амбара или до пијаце, уколико она није била даља од једног дана путовања. Сељак је, такође, морао да коси спахијину ливаду, али не и да сено пребацује у његову шталу. Уколико би спахија дошао у село, сељак је био дужан да му пружи тродневно гостопримство, које је подразумевало и старање о његовом коњу. Закон је, уз то, одобравао обичај да сељак дарује спахију о празницима. У неким областима сачувао се обичај да сељак на спахијином поседу ради један дан до три дана".

По енглеским путописима сврха тимарског система била је да "улије страх у народ који живи у провинцијама и натера га да добро обрађује земљу". Прворазредни задатак тимарског система састојао се у обезбјеђењу трупа за султанову војску и да одржава велике коњичке снаге које је контролисала централна влада. Спахија је био наоружан луком и стријелом, мачем, штитом, кратким копљем и буздованом, посједовао је коња и прописана овлашћења. Аге су код Турака биле провинцијски намјесници који су стицали вјештину и искуства у обављању разних административних и војних послова, а они кадрови који су се истицали на овој дужности могли су бити унапријеђени у виши чин. Бегови и имаоци зијамета образовали су најбогатији слој друштва. Да би спахија добио зијамет морао је да учини нешто изузетно. Ова врста посједа била је намијењена за султанове робове и беговске синове. Касније су бегови злоупотребљавали свој положај и тимаре давали неспособним људима исламске вјере у накнаду за мито.

Османска војска је представљала најјачи стуб турске царевине и ударну компоненту свих освајања и одржавања стања у земљи и на освојеним територијама, а њену специфичност чине: "Султани су размишљали како да створе војску која се разликовала од других војски оног времена. Османска војска се може подијелити у пет родова: коњицу, пешадију, артиљерију, морнарицу и специјалне јединице. Супротно ономе што се често мисли, у османску војску нису регрутовани само муслимани, него и хришћани". Нарочита пажња је посвећивана лакој коњици која је продирала дубоко у непријатељску територију и разбијала линије за комуникацију и припрему одбране, а јањичарска пјешадија могла је у брзим налетима да збрише противничку одбрану или да успјешно брани утврђења под опсадом. Војничку класу у турском друштву чинили су сви војници који су се налазили у султановој служби, све војне формације које се нису бавиле производњом, свештена лица и чиновништво, као и њихове породице, затим рођаци, слуге и робови. Пошто су Турци били ратнички народ, код њих су посебно цијењени: храброст и оданост султану и осталим старјешинама, поштење, солидарност са немоћним и сиромашним, доброта,

скромност, самилост, стрпљивост, истрајност, правичност, нада, дужност, пouздање у Алаха, дарежљивост, искреност, покајање, праштање другима, здравље, иметак, пријатељство, љубав према породици и родбини, знању, цемату и домовини.

Нису биле искључене и негативне тенденције, као што су: лицемјерство, подмићивање, лукавство, лажне оптужбе, пљачкашки походи, интриге, полтронство, властољубље, одметништво, крађа туђе имовине, подаништво, кривоклетство, отмице, изопаченост, насилне обљубе, пријетње, уцјене, дупли аршини, присила, зулум над рајом, наметање превеликих дацбина, изигравање закона, подмукла убиства, освета над невиним и остале нечасне радње. Султан је наређивао када се креће у ратни поход и то је био позив спахијама да се под заповједништвом субаше окупљају под санџак-бегову заставу. Потом су се санџак-бегови стављали под заставу беглербега и на одређеном мјесту прикључивали се султановој војсци.

У пракси исламског законодавства у једанаестом вијеку султански закон (канун) се чврсто уселио у пракси, а његово поријекло потиче са Блиског истока гдје се укоријенио далеко прије успона Османлија. У турској традицији владарски суверенитет и установљење његовог зборника закона, торуа, тијесно су повезани. Османлијски закон (канун) се сводио на фермане по којима све оно што султан наређује постаје закон.

Сваки нови владар је по свом доласку на власт настојао да се потврди, док је једини непромјењиви закон остајао шеријат, вјерски закон ислама, па је сваки ферман морао бити усаглашен са шеријатом. Основни принцип на којем се заснивао законик Кануна-и Османи био је да 'раја и земља припадају султану'. Овим законом уведен је фискални систем који је био мање подложан злоупотребама и његова сврха се састојала у томе да се спријечи војничкој класи да израбљује сељачке масе па је прикупљање дацбина у складу са имовинским стањем сељака био владајући систем пореске политике. У њему су регулисана и друга питања: "Посебна поглавља била су посвећена прељуби, физичком нападу, пијанчењу и разним врстама крађе, за шта су као казне прописиване глобе или батинање по табанима. Кривични законик био је састављен у духу принципа 1ex talionis, који је чинио основу и шеријатског закона. Овај закон је обухватио глобе и казне које шеријат није јасно прописивао. На пример, коњокрадици је одсецана шака или је морао да плати одговарајућу глобу, која је износила две стотине акчи, око пет стотина дуката. За узимање алкохола кадија је одређивао број удараца по табанима, док је султански закон прописивао глобу. Прељубници су кажњавани зависно од имовинског стања - три стотине акчи плаћали су богати, две стотине акчи слој са средњим примањима, а сто акчи сиротиња. Због ванбрачних веза, неудата и неожењена лица кажњавана су са сто, педесет, четрдесет, односно тридесет акчи, зависно од имовинског стања. Тјелесне казне су се односиле на ампутацију шаке или ноге, а могла је да услиједи осуда на робијање на галији или батињање по табанима. Обично су се за мање преступе изрицале казне батињања или новчане глобе. Постојале су и справе за мучење којим се од оптуженог изнуђавало признање, а уколико би у таквим случајевима дошло до смрти, није се покретала истрага. Ако би се десило да починитељ недјела не буде пронађен, могла се казнити читава заједница (село, породица). Висина казне и строгост у кажњавању зависила је од тога да ли је починитељ недјела био мушког или женског пола, слободно лице или роб, да ли је у браку или није, затим да ли је припадник исламске или неке друге вјероисповијести.

Смртна казна без проливања крви извршавала се дављењем гајтаном, била је намијењена члановима династије и личностима на високим положајима и угледним

достојанственицима. Она се изрицала за завјере, издаје, покушаје смакнућа султана, везира, заповједника у војсци или било којег другог достојанственика. Ако се десио случај за који се не налазе јасне одредбе у канунами, кадија је спорна питања упућивао у престолницу. Ту је требало да се донесе одлука која ће разријешити спор. Кадије су имале незамјењив положај у дијељењу правде па је и у нашем народу остала изрека: "Кадија те тужи, кадија ти суди". Султан је званичном повељом именовао кадије и овлашћивао их да тумаче подједнако шеријат и канун. Кадије су на основу законодавних наређења која су добијали од султана били дужни да дијеле правду.

Негдје у десетом вијеку појавили су се карамаћани који су били представници једног вјерског, друштвеног и политичког покрета, супротстављали су се управи абасидских халифа и организовали у еснафе. Дошло је тада до ситуације у којој су исламски еснафи постали карамаћанска духовна братства. Послије монголских ратничких похода у 13. вијеку, вјерски редови суфија, а посебно етика футуве снажно дјелују на еснафе. Друштва футуве сачињавали су млади неожењени радници који су се организовали у већим градовима. "Према етици футуве, савршен човјек је племенит, пожртвован, дисциплинован, послушан према вишима од себе и трезвен. Приликом уласка у ову организацију обављао се симболичан обред, после којег је нови члан у потпуности прихватао футува-етику. У треинаестом и 14. веку исти покрет је под називом ахизам преовладао у анадолском друштву. У духу футува-принципа, по градовима је свака категорија занатлија била организована тако што се на њеном кормилу налазио ахија, кога су мајстори бирали из сопствених редова". У то вријеме у Анадолији није било јаке централне власти па су ахије обављале и неке јавне дужности и постајале значајна политичка сила у градовима. Ово је био риједак примјер да су исламски еснафи организовани, прије свега, на етичким принципима представљали значајну опозицију народа према владајућој војној и административној класи.

Административна и бирократска пракса у сваком друштву имају изузетно важно мјесто. Код Турака је она значаила продужетак древних традиција предисламских држава које су постојале на Блиском истоку. У исламској политичкој теорији постоје "човјек од мача", "човјек од вјере" и "човјек од пера" који је био стуб администрације и уживао велики углед и поштовање. Писари су били на цијени, а калиграфија се убрајала међу практичне науке, док су у писарској професији постојале двије гране и то кореспонденција и финансије. Руководиоци писарских одјељења - хаџегјани су били толико умијешни да су исправљали и радове калфи и упућивали како да усвоје вјештину писања. Писари се разликују од чланова улема и залагали су се за политичке и свјетовне интересе државе, "да сачувају независност политичке власти и централизованост владе, да увећају државне приходе и заштите рају". Без обзира на све, бирократске структуре нису увијек радиле у складу са најбољим интересима државе. Било је мита, корупције, кривотворења фермана, користољубља, издавање за један посјед више повластица чак и међу највишим слојевима чиновништва. Велики везир је 1598. године контролисао администрацију у Османској држави и незадовољан стањем прекорио је писаре: "Многим својим издајама ви ћете поткопати добар ред у нашој држави".

У Европи 16. вијека Турска је била непријатељ кога су се сви бојали, али и респектовали. Плашили су се је као силе која се темељила на дисциплини и храбрости војске, ватреној вјери која је све то подстицала. Велики утисак на Европљане је остављало снажно и ефикасно државно устројство у коме су се политичка, војна и вјерска власт

налазиле у рукама само једног човјека. Свим изасланицима западних земаља је остао упечатљив лик Великог господара који је био апсолутни монарх. Рико је напомињао да су Турци срећни у ропству и задовољни што су живјели под тиранијом у то вријеме, јер је то за њих било толико природно као хранити се намирницама на које је човјек од дјетињства навикао. Сваком монарху била је потреба врлина због природе државног склопа, као и част зато што велики дио његових утицаја почива на мишљењу које његови поданици имају о њему. Свеколика власт деспота почива на страху који улива, али је и сам непрестано изложен страху. Значи, да начело владавине није оно због чега се и чему се људи покоравају, ни оно чему се и помоћу чега се заповиједа.

Ту су присутне три разнородна начела (врлина, част и страх) која представљају особене видове једног јединог 'осјећања' које се подједнако може назвати ријечима 'љубав' или 'страх'. Монтескије је рекао да деспотска владавина удара у очи. Упркос љубави људи према слободи и осуди насиља, већина народа се покоравала деспотској владавини. Деспотизам је увијек постојао у несавршеном облику, а смрт је саставни дио деспотовине и утолико што "тјелесно извитоперење страха неминовно гура људе у смрт уместо да их од ње одвраћа". Господар треба све да види. Деспот може бити глуп, незналица, пијаница или болестан човјек и све то није много значајно, битно је да он види. Он "својом вољом дјелује на друге људе онако као што билијарска кугла покреће кугле у које удара". Појава деспота одликује се величанственошћу и правилношћу које га чине сличним некој астрономској појави. Одлике азијског деспотизма, односно облика управљања који се назива 'деспотска држава' састоји се у томе да "једини закон и једину правду представља хир једног јединог човека". Уколико деспотски владар нешто заповиједи, смјеста мора све да се извршава шта он каже, па чак онда и кад не зна шта чини ни шта говори, јер може да се налази у пијаном стању. Деспот уста отвара да би му се чуо глас, његова ријеч не трпи провјеравање, он ствара нову истину и тако обзнањује нови закон, који треба да важи за природу и његове поданике. Онда када се извезе на свом велелијепном броду на море, "султан, поласкан, натенане ужива у томе што види како се непрегледно мноштво његових поданика покорава његовом гласу и како море, та његовим законима подређена страшна природна сила, као да обуздава јарост својих таласа да би својом мирном површином изразило поштовање које се његовој сили мора одати". На крају би се могло рећи да је деспотизам наказна утвара која се односи на једну фантазму.

Нама је јасно и једноставно је схватити да су персијско, турско и монголско царство плод војничких освајања и да су се простирала на огромном пространству. С обзром на огромне територије које су обухватала ова царства, она су могла да се одржавају истим оним војничких средствима помоћу којих су била створена. По Рикоовом мишљењу у Турској, начин владања 'чији су први темељи постављени у складу са начелима која су се најбоље прилагођавала војничкој дисциплини', јер све што су Турци освајали "оружјем и стављали главу у торбу бивало је њему подређено и имало је њему да користи тако да све провинције здједно данас доприносе задовољавању жеље једне једине особе". То је служило искључиво султану који је некад био једини заповједник војске. По сачуваним документима види се војничко поријекло деспотског начина владња које нам објашњава центрипетално кретање добара према деспоту и у томе лежи разлог постојања установе као што је везирство. Јањичарска војска је имала основни задатак да чува деспота и служи цара и да изврши све што се од ње буде тражило. Била је то огромна сила састављена од младића који су могли све да учину и који су увијек били орни за борбу и подвиге. Треба

знати да су турски војници били охоли, самоувјерени, одважни, пријеки, понекад немилосрдни и дрски, окрутни у кажњавању и понашању према непријатељима, заробљеницима и немоћном народу који је вртоглаво бјежао испред турског мача и сабље. У ратним походима рушени су градови, села, утврђења и вјерски објекти, школе и остали господарски објекти. Вршена је пљачка, силовање, свирепо убијање, одвођење у ропство војника, жена и дјеце. Турски војници су слијепо извршавали султанову жељу и често су се користили свим средствима за остваривање циља.

Поражене формације и њихове старјешине су понекад били изложени крајњем презиру, цинизму, иронији и освети од стране турских ратника. Међутим, било је султана и војних заповједника који су се на људски начин односили према заробљеницима и становништву у освојеним градовима и селима. Пљачка, свирепо убијање, насилно одузимање имовине и осталих вриједности били су једно вријеме забрањени. Становништво је добијало гаранције за останак на својим огњиштима и настављало је да нормално живи и ради. Чак ни порези и остали намети нису били велики па се туђа власт прихватала са олакшањем и надом да ће моћи да се поштује своје: вјера и национално опредјељење, те сопствена култура и традиција. Међутим, то је кратко трајало и поново се враћало безакоње и тиранија над хришћанском рајом.

Живот српског народа под Турцима био је изузетно тежак. Турци су измишљали свакојаке казне и мучења за становништво и његове кнежеве и остале старјешине који нису слијепо слиједили турска наређења и потпуно извршавали захтјеве султана, паша, субаша, спахија, кадија, ага, бегова и осталих представника турске власти. Најгоре су пролазили они који се побуне, затим хајдуци и јатаци, устаници и раја која није могла измоћи да даје разне дацбине у натури, новцу и радној снази. Турци су отимали имовину, пљачкали, убијали виђеније људе, одводили у ропство становништво, проводили расељавање, палили куће, измишљали свакојаке глобе и намете, скрнавили православне богомоље, забрањивали прославе, окупљања, традиционалне обичаје, гушили сваку напредну мисао, држали су у заосталости и неписмености народне масе, вршили изолацију многих села и засеока, обављали свакојаке срамотне радње, нечасна дјела и ширили страх и трепет над покореним народима. Најтежа и најсрамнија недјела која су Турци вршили над српским становништвом су: данак у крви, провођење прве брачне ноћи са дјевојком која ступа у брак, одвођење у ропство мушке и женске дјеце, сакаћење дјеце и одраслих, прогони раје са тимара и беглука, прекомјерни намети и глобе, присилна исламизација одређених села и крајева, наметање турских обичаја и закона, начина одијевања, забрана слободног исповиједања вјероисповијести и градње вјерских објеката, насилно одвођење на кулук и мобилисање мушкараца за ратне походе против хришћана, забрана образовања и просвјећивања, пјевања уз гусле, зборова, моба и других облика окупљања, потом су чинили остала зла, иживљавања; подмукло, кукавички, примитивно и крајње нечовјечно се понашали; проводили терор и безакоње над српским становништвом, убијали му вјеру и наду и вијековима га држали у потчињености и биједи.

Турци су се надметали у мучењу оних који се нису покоравали турској сили и наређењима: набијали су на колац побуњенике, пребијали им ноге и руке, те спаљивали, вјешали и гушили све оне који се било чему супротставе, мамили и на вјеру призивали одметнике па их тихо и крадом ликвидирали, дерали и за ноге над ватром вјешали најчешће невине особе, бацали у јаме и провалије живе људе и у воду да се гуше и утапају, затварали у тамницу, убијали оштрим и тупим предметима, клали немоћне и за ситнице

сабљом одсијецали главе, растргивали унесрећене вежући их коњима за репове; мучили рају глађу, жеђу, несношљивим ниским и високим температурама; тукли кољем, ћускијама и чекићима; откидали живо тијело, палили ужареном жицом и отварали ране на заточеницима, робљу и непослушним, пуштали воду и гмизавце у тамнице и куле да гуше и уједају затворенике; везали у ланце, конопце, гвожђе и окове кажњенике; тјелесно злостављали особе женског пола, батинали до несвијести непослушне за безначајне ствари, иживљавали се над хришћанском рајом; чупали косу, бркове и браду вићенијим људима и свештеницима, пуштали да им хладна вода тече за врат, излагали тијела безнадежне раје убодима пчела и осталих инсеката, убијали људе и њихове главе узиђивали у куле; организовали мукотрпне кулуке, те остале тешке физичке радове и измишљали свакојаке муке и тегобе за хришћанско становништво. Турци су били нерадни, оптерећени пороцима, одани уживању, лакоми и користољубиви, подложни миту и корупцији. У турском друштву нису постојале велике социјалне разлике. Хришћанско становништо је стално излагано прекомјерним мукама и кажњавању у датом дијелу владавине Турака, нарочито у оним случајевима гдје су очито нарушени турски интереси. Највеће злочине чинила је јањичарска војска, одметнути турски властодршци, али су дахије учиниле положај православног становништва у српским крајевима несношљивим.

Бартоломеј Георгијевић, познати путник и турски заробљеник провео је низ година у Турској и потом у неколико дјела описао начин живота, обичаје и навике Турака, као и положај хришћана под њиховом владавином и све ужасе којим су изложени: "Поред тешких намета, које морадоше хришћани под Турцима сносити, турска свирепост одузимаше им с времена на време најлепшу децу. Турци их одвајаху од родитеља и по том васпитаху ратној вештини. Ова се деца нигда више не враћаху родитељима, од којих су силом одвојени. Прво их одлучиваху од хришћанске вере; и они постепено заборавише на веру, родитеље, браћу, сестре и остале крвне сродние, и ако се доцније каткад сусретну с родитељима, они се не познају. Ја немам речи којима би могао представити како родитељи страшно јаучу и туже, како лелечу и запевају кад им децу из родитељског крила и наручја отржу они свирепи зликовци. Јер родитељи, који су своју децу тако мало обучавали Христосовој вери, увиђају да ће их ови одвратити од православне вере и створити их страшним непријатељима хришћанске вере и хришћана". Иво Андрић у својим дјелима говори о геноцидном понашању Турака, њиховим злодјелима, ослањајући се на аутентичне податке изнесене у хроникама, путописима, аналима и историјској грађи, али их он умјетнички траспонује. Нарочито су увјерљиве и живописне сцене данка у крви и набијања на колац у роману На Дрини ћуприја, а не изостају призори мучења и зулама над хришћанским становништвом и у другим дјелима. На живописан начин и уз осмишљене слике језиво и стравично дјелује набијање на колац: "Абидага је отишао још једном до појате где му је јављено да је све спремно: ту је лежао храстов колац дугачак близу четири аршина, како треба зашиљен, на врху покован гвожђем и сасвим танак и оштар, а цео намазан лојем... Затим извади иза појаса кратак, широк нож, клекну пред испруженог осуђеника и нагну се над њим да му пресече сукно чакшира међу ногама и да прошири отвор кроз који ће колац ући у тело... Углавише доњи дебели део коца међу ове две греде и уковаше све ексерима, затим позади у истој висини, подупреше кратком живоком коју такође приковаше за колац и за греду око скела". Андрић описује даље како се објешеник Радисав са Уништа дуго мучио издишући на коцу, што се подудара са сличним и уопштеним описом Мартина Ђурђевића. У свом есеју Његош као трагични јунак косовске

мисли Андрић износи Његошево рвање са самим собом, затим размишљања о околностима и задацима који су му наметнули улога владара и владике Црне Горе, као и пјесничка имагинација.

Највећу пажњу Његош је посветио одбрани своје мале земље од поробљивачке турске силе и води борбу за очување територија и слободе, за правду, истину и остале узвишене вриједности, потом жели да спаси своју истокрвну браћу од исламизације и неслоге. Турска је за Његоша овоземаљско зло и пакао па је дужност борити се без страха и колебања и кад нема помирења и наде у побједу. Андрић ће рећи исто што је рекао у дисертацији: "То није био само сукоб двеју вера, нација и раса, то је био судар двеју стихија, Истока и Запада, а судбина је наша хтела да се та борба одигра на нашим територијама и да преполови и подвоји нашу националну целину својим крвавим зидом".

Васа Пелагић је 1869. године прогнан у Азији, између осталог, и због тога што је ђаке учио гимнастици, јер су турске власти пронашле да је она "налик на војничку муштру". Млади и радознали Дефосе у Травничкој хроници опомиње фра Јулијана из Гуча Горе: "Ви видите да је народ у Босни подељен на три или чак четири вере, подељене и закрвљене међу собом, а сви заједно одвојени непрелазним зидом од Европе, то јест од света и живота... У току столећа ваш се народ умногоме толико изједначио са својим тлачитељима да му неће много вредети ако га Турци једног дана напусте и оставе му поред његових рајинских мана, и своје пороке: лењост, нетрпељивост, дух насиља и култ грубе силе". Иван Франо Јукић је цјелокупном својом тежњом и настојањем припадао кругу оних људи 19. вијека који су у најтеже вријеме, уз велике личне жртве и одрицања, настојали да хришћанима у османлијском царству створе предуслове за бољи и достојанственији живот у будућности, али су постали трагични заточеници. Јукић је тражио правду и слободу за балканске народе, али је пао у немилост Омер паше Латаса, коме је до тада бо сарадник и савјетник, ухапшен је и прогнан у Малу Азију.

Вук Стефановић Караџић је још у 19. вијеку запазио да српско-православни свештеници живе у биједи и неимаштини и да "ору, копају, крче, косе, цијепају дрва", затим да неки од њих "служе литургију од године до године". Какво је било стање за вријеме прве владе Милоша, најбоље нам говори дијагноза прилика које нам износи Тихомир Р. Ђорђевић: "Кад је реч о Турцима у Србији у XIX веку, ваља одмах поменути да је међу њима било врло мало правих Турака, или како су их онда звали, Туркуша, Гангрца, или Манцука. Истина је, да су многи од њих били прилично давно настањени у њој, да су пролазили кроз све мане, које су је пратиле и да су се сви називали Турцима, али их највећа већина није била турског порекла. Знатно већи део били су Срби Мухамедове вере из Босне и Херцеговине, Старе Србије и Србије. Велики број дошао их је из Босне после свиштовског мира 1791. године. Ни дахије нису били прави Турци. Аганлија је био Босанац, у младости је вукао лађе као чамџија, послије је био субаша у једном селу у Колубари и, најзад, дахија, Кучук-Алија је био Рудничанин и презивао се Ћеврлић, Мула-Јусуф-Новопазарац. Фочић Мехмедага изгледа да је био из Фоче. Исти је случај и са другим Турцима: Ћерим-паша, господар Јагодине, био је Босанац, "Сулејман-паша Скопљак био је из Скопља, у Херцеговини. Његови војници, муселими и чиновници расејани по читавом Београдском Пашалуку, били су из Босне". Даље слиједи да је исти случај био и са јањичарима, а ни турска маса није била другачија. Турци у Шапцу били су, по већој части, Бошњаци, који су потурчени Срби и једва се нашао неки који је знао турски говорити. За села у Соколској Нахији било је карактеристично да су у њима

живјели "Срби турског закона". Такве тврдње важе и за Турке који су живјели поред Дрине. Послије Срба долазили су потурчени Арбанаси који су живјели у неколико вароши и сматрали се, исто тако као и потурчени Срби, Турцима. Хришћани у Србији, то јест Срби, су Турци сељаци, којих је највише било у околини Сокола, били ослобођени дажбина, арача, пореза и чибука. Спахије су били држаоци спахилука и бранили су земљу као коњаници у случају рата, а њихов командант звао се Алја-бег, док су другу групу турског становништва у граду чиниле ерлије, који су се бавили трговином, занатима и још неким пословима. Турци су развили добар систем контроле и слали уходе које су испитивале шта мисли раја и вићенији Срби.

У начелу цијениле су се код Турака: правда, истина, храброст, поштење И дата ријеч, али се увријежила пракса код већине турских старјешина да се цијене додворице, доушници, ласкавци, лицемјери, преливоде, поданици, слијепо послушни, а нису много држали до дате ријечи и обећања, те до заклетве и молби њима упућених. Оно што је Андрић рекао о духовном положају хришћана под Турцима илуструје се пословицама, изрекама или стиховима, најчешће из Вукових збирки и Његошевих дјела. Један број пословица и изрека заступљен је у његовој дисертацији: "Најбољи је везир који је из Царигада пошао у Босну и није дошао", "Криво не смијем од Бога, а право од бега", "Тешко Босни док је у њој кадија", "Лаж је фукарска сермија", "Раја је као трава - можеш је косити колико хоћеш, ипак ће поново израсти", "Угојен као да је араче по Босни купио".

Отоманско царство се у својој геополитичкој цјелини састојало од разноликих народа, вјера, језика и култура. Било је за очекивање да дође до великих интелектуалних и културних мијешања, што би довело до стапања, гдје би се турски елемент увелико преобразио или снажно наметнуо. Усљед разноврсних узајамних утицаја дошло је до извјесних изједначавања у различитим доменима свакодневног живота: становање, одјећа, кухиња, занатство, архитектура, декоративна умјетност, музика итд. Турски рјечник је постао доминантан у Царству, али у турској писаној лексици првенство има арапски језик. У Албанији и Босни долази до преобраћања у ислам, што је увећало стварање оаза турских колониста. Османско царство је на тај начин задржало свој језик, своје културне традиције, своју вјеру и одређену националну свијест.

Хришћани су буђењем националне свијети током 19. вијека жељели да се отцјепе од Царства. Турци су током вијекова остали дубоко везани за своју традицију, своју вјеру и свој језик. Не могу се порећи разнолики утицаји са стране: "Тачно је да су они у свакодневном животу, у својој уметности, привредном развоју, једном делу администрације, прихватали бројне стране елементе и тачно је да њихова прадедовска тежња ка егзогамији чинила да су се непрекидно етнички мешали са локалним становништвом (али увек у истом смеру присвајањем жена), али, исто тако, они све до првих деценија 19. века нису значајно променили свој начин мишљења. Њихова веровања, концепција света и друштва, њихове интелектуалне тежње, књижевна и уметничка усмерења и њихова сензибилност, веома мало су еволуирали (осим неколико појединачних изузетака) у односу на оно што може да се примети код њихових анадолских предака с почетка XV века".

Број и значај пјесника се повећавао са ширењем Османлијског царства. Њих је штитио и издржавао сам султан и остали великодостојници. Неки од њих уживали су велики успјех међу члановима вјерских редова мистичног опредјељења и развијали су се скоро током читавог трајања Османлијског царства. На двору се највише његовала поезија

и неки султани су сами писали пјесме, а поезија је налазила почасно мјесто међу дамама из царског харема и племством, гдје се писала поезија и изузетно цијенила пјесничка ријеч. Османлијски пјесници који су били утицајни на царском двору у младости су стицали класично образовање у медресама. Добро су познавали арапски и персијски језик и били прожети арапско-персијском књижевном културом. Надахнуће за своје стварање ови пјесници су налазили у персијској традицији са нарочитим смислом за развијање симбола, игре ријечи и музикалности стиха. Не ради се ту о дубини мисли, него о екстремној рафинираности и прецизности стила и мелодичности језика. Турски дворски пјесници су се својим остварењима приближавали најчувенијим арапско-персијским шемама, великом савршенству у римама и стварали хармоничне пјесничке творевине од великог значаја и умјетничке вриједности. Доминирале су вјерске теме, пролазност живота и медитација о оностраном, световна и љубавна проблематика, бол растанка, туга старости, призори из природе и жалост за временима која су прошла. Као што смо напоменули, у Турској су многа дјела писана класичним исламским стилом, а најпознатија су месневи (дуге епске и мистичне пјесме), као и оде зване касиде и газели, те неке друге творевине. Турска књижевност достигла је свој врхунац у 16. вијеку кад су се развиле народна и диванска (дворска) поезија. Најљепша поетска остварења оставили су Мехмет Сулејман Фузули и Махмут Абдул Баки. Прозна књижевност се највише бавила путописима и географским записима. Посебну пажњу плијени познати путописац из 18. вијека Елвија Челебија, чије познато дјело Путопис садржи свједочанство о многим нашим крајевима и збивањима из тог времена.

Башескијин Љетопис с краја 18. вијека, казује да је то период кад почиње "кварење и споро осипање Османског Царства", "кад је нестајање добрих адета постало очевидно". У овом вјеродостојном аналу приказана је слика друштва у расипању, кварењу, у манифестацијама различитих видова порока; перверзија, хистерија, уморстава, потказивања, убијања, дављења и тихих ликвидација у тврђавама без суђења, лакомства, страдања невиних и недужних, дволичности, лицемјерства, појаве свакојаких занесењака и луда и све се то вртило око богомоља, а то су пратили поплаве, земљотреси и пожари. Сва ова негативна кретања довела су, поред осталог, и до слабљења у војсци, главној полуги турског феудалног система.

У првој половини седамнаестог вијека долази до губитка независности великог везира, што узрокује изражену кризу и морално посрнуће у Османлијској царевини, а нарочито у њеним периферним дијеловима и такве тенденције ће се наставити до пропасти овог царства.

О нашим крајевима под Турцима, те култури, обичајима, моралу и традицији у турско доба из XVII вијека и раније, највјеродостије говори Елвија Челебија у својим Путописима, затим велики историчари и писци романсираних биографија, романа, хроника и осталих дјела из тог периода историје.

34. Остоја Ђукић

ОБИЧАЈНО-МОРАЛНА, ВЈЕРСКА И СЛИЧНА СХВАТАЊА АЛБАНАЦА

"*Беса је рок слободе и безбједност који кућа убијеног даје убици и његовим укућанима да их привремено неће гонити за крв до одређеног времена*"
(Канон Леке Дукађинија)

У средњем вијеку Албанија је била изложена утицајима грчке, ромејске и словенске културе, а с Турцима стиже још један снажни утицај који потискује све остале који су били у претходном периоду. Албанско становништво је током вијекова било изложено снажној исламизацији, али су Албанци имали значајну улогу у војном, политичком и културном животу Османског царства и били заступљени у далеко већој мјери него што је то њихова снага и популација омогућивала. Турци су им омогућавали да знатно прошире своје посједе. На основу изложеног произилази: "Из свега тога је јасно да турска владавина за Албанце - ако узмемо у обзир период распада Османског царства није прекинута турским освајањем да би петсто година касније поновно била настављена оснивањем националне државе, нити је била историја непрестаног отпора против завојевача. Албанска историја је, у највећој мери остала оно што је била и пре турског освајања: историја народа, у конкретном случају у оквиру вишенационалне државе, у којој су Албанци имали своје место"

Што се тиче исламизације у Албанији, она се одвијала под околностима које нису имале никакве везе са религиозним убјеђењима. Хришћани су прелазили у ислам да би избјегли плаћање пореза, односно главарине коју је морао да плаћа сваки немуслиман, као и многе друге намете и дацбине. Други момент преласка у ислам заснивао се на отварање перспективе напредовања преласком на ислам. У турским архивима је забиљежено да је 25 од укупно 92 велика везира од 15. до 17. вијека било албанског поријекла, а били су заступљени и на многим другим положајима у државном и војном апарату. Међутим, било је и присилне исламизације за вријеме и послије турских ратова у 17. и 18. вијеку када су "непоуздане" хришћанске групе у муслиманским срединама морале да подлегну новонасталој ситуацији створеној туским освајањима. Послије неуспјелих устанака хришћани су покушавали да избјегну освете тако што су прихватали ислам, јер су их турске власти на то приморавале. Процес исламизације у Албанији је најприје имао формални карактер па су појединци узимали исламска имена и повремено одлазили у џамије, а задржавали су хришћанске обичаје и начин живота, поготову што није било подучавања за новопримљену вјеру. Много тога су задржали припадници исламске вјере из ранијег хришћанског начина живота, а дешавале су се овакве ситуације: "Тако су новопечене муслиманке и даље крстили своју децу, а муслимани и даље славили хришћанске празнике

и ишли на хришћанска места ходочашћа. Често се дешавало да се промени само глава породице, док су жене и деца остајали при старој вери. Мешани бракови хришћана и муслимана у северно-балканским планинским подручјима нису били никаква реткост, при чему је важно било и то што су се у тим областима очувале и племенске заједнице. У њима је, наиме, владала егзогамија, тј. припадници истог племена сматрани су крвним сродницима и нису смели међу собом да се венчавају, већ су, када је о томе реч, опстајали традиционални односи са суседним племенима, који самом променом вере нису могли бити тако брзо раскинути".

Раширена је била и појава тзв. криптохришћанства и у таквим околностима Албанци су се код власти декларисали као муслимани, али су суштински и даље остајали хришћани "и даље одлазили на хришћанске службе, венчавали се у цркви, поштовали пост и црквене празнике". Оваква двојна муслиманско-хришћанска егзистенција могла је да се одржи у мјестима гдје није било у близини турских административних центара, а то су брдско-планински предјели далеко од путева, у скоро неприступачним и непроходним областима. Криптохришћане, албански laramane - љарамане, толерисале су прећутно обје хришћанске цркве уважавањем изузетно неповољног стања под турском влашћу. Код албанског становништва било је распрострањен религијски синкретизам, као што је примјер дервишког реда и на просторима Албаније прихватан је више него на осталим просторима Османлијског царства. Дервиши су припадали мистичном реду и формирали су се тако да су на формалном плану били под утицајем будистичких и хришћанских редова. Организовани девриши су живјели у редовима и били под надзором шеиха којима су се завјетовали на безусловну послушност. У Албанији су дервиши имали велику привлачност за широке народне слојеве становништва, а исто тако и у осталим дијеловима турске југоисточне Европе због тога што су заступали народну религију у којој су се, у извјесној мјери задржали остаци хришћанског и прехришћанског начина размишљања. Већи број дервишких редова његовао је култ свеца, гдје су се најчешће славили хришћански свеци, али и поједина паганска божанства, али све се то одвијало по исламским законима.

Албанци су највише прихватали бекташки ред, чији је патрон био Хаџи Бекташ који је дошао из Персије у 13. вијеку у Малу Азију, смјестио се у близини Кирсехира у Малој Азији, гдје се налазила и главна текија реда. По овом оснивачу мјесто је касније добило име, а бекташи су развили учење које је имало хришћанских елемената, садржавало неку врсту причешћа и исповијести са опрашћањем гријехова. О бекташким редовима карактеристична су тумачења: "Бекташи су браћа и једна душа, не само међусобно већ и према другим људима. Они гаје љубав и према другим муслиманима и хришћанима као према својој души и понашају се добро и лепо према свим људима. Ипак, највише од свега воле домовину и пријатеље домовине јер је то највеће добро свих", истиче Петер Бартл у већ поменутом дјелу.

Бекташи су у Турској забрањени 1925. године, али су у Албанији остали и у комунистичко доба са центром у Тирани, с тим да су сведени на мањи број присталица. Поглавар албанске бекташке заједнице постао је предсједник читаве свјетске бекташке заједнице.

У равничарским дијеловима албанске територије османлијска власт је успјела да утиче на промјене односа и то у градовима и дуж главних саобраћајница гдје су се налазили центри за цивилну и војну управу. Албанско друштво у планинским предјелима сјеверне Албаније остајало је углавном заштићено од политичких промјена. Ту је била

присутна племенска организација која се није много измијенила у односу на стање прије турског освјајања.

Оно што је типично за албански начин живота садржано је у породичним односима: "Основна јединица албанског племенског друштва било је домаћинство или (велика) породица (stëpi), на чијем челу се налазио отац породице (zoti e stëpis) са најширим овлашћењима. Он није имао само власт над члановима домаћинства (којих је било од пет до осамдесет), већ и над добрима. Улрављао је финансијама и располагао иметком и земљиштем, који нису припадали њему већ домаћинству у целини. Ипак, његова моћ није била неограничена. Мушки чланови домаћинства имали су право да смене оца породице уколико би се он показао као неспособан и одаберу новог. Поред тога, имали су власт само над својим оружјем, својим женама и својом децом. Сву своју зараду морали су да ставе на располагање оцу домаћинства. Када постане превелико, домаћинство се могло поделити, али се то избегавало јер је већа заједница ефикасније привређивала, а и њена одбрамбена моћ је била већа".

Албанци у сјеверној Албанији имали су своју скупштину која је била саставни дио система власти и исту су толерисали Турци. Посредник између племена и паше називао се буљубаша и боравио је у Скадру. На челу племена налазио се вођа (бајрактар) који је водио војну формацију племена у рат заједно са турским трупама. Више домаћинстава у албанском друштву чинила су братство (vellazeni), док је племе представљало већу скупину становништва од братсва. Сви припадници племена у Албанији сматрани су крвним сродницима и није био дозвољен брак међу њима. Старјешина братства имале су функцију да одређују глобе за преступе које су се обично давале у натури. Паша је постављао одређени број осталих достојанственика који су имали улогу јемаца и јамчили су за послушност племена. Обједињени достојанственици заједно са представницима највиђенијих породица, односно "старцима" сачињавали су вијеће стараца (plegesia). Албанци су истицали идеал народног поноса, имали су осјећај за част и срчансти, изванредно поштују законе и преузете обавезе.

Албански језик је веома стар и припада групи индоевропских језика. Дуга и бурна историја разлог је међусобног утицаја с језицима оних народа који су живјели на том простору. Тачно вријеме настанка албанског писма се не зна. Најстарији писани документи потичу из 14. вијека и у њима је заступљена латинска абецеда. У средњем вијеку су на територији Албаније поред цркава и џамија, радиле и вјерске школе, па се користило грчко, латинско и арапско-турско писмо. На почетку 19. вијека прихваћено је латинично писмо са 36 слова, а до јединственог албанског књижевног језика дошло је 1972. године. Писана књижевност на албанском језику почиње средином 15. вијека и тада се појављују први писани споменици. Слово крштења обухвата једну проширену реченицу, потиче из 1462. године и написао је савјетник славног војсковође Скендербега. Други писани споменик је Параскевино еванђеље, затим долази Бузукин Албански мисал; у 17. вијеку јавља се већи број стваралаца, а пажњу заслужује стара књижевност Албанаца у Италији, а посебно плодно раздобље је књижевност албанског народног препорода, потом у доба независности, а велику пажњу заслужују савремена књижевна струјања. Прва домаћа писана дјела у правом смислу потичу из средине 18. и почетка 19. вијека, а ту се истичу пјесме Ибрахима Назмија и новеле и Мухамеда К. Кацанија, затим слиједе остала пјесничка и прозна остварења.

За све оно што се одвијало у племенском животу и заједници Албанаца важили су обичаји и навике (adet) и некодификовани Закон Леке Дукађинија (Kanuni i Lek Dukagjinit). Канон даје право мужу да сијече ресу или косу жени, те да је отјера ако не буде доведена код њега како треба. Ипак, брак и у таквим приликама остаје па ни муж ни жена не могу склопити нови брак за вријеме свог живота. Уколико се жена поправи, муж је могао, на молбу пријатеља, да је поновно узме. "Због двије ствари жена је добијала метак у леђа", а због једне ствари сјекла јој се коса и тјерала се из куће, а то се дешавало због преваре и убиства госта. Поменути кодекс је давао право мужу да савјетује и укори своју жену, те да је туче и веже када не извршава наређења. Отац је имао право на живот и живљење сина, затим да га туче, веже, затвара или убија сина или кћер, потом да пошаље сина на посао било гдје, да присваја зараду сина; да продаје, даје или узима и да сина отјера из куће кад не извршава своје обавезе, али, чим отац умре, син се враћа у кућу. Синови су дуговали покорност и послушност родитељима с тим да је најстарији син имао највећа права послије очеве смрти у кући, а насљеђивао је и титулу уколико је отац посједовао исту. Заклетва је имала значајно мјесто у албанском обичајном праву и преко заклетве се не тјера мржња, она подмирује крв, рјешава изгубљену ствар и изгубљену крв, доводи до позиције или заклетва, или ствар. Она је призивала бога у свједочењу истине и потчињавала појединца терету вјечних казни и овоземаљској глоби по одредбама канонских правила понашања, али су постојали услови под којима се даје заклетва, њена контрола и санкција за лажну заклетву.

У канонским одредбама налазиле су се лакше и тешке одредбе, а заклетве у главу синова спадала је у изразито тешке и над овом заклетвом тужилац није имао право мучити оптуженог другим заклетвама. О побратимству и пријатељству код Албанаца Марко Миљанов пише: "Даклен, ја ћу сад почет' о њи'номе побратимскоме обичају. Кад се побратиме они говоре да је побратим ближа својта но брат, јер брат је по оцу и мајци, а побратим је по Богу брат, а пошто је Бог над свијем, што је Богу ближе то је чоеку ближе. И они по томе: ако му случајно, убије ко брата и побратима, он треба да освети побратима па тек послије брата; ако се потрефи и други и трећи или колико браће да погине од крвника побратимова, ни једног не треба светит' док се побратим не освети; ондар има право да бије друге за погинулу браћу.

Тако, исто, и пријатеља му ваља осветит ка побратима, али не само онога пријатеља којега други људи држе за пријатеља, но ту је пријатељ с једне ријечи с којом ће му име поменут', а то јево како. Обично се бију и грабе људи у Турско, како ко може: јачи нејачега, кâ ће нема стра'а од суда. Па кад иде један или вишина кудијен се боје, они именују једнога чоека којему су име чули да је добар; па он се ко у пут учини, они рекну: Идемо у руке' овога или онога, којему име помену".

Беса или дата поштена ријеч код Албанаца је представљала светињу. Ко није држао бесу, није се могао сматрати поштеним човјеком. Беса се давала ради узајамног чувања и одбране, али и у многим другим приликама. Албанац је толико поштовао задату бесу да би прије погинуо него би погазио, него што би учинио супротно, поготово ако је неког узео у своју заштиту. Беса се давала пружањем десне руке и том приликом би се изговарале ове ријечи: "Дајем бесу да ћу, или да нећу то и то учинити". Обично се беса давала на један дан, пет, десет, тридесет дана, а могла се давати на једну годину и више. Госта или пријатеља који се налазио у кући неког из села и добио бесу нико није смио да убије. Уколико би се десило да и поред бесе буде убијен, могла се затражити освета за њега. За потврду ове

констатације наводи се догађај који се давно збио: "Двојица мјештана се посвадише. Младић је убио свог противника и побјегао. Бјежећи угледа на вратима домаћицу у кући. Замоли је за конак и бесу да га неће издати. Она му даде бесу и уведе га у своју кућу. У међувремену мајка дознаје да јој је син убијен и да је убојица у њеној кући. Крв јој се у жилама следила, проблиједила је, но тајну своју није одала. Убојица њезиног сина био је у њеним рукама. Но, она га је узела на бесу која се не смије прекршити. Изведе младића из куће, те му даде за пут комад круха и сира, говорећи: "На ти ово да имаш за пут, узела сам те на бесу и одржала сам је па сада хајде, али да си проклет што си ми сина убио".

Крвна освета је постојала још од давнина код многих медитеранских и азијских народа, а била је развијена и код илирских племена. Овај тешки и компликовани начин кажњавања убице преносио се с кољена на кољено и задржао до данашњих дана. Освета је посљедица друштвено-економских услова живота и зави-сно од тога какви су односи владали међу људима, била је јаче или слабије изражена. Најинтензивнија освета дешавала се у турско доба када су друштвени развој и начин привређивања били на ниском нивоу. Било је и таквих случајева да се дјетету остављала порука да освети крв чим порасте и буде способан за пушку и оно је било обавезно да нађе начин на који ће да изведе освету. Младић који не би хтио да се освети, осрамотио би кућу и племе. Уколико није могао да изврши освету, сматран је кукавицом и то је била срамота за кућу и племе којем је припадао. Крвна освета, се није смјела заборавити и многи су се оветили због околине и племенских односа. Крвна освета је била чест узрок миграције албанских породица и напуштање села и досељавања у друга села и удаљена мјеста. Она се могла опростити без новчане глобе или с њом. Долазило је и до таквих ситуација да су се послије помирења склапала кумства или побратимства. Крвна освета је укинута законским путем у Албанији 1951. године, а распадом великих здружених породица престали су услови њеног даљег постојања. И поред законског укидања и непостојања психолошке подлоге за крвну освету, она и у данашње вријеме није потпуно искорцјењена.

У албанским кућама никакви се трошкови не штеде за госта и за друга доброчинства. Стицао се дојам код варошке господе да би се радије умирало него живјело "под тијем ропством гостопримства и доброчинства". Госту се поклањала изузетна пажња и све је одисало неком питомом, премеком и преслатком чашћу да би се госту угодило. Гост се осјећао нелагодно због велике мушке озбиљности и чинило се да то наноси штету лијепој људској природи и уљудном гостопримству због великих увијања, изузетне брижности и части која се указује, што је умножавало љубав и дуготрајно пријатељство. Засут таквом пажњом и уважавањем, човјек је био збуњен и зажели би да се све одвија умјереније и да не излаже укућане толиком терету, издацима и претјераној пажњи. Сложени ритуал гостопримства упућује на размишљање: "Но кад видиш колико се чељад муче да ти угоде, чим би било млого и Богу толико угадат' с некијема ситницама и крупнијема стварима, без којије' се може, и ш-њима ти се чини да понижају не само себе и госта но неки природни дио човеков, па, нешто с тога, а нешто са себе, тешко ти долази, јер ти смета ономе што си дошâ, као чељаде код чељади, којијема си својим доласком донио весеље и заједничку слободу да уживате. А сад они сву слободу гостима даше, без да себе и мало оставе, а то је тешко и чорбу не подијелит з-дружином, а не слободу".

У обичајима Албанаца част има посебно мјесто па се у вези са чашћу може просуђивати на ове начине: "Добар и лош имају исту цијену; канон их сматра људима: 'Од лошег излази добар и од доброг лош'. 'На свом кантару свако тежи четири стотине

дерхема'. 'Ако нетко дирне у нечију част, за одузету част нема залога и старца; канон каже: ако хоћеш, опрости оцрњен образ. Сватко има част за себе и нитко се не може никоме мијешати ни да га придобије залозима и старцима. Два прста части велики бог нам је усред чела оставио'. 'Одузета част нема глобе. Одузета част никада се не праштa'.

Албански обичајни закони одлучно устају против учешћа и саучешћа у отмици жене, убиства и разбојништва, затим против крађе у свим облицима, грабежи, и отимања, као и против помагача у овим нечасним радњама и сваком злу. По албанским обичајним нормама пушка гони убицу, али започето потезање, прва пушка и шкљоцање пушком се кажњава. Уколико се двојица посваде и дође до потезања пушке једног на другог слиједи одговорност. Ако шкљоцну и том приликом се не убију, казну сноси први који је пушком опалио. Албанац који умре слободно и јуначки заслужује све почасти и да буде у пјесми опјеван. Постоји прича да је Албанац узео пушку од једног свог земљака да је прегледа. Свидио му се изглед, али је сумњао у њену ефикасност па је окренуо себи у прса и повукао обарач, али пушка није направила никаквог ефекта. Постиђен и осрамоћен посједник пушке је захтијевао обрачун са тим човјеком. Он се снашао и одговорио да пристаје да му плати срамоту и даје му двије своје пушке да удара себи у прса умјесто његове једне па је тиме част његове пушке освећена. Онај постиђени узе двије пушке, прегледа их и утврди да бише на оца, што но кажу, врну пушке и опрости срамоту. Албанци су иначе, вољели да расправљају чија је пушка боља, убојитија, с којом се лакше бије и која боље пробије, потом која подбацује или пребацује. Више плаћају пушку која биљег погађа, те премеће и зрна јој више у циљ ударају. Код њих је оружје светиња и они га на било који начин, легални или илегално, посједују. Традиција је у Албанији од посебне важности па се све прати и памти. То потврђују и ови наводи: "Међу Арабанасима се пази од стотине година, који је сој љући, за чам ко бољи био и више добра чинио. Вићели смо да је њи'не јунаке друге надмашио пушком они који на себе убјен бије, те му из мртве руке пушка пуче, те га не може крвник добит' никад без своје зле среће. Они говоре да је то сретња породица, која такве з-бафтом јунаке рађа, те је и на умрли час срећан, те и' се потомство дичи смрћу ка вјечноме животу".

Албански народ у прошлости је научио на муке и неимаштину. Богати су сиромашним скоро вазда били на услузи. Стављали су брашно и потрепштине сиромашног на свог коња, преносили болесне. Сиромашној жени се помагало код стоке, налијевања воде, јер је оставила кућу, малу дјецу која су често била у колијевци. Жене из богатих кућа су помагале оне из сиромашних када су у питању вода, дрва и остало. Мушко и женско, старо и младо из узорних кућа при сусрету са сиромашним на путу понашали су се људскије, питомније и умилније него према другима; ако ништа друго, бар из сажаљења према њима. Често су жалили што се није указала прилика да им помогну, а постоји увијек много начина да се помогне оним који пате и немају довољно за живот и рјешавање примарних потреба. Помоћи се може готовином сједећи, али је далеко већа помоћ разним активностима које захтијевају труд, разумијевање, услуге и несебичан однос у пригодним ситуацијама, влада мишљење у албанском народу. Албански домаћини ласно подносе сиромаштво боље од многих других народа. Ако се не може богатством изједначити са својим ближњима, они гледају да оружјем не изостану иза њих па је друго све надокнађено. Сваки појединац све напоре улаже да он и његово племе не буду гори од других, те да га нико не може прекорити и онда је свако сиромаштво лако подносити и трпити. Кад би се некад ушло у албанску кућу у којој је све жалосно изгледало, домаћин и његова породица

би обогатили госта добром вољом и гостопримством, заборавило би се на ону оскудицу и сиромаштво и за час се показао призор богате куће, пуне весеља и неке милине Богом благословене којом је свако чељаде опијено па се таква блажена атмосфера преноси и на госта.

Карактеризацију Албанаца, односно Арбанаса, како су их звали Срби и Црногорци, Миљанов даје на овај начин: "Вићели смо колико та' народ све трпи, а поштење жели, колико његова умна сила досеже. Поштује побратимство, пријатељство, гостопримство и друго ситно и крупније, што је ближе Бога и поштења, све потанко умије подијелит' и цјелину му дат'. Истина је да су одвише весели с малијем лијепијем, а одвише невесели с малијем ружнијем; али ја мислим да је то стога што су одвише лакоми на добро и лијепо. А има људи који говоре да је то све њина нека фантазија, ка што може бит' јест', ка и што млоги народи и поједини људи сами себе фантазијом чине задовољнијема. Но фантазија арабанашка нијесу 'опорна, но и' служи њиноме простоме и бесудноме народу и свачему њи'номе ка најтврђи закон изображеној држави, те и' је обогатило карактер и намамило и' на поштење за које су кадри жртвоват' себе и своје, више од другог народа којему је наука и положај њи'номе раван. А што не умију, то их је васпитање скљастило, у које и' помагају силе које су око њи', те ради своје паклене себичности међу њима сију сјеме, које би давно родило и пожњело се по жељи силније, грабација, који су моге народе пожњели и преклапали по своме ћефу. Тако и Арбанасе бише, да су они други народ који се да калапит".

Свака албанска кућа треба да има свога господара. Ако се деси да нема одраслог мушкарца, постављао се тутор (алб. dorzon), који је вршио функцију господара куће. Дужност господара куће била је да заштити породицу, имовину и све људе који су на његовом огњишту. Мушкарци у кући били су под његовом командом и морали су да извршавају заповијести, а нарочито да пазе на "образ" куће. По албанском обичајном праву 'образ куће' узима се увредом или повредом госта на огњишту господара куће. Пошто је господар куће вршио дужност војног поглавице, био је дужан да спријечи увреду или погибију госта на свом огњишту.

Уколико би се неко од оних који су дошли у кућу машио оружја, господар куће би наредио својим момцима да се наоружају сјекирама и разваде завађене ријечима: "Не дајте да на мом огњишту мањка коме длака са главе сем ако хоћете да сви изгинемо. Ја одговарам за сваког госта. Потом кад изиђу из моје куће и буду испраћени докле желе, нека се бију до миле воље. Не дајте да нам узму образ, да пролију крв на нашем огњишту и да нас увуку у одговорност за крв". Заштита породице врши се уз пријетњу крвне освете. Господар куће треба да изврши освету и прима честитку послије извршене освете, а господари завађених кућа одлучују о примирју. Такође господари бирају чуваре бесе које шаљу да изваде од повријеђених дозволу за слободу кретања (бесу) својих мушких укућана који су пали у дуг крви. У тешким и несигурним приликама, за вријеме немира, хајдучија и пљачки, господар куће је одлучивао ко ће се бавити 'пљачкашким начином производње', те о начину употребе својих оружника у заштити од пљачкашких најезди, испомоћи другима, ком ће бити дата оружана пратња од једног до другог мјеста и којем селу је потребно послати оружане чуваре.

У 17. и 18. вијеку дидактичкоморалне идеје албанских племена под турском влашћу и појачаном исламизацијом са аспекта друштвених наука прожимали су сљедећи основни недостаци: уопштен карактер моралних норми и њихова подложност искључиво једном

моменту - моралним знањима, као и свођење знања и моралног васпитања на религијске догме ислама, ослањање на традицију и тражење излаза у мистицизму и посезање за утицајима са стране. Под утицајем Кур'ана било је забрањено убити, отети, криво се заклети, неистину говорити, другог исмијавати, клеветати, подцјењивати другу вјеру, животиње мучити и слично. Од моралних категорија посебно мјесто су заузимали праведност, искреност, поштење, доброта и љубав, док су се осуђивали лаж, лукавство, неуредност, насиље, шкртост.

Турска освајања утицала су на помјерање албанског становништва, нарочито на подручја Косова и Македоније. Крајем 13. вијека Албанци из планинских области досељавају на Косово, а у вријеме турских освајања интензивира се досељавање овог становништва. У то вријеме долазили су Албанци који су били захваћени таласом словенизације. Након сто година на Косову долази до промјене структуре становништва, а већ 1582. године албански елеменат је предњачио у неким општинама. Поједина села су крајем 15. вијека била српска, а 100 година касније водила су се као напуштена. Турској власти је одговарало ширење албанских насеобина и стално пристизање Албанаца на те просторе трајало је до краја њихове владавине. Суштински разлози за колонизацију Косова били су различити: "Економски разлози били су најјачи мотив овог досељавања: За разлику од сурових планинских предела северне Албаније, из којих су Албанци највише долазили, косовске низије биле су плодније. Други разлог било је бежање од крвне освете. Турци су, опет допринели својим акцијама расељавања, желећи на тај начин да уклоне побуњеничке и пљачкашке групе, али и да опустошена подручја поновно населе".

Хришћани су се селили из муслиманских области, или њихови свештеници нису могли да иду са својим народом па су подстакнути или присиљавани да прихвате ислам. Већина муслиманских Албанаца памти своје хришћанско поријекло. Срби на Косову били су изложени суровој албанизацији или су морали да напуштају Косово. Погрешни потези политике према Косову у ранијем периоду, а нарочито у Брозовој Југославији довели су до скоро потпуне албанизације Косова и нечувеног страдања српског становништва на тим просторима, што је настављено и у новије вријеме, улази у завршну фазу реализације идеје Косово без Срба уз свесрдну војну и политичку помоћ међународне заједнице и њених ментора.

У тешке прекршаје у албанском племенском животу спадају: убиство с предумишљајем, отмица, браколомство, клевета; за кршење дате ријечи или лажно свједочење на суду слиједила је крвна освета и она се могла искупити једино уз сагласност оштећене стране, односно породице, што је регулисано Каноном Леке Дукађинија који садржи норме обичајног права и морално-етичких понашања. Стари Албанци су били поносни људи са изванредним осјећајем за част, достојанство, срчаност, изванредно су простодушни, гостољубиви, храбри, одважни и поштују задату ријеч, правдољубиви и осветољубиви су, поштују законе и правила племенског живота. Били су доста поуздани и прилично ратнички настројени и поносно су штитили своје племе и вриједности патријархалног живота.

35. Роналд Престон

ХРИСЋАНСКА ЕТИКА

Хришћанска етика се може најједноставније одредити као начин живота, примерен онима који прихватају хришћанску веру. Међутим, током скоро две хиљаде година постојања, хришћанство је постало једна, у целом свету раширена, протејска појава. Стога пошто је многа становишта на основу којих хришћанска етика може да се анализује и много начина на које се може приказати њена историја. Овај приказ написао је неко, за кога се с правом може тврдити да се налази у главној струји хришћанства, онаквог какво се изразило у историји. Тако је план овог чланка да прво направи општи поглед на хришћанску етику, затим да се усмери на њено утемељење кроз Исусово дело и кроз тумачење тог дела од стране апостола Павла, и да закључи кратким прегледом критике којој је последњих година била изложена ова етика.

I. Преглед хришћанске вере и етике

Хришћанска вера, као што и само име подразумева, повезана је са Исусом Христом. Она почива на две претпоставке. Прва је постојање Бога. Али, кад се постави питање природе тог Бога (јер у људској историји било је много разних богова), друга претпоставка јесте да је то Бог који се објавио у делу Исуса Христа. Ово име је постало јединствено, иако је израз Христос утемељен у јеврејској вери, у оквиру које је он живео. Оно упућује на Спаситеља који се чека и кога ће Бог послати да свету донесе правду. Први хришћани су били Јевреји, који су веровали да се то стварно и десило у Исусовом делу.

За разлику од разних историјских култова, који су у Исусово време постојали у Римском царству, јеврејска вера је била изразито етичка вера. Стога није изненађење што је и хришћанска вера, такође, јако етичка. Њени извори се пре свега налазе у Библији. Стари завет се схвата као припрема за дело Исуса Христа, које је његово испуњење (мада у неким аспектима и његова негација); Нови завет се схвата као истинито сведочење, с једне стране о Исусовом животу, смрти и победи над њом, а са друге, о постајању једне нове заједнице - божјег народа, која је настала као резултат његовог дела. Искуства после његове смрти навела су најближе ученике да кроз њега славе Бога, што је за јеврејски строги монотеизам била изузетно необична ствар; и због тога се у хришћанској Цркви богослужење завршава речима: »један је Господ Исус Христос у славу Бога оца«. Међутим, чак је и израз »васкрсење«, којим хришћани описују Исусову победу над смрћу, преузет из речника јудаизма, у последњим вековима п.н.е.

У почетку, предање о Исусу преносило се у оквиру хришћанских општина усмено, у складу са њиховом датом ситуацијом. Касније су ова предања укључена у четири Јеванђеља, чији аутори су имали сопствено теолошко становиште. Јеванђеље по Марку је најраније настало, четрдесет година после Христове смрти. Пре тога, имамо писма светог Павла упућена различитим црквама, од којих је неке он и основао. У овим писмима налази се и његово схватање суштине хришћанске вере и етике, и одговори које је он давао поводом разних етичких проблема, насталих у оквиру ових младих цркава.

Прошла су три или четири века пре него што је постало сасвим јасно које књиге Црква треба да укључи у канон светих списа, па дакле, и у Библију какву познајемо. Тако извори за хришћанску етику, такође, укључују и предање о етичким размишљањима црквене заједнице, настало током векова њеног суочавања са променљивим ситуацијама. Сами подаци о тим проблемима постају један од извора хришћанске етике. У основи свега је савест (или способност размишљања о етичким питањима), коју хришћани деле са свим осталим људским бићима.

Постављена питања кретала су се од врло личних до врло сложених проблема економског и политичког живота, укључујући ту и питања рата и мира. Ричард Најбар *(Christ and Culture,* 1951) направио је класичну типологију, састављену од пет карактеристичних ставова према култури, који се стално појављују и историји хришћанства. То су следећи ставови: 1) Христос против културе, нека врста оносветске побожности; 2) Христос у култури, хришћанство које јеванђеоски жар усмерава на постојећи поредак, храбро га оспоравајући; 3) Христос и култура као две супротности, који оштро раздваја божју благодатну владавину у оквиру цркве од његовог строгог управљања (ради поретка) у јавном животу; 4) Христос изнад културе, који означава победничку Цркву, која настоји да контролише јавни живот; 5) Христос који преображава културу, квасац у тесту личног и јавног живота, који дозвољава легитимну аутономију световних дисциплина и настоји да утиче, мада не и нужно да контролише, институције. Свих пет гледишта су утемељена у библијском материјалу, што показује важност начина на који ћемо, полазећи од Библије, приступити модерном свету. Ових пет ставова се, по правилу, не појављују у свом чистом облику; они су оно што социолог Макс Вебер назива идеални типови, који нам служе да у оквиру сваког од њих издвојимо његове суштинске елементе и различите тенденције. Али, указује се да, пошто се они непрестано појављују током историје хришћанства, сваки од њих има своју основну уверљивост. На пример, став Христос против културе снажно долази до изражаја када се хришћани нађу насупрот некој непријатељској и тлачитељској власти; или, када се као мала скупина затекну у изразито страном окружењу. Међутим, ово не значи да су свих пет ставова подједнако прихватљиви. Сви су они првобитно развијени у оквиру једног релативно стабилног социјалног поретка, какав је постојао пре оних научних и техничких промена које смо назвали индустријска револуција. Она је произвела нови тип цивилизације, која је довела до драстичних промена широм целог света. Данас, пети тип, Христос који преображава културу, изгледа као најуверљивији, и то још више него што је био у доба Аурелија Августина и Калвина, за које Најбар сматра да су два најизразитија примера овог става.

Ова типологија илуструје протејску природу хришћанства. Почињући као реформистички покрет, повезан са харизматичном фигуром из јеврејског окружења, оно је, ширећи се дуж главних путева Римског царства, врло брзо постало пре свега урбани покрет. Убрзо је престао и директан јеврејски утицај на њега (посебно после пада

Јерусалима 70-е г.н.е.), а појачао се утицај општеприсутне хеленистичке културе, са њеним наслеђем грчке философије и етике. После пада трошног Римског царства, хришћанство је постало његов наследник, и на одговарајући начин је уградило себе у установе како саме европске цивилизације тако и њених огранака у »Новом свету«. Хришћанство се сада раширило по целом свету, и то га суочава са новим етичким и доктринарним темама.

Живећи у тим променама, хришћанство се поделило на пет главних конфесионалних праваца, од којих је сваки стекао сопствену стабилност и сопствени етички и доктринарни стил. То су: 1) православље, пре свега у Источној Европи и Русији; 2) римо-католицизам, далеко најбројнији; 3) лутеранство; 4) калвинизам или реформисани, који су у енглеском говорном подручју добили презбитеријански, конгрегационалистички и баптистички облик; 5) англиканизам, коме се мора додати методизам, као изданак који је надмашио свог родитеља. Осим тога, пошто је стотине других цркава; само су неке међу њима историјске цркве, као што су то на пример »Друштво пријатеља или Квекери« и друге цркве мира, док су све остале производи овог века, пре свега самоникле афричке цркве. Екуменски покрет је у ово мноштво унео више кохеренције и узајамног разумевања у погледу етике и учења, мада је приличан број цркава још увек анти-екуменски или је равнодушан према овом покрету.

Да би ближе схватили природу хришћанске етике у односу на ово опште залеђе, важно је да напоменемо како се овај израз употребљава у протестантским круговима, док католици радије говоре о моралној теологији. Не постоји усаглашена разлика између ова два израза, нити суштинска разлика у садржајима на које се они односе. И један и други се баве основним етичким темама, наиме, како да исправно поступамо и како да, у посебним околностима, утврдимо шта је исправна делатност. У суштини, методи и поступци хришћанске етике не разликују се од метода и поступака етике уопште; оно што хришћанску етику издваја од осталих, јесте њено исходиште у хришћанској вери. (Други етички системи имају друге полазне тачке, било религиозне, било хуманистичке природе, али сви они морају да имају неке темељне претпоставке на којима заснивају свој рад.) Показаће се да на многим тачкама постоји преклапање између различитих етичких система, што је врло важно за свет који је све повезанији и чији становници морају научити како да заједно живе.

То да су две основне ствари у етици исправан мотив и исправно дело, изгледа сасвим јасно, али сви не мисле тако. Семјуел Батлер, на пример, у својој новели из деветнаестог века *Пут свега живог,* има и овакав пасус: »Што више гледам, све сам више убеђен да, све док то чине, није важно зашто људи исправно поступају, нити због чега су погрешили, кад су то већ учинили. Резултат зависи од урађене ствари, а мотив не значи ништа«. Изгледа да и свети Павле у првој посланици Филибљанима, на свој добронамерни начин, заузима исти став. Он каже, да неки људи из зависти проповедају Христа, али да се томе радује, јер га ипак проповедају. Међутим, он се не би сложио са Батлером да »мотив не значи ништа«. Унапређујући поступање на основу исправних мотива, хришћанска етика је усмерена на оно што се често назива »духовно обликовање«. Под овим се мисли обликовање карактера кроз личне молитве и јавна богослужења (и једно и друго укључује размишљање о Библији), као и разговор са блискима по вери (и са другима где то има смисла), а то све води дубљем увиду, или способности дубљег схватања ствари. Довођење мотивације у везу са појединачним одликама, традиционално се назива-казуистика. За време Противреформације то је постало омрзнуто име, јер се чинило да њен циљ није

проналажење и извршење правог начина поступања у датим околностима, већ пре изградња низа правила за избегавање јасних моралних дужности. На пример, тврдило се како су ментална ограничења, двосмисленост и кривоклетство сасвим исправни, ако је у питању добробит личности, подразумевајући под тим њену част и имовину; са своје стране, учење о »философском греху« сматрало је да ниједан поступак није грешан, уколико у часу његовог извршења преступник није мислио на Бога. Ове бесмислице разобличио је Паскал у својим *Lettres provinciales* (1656), а ускоро их је и папство осудило. Била је то само пролазна фаза. Злоупотреба процедуре не значи да је процедура рђава сама по себи. Казуистика је од суштинске важности, било да се назива тако или некако друкчије. Само, више се не могу повезивати мерила исправности и конфесионална припадност, што је недавно признала и римо-католичка теологија. Нити се може претпостављати како хришћанство има одговоре на сва етичка питања са којима се свет суочава. Вероватније је да постоји низ могућности, од којих се неке искључују. Признање двосмислености избора део је задатка хришћанске етике.

II. Исус

Окрећемо се коренима хришћанске етике у Исусовом делу, посебно у учењима у такозваним синоптичким Јеванђељима, по Матеју, Марку и Луки. Четврто, по Јовану, можемо да схватимо као низ промишљених и селективних медитација о главним темама из прва три, било да их је писац читао или познавао само на основу усмене традиције. Чворно питање учења тиче се Царства божјег или начина на који Бог управља светом. За Исуса ово царство је било оваплоћено у његовој личности и учењу. Он је размишљао о традицијама свог народа, о којима је одрастајући слушао у синагогама и тумачио их на нов и оригиналан начин, полазећи при том од сопствене мисије. Терет божје намере са светом, који је био намењен Израиљу, он је преузео на себе. Присност његовог схватања Бога јасно се показује у Јеванђељима. Његово схватање божанске, царске владавине је, према конвенционалним мерилима, било изузетно парадоксално, па се мање изражавала преко доктринарних тврђења, а више кроз индиректна средства, као што су параболе и сликовити изрази (исто као и кроз избор дела), који су повезани са свакодневним искуствима, али одређених да уверења присутних слушалаца и гледалаца уздрмају и упуте их у новом правцу. Нарочито се божја владавина није схватала као кажњавање преступника, већ као преузимање на себе последица њихових преступа. Из ових схватања произлазило је, такође парадоксално, етичко учење.

Можемо се питати како знамо да та учења припадају баш Исусу. Општи одговор јесте да су Јеванђеља подвргнута детаљнијем и обимнијем критичком преиспитивању од било ког списа из античког доба и да, дозвољавајући постојање појединих нејасних места, нема никакве сумње у то да, на основу њих, знамо велики део Исусовог учења, мада је оно до нас дошло посредством раних хришћанских општина. Индиректан доказ изреченог тврђења, јесте да се две велике теме после Васкрсења обликованог, павловског хришћанства, теме динамизма Светог Духа и универзалности Јеванђеља не налазе изричито исказане у Исусовом животу, већ се у написаним Јеванђељима појављују само као наговештаји.

Како треба да се понаша припадник Царства божјег? Нека правила се налазе на нивоу »природне« моралности, на пример Златно правило: »Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима« (Мат. VII, 12), а у сличном облику се налази и у

другим етикама, и може се применити на различитим нивоима, под условом да се према себи и другима доследно поступа. Неке од Исусових речи као да следе »природне« људске судове, којима се за добро понашање нуди награда, а за рђаво прети казнама. На ово ћемо се још вратити. Али посебна особина Исусовог етичког учења састоји се у начину на који он радикализује обичан морал. На пример, нема границе у праштању нанете увреде (Мат. XVIII, 21 и даље), али не зато што ћемо тако победити преступника, већ зато што је то у складу са божјим праштањем наших дела. Слично томе, налаже нам се и љубав према непријатељима (Мат. VI, 14 и даље), не зато што ћемо на тај начин савладати своје непријатеље (мада је и то могуће), већ зато што и Бог воли своје непријатеље. У љубави према ближњем не сме бити ограничења (Luka X, 29 и даље). Брига је најсигурнији знак одсуства вере у Бога (Мат. VI, 19-34), посебно брига због имовине. Далеко од тога да није важан мотив исправног дела, Исус снажно оспорава самољубље »добрих« људи (Luka XVIII, 9-14), и на основу многих места у Јеванђељима јасно је да он сматра како рђави људи нису ни из далека толико рђави колико то »добри« о њима мисле. У основи свих ових учења налази се чињеница да је Исус био човек вере. Суочен са двосмисленошћу постојања, он је гледао на време, на сунце које сија и кишу која пада, подједнако на добре и на рђаве, и у томе је видео знак безусловне доброте стваралачке божје силе. Скептик би, на основу истих чињеница, извео закључак да је природа сасвим равнодушна према моралним вредностима; у том погледу Исус за своје следбенике јесте праузор.

Његова етика се разликује од свакодневног начина поступања, у коме се чине услуге само онима који чине услуге вама тј. разликује се од етике узајамности. Ова етика је, уколико ради, непроцењива. Друштвени живот захтева ниво узајамности на коју нормално можемо да се ослонимо. Главна опасност у међународним односима састоји се у томе што владе у међусобним односима немају довољно поверења на коме би ова узајамност могла да се заснује. Међутим, у свом животу као грађани, ми обично рачунамо на њу. Неки људи се понашају боље него што од њих то захтева правило узајамности. Неки га се придржавају тачно на основи пола-пола. Неки се провлаче са минимумом сарадње. Они који ни толико не чине, вероватно ће завршити у затвору. Исус иде много даље, изричито опомињући против вољења само оних који воле вас и говорећи да у томе нема ничег изузетног, да тако и безбожници раде; шта онда више чините од њих? (Мат. V, 45 и даље). Он превазилази свет давања и против-давања, права и дужности или онога што дугујемо другима, као што јасно увиђа апостол Павле, када у Римљанима (XIII, 8) каже: »Не будите ником ништа дужни, осим да љубите један другога«. Исус позива на проницљивост у животу, на извесну стваралачку безбрижност у критичним тренуцима.

Могло би да се помисли како истицање награда у Јеванђељима, није спојиво са овом етиком не-узајамности. Доиста, ово се стално погрешно схвата. Истина је да у Јеванђељима (Luka XIV, 7 и даље) постоји један пасус, у коме се говори о седању у зачеље, да би човек био уздигнут на боље место, и које се тумачи као морал чисте промишљености, који нам, како то каже стара изрека, указује на нужну само-негацију сваког егоизма. Али, оно није карактеристично. Право учење о наградама налази се у пасусима, као што је Матеј XIX, 29, где је награда вечни живот или Лука XVIII, 22, где је награда благо на небу, а пре свега блаженство, о коме се говори у Беседи на гори: »Блажени чисти срцем, јер ће Бога видјети« (Мат. V, 8). Ово учење као и учење о казни мора се схватити као чињенички исказ. У Царству божјем, како то говори парабола о посленицима у винограду, постоји само једна награда, без обзира да ли је човек радио цео дан или је почео у једанаести час

(Мат. XX, 1 и даље). Нагласак учења је на самозаборављу, из кога произлази не-самосвесна доброта. Они који пишу о духовним стварима, то често називају одсуством интереса. Исус оштро осуђује доброту која је свесна себе, као што видимо нпр. у Јеванђељу по Луки (XVIII, 9 i dalje). У алегорији о овцама и козама, овце немају свест ни о својој доброти, ни о награди за њу. Награда о којој Исус говори, не може непосредно да следи из добрих дела. У ствари, свесно упражњавање одсуства интереса, води ка укидању самога себе. Не може се свесно *упражњавати* само-заборав. Ако је Бог оно што Исус каже да јесте, онда следити његов начин живота, значи бити близак Богу; а окренути му леђа, значи осудити себе на уништење, које је сликовито симболизовано у гомили ђубрета, које стално гори изван јерусалимских зидина (Гехена). Чињеница да неко може бити склон да учини праву ствар из рђавих разлога, што је за Бекета из Елиотовог комада *Убиство у катедрали* четврто и најподмуклије искушење, не може да измени ово стање ствари. Награда у виду божанског присуства припада онима који иду »путем Господа Исуса Христа«, само ради љубави, а не ради награде. У ствари, само ће они бити у стању да процене награду. Да ли ће било ко, потпуно свесно, окренути леђа визији доброте, коју је Исус проповедао и која је живела у њему, јесте питање на које ми немамо одговор. Ако постоји пакао уништења, да ли је он празан?

Ово учење о награди често се није ни разумевало, ни примењивало. Давање милостиње је лакмус тест. Донације и легати се често дају ради осигурања божје заштите, а не као радостан одговор на већ сазнату божју благодат.

Значајно је да Исус није формулисао детаљна правила поступања. Упитан да ли Цезару треба плаћати порез (Мат. XXII, 16-22), он је одговорио да оно што је божје треба дати Богу, а оно што је цезарово цезару, не говорећи при том шта је чије. То стално мора да се остварује у разним околностима. Васпитање је кључна област. Кад су га два брата позвала да подели њихово наследство, он је одбио да то учини (Luka XII, 14). Има истине у тврђењу Ричарда Робинсона *(An Atheist's value,* 1964, str. 149): »Осим о браку Исус није споменуо ниједно друштвено питање, и лажно је свако мишљење које му приписује неку политичку доктрину. Он није давао изјаве о рату, смртној казни, коцки, правосуђу, спровођењу закона, расподели добара, социјализму, једнакости плата, једнакости полова, једнакости раса, једнакости могућности, тиранији, слободи, ропству, самоодређењу или контрацепцији. У одбијању или прихватању ових ствари нема ничег хришћанског, ако под "хришћанством" подразумевамо оно што је, према Јеванђељима, Исус проповедао«.

Неки су мислили да се пасус у Беседи на Гори о окретању другог образа (Мат. V, 39) односи на пацифизам као политичку технику, али то открива непознавање не само дословног смисла наведеног места, него и природе Исусовог учења. Слично што је у ствари и са прописима који налажу копање ока или сечење руке, да би се избегло падање у зло, а такође и са налагањем да се ономе ко тражи хаљину да и кошуља (и тако да се остане наг, јер су се у то доба облачила само та два одевна предмета). Исто као и парадокс и хипербола је начин да се апстрактним идејама да конкретан облик. Наведено место није ни за, ни против пацифизма као метода политичке борбе; Робинсон је у праву.

Развод је једини јасан изузетак од чињенице да Исус није давао детаљне етичке прописе, али је и то врло сумњиво. Кључно место налази се у Марковом Јеванђељу X, 1-12, где се говори о циљу ради кога је Бог створио брак, али где нема никаквог непосредног упућивања на црквени, а још мање на државни закон. У Матеју V, 32 и XIX, 9, ово гледиште је модификовано, ради укључивања клаузуле која забрањује развод у свим

случајевима, осим када се ради о *por-neia,* што се обично преводи као блуд. Око овог дела текста су се водиле велике расправе. На страну суштинска невероватност, да би Исус давао детаљно правило о само једној ствари, изгледа јасно да је Матеј, пишући Јеванђеље, хтео да посредује између тадашње две ривалске рабинске школе, Хилелове и Шамајеве, које су се спориле око тумачења Мојсијевог става према разводу, изнетог у 5Мојс. XXIV, 1.

Четврто Јеванђеље на свој начин изражава изузетне особине Исусовог етичког учења. Нема правила ни за једну одређену ствар. Нагласак је стављен на Исусово радикално оспоравање прихваћених путева. Све је тама, осим светлости усмерене на њега, а кроз њега и на његове блиске ученике. Доиста, узајамна љубав је на првом месту ограничава само на њих, али је то привремено ограничење, јер свет треба да буде спашен, а не осуђен (Јов. XVII, 20 и даље). Једном речју, наглашавају се љубав, воља и дело, чак као услов правог сазнања (Јов. VII, 17). Овде постоји паралела са класичним марксизмом, која је недавно прихваћена и од стране либералне теологије, према којој хришћанску веру могу да схвате само они који су делотворно ангажовани на страни сиромашних. Извесно је да је Исус, на основу закона Царства божјег, оспоравао друштвена правила, не само кад је реч о сиромашнима, него и у случајевима јеретика и шизматика (Самарићани), неморалних (јавне жене и прељубнице), политички компромитованих особа (цариници), као и оних које је друштво одбацило (болесни од куге); и о женама као о полу.

Шта, заправо, значи љубав на коју Исус упућује кад каже да цео закон Старог завета (Торе) може да се сведе на два налога, на љубав према Богу и љубав према ближњем као према самом себи? (Мат. XXII, 34 и даље). Не улазећи у детаљно испитивање значења речи, можемо са сигурношћу тврдити како наша реч »љубав« покрива више грчких израза, наиме *eros* (жудња за задовољством од најнижих до највиших нивоа истине, лепоте и добра), *philia* (пријатељство) и *agape.* Ова последња јесте релативно безбојна грчка реч, коју су хришћани преузели да изразе саму срж Исусовог учења. Љубав према Богу и љубав према ближњем нису једнозначне, јер обожавање и богослужење чине суштину нашег става према Богу, али не и према ближњем. Укратко, љубав према ближњем означава одговорност и бригу за људе у нашој близини, не због њихових личних квалитета, већ зато што су они створени према лику божјем (IMojs. I, 22). Она не зависи од природне наклоности коју осећа онај који воли, нити од природне привлачности онога који је вољен. Она не подразумева једнако поступање према сваком човеку, већ тражи да се поставимо у положај нашег ближњег. Није питање шта би ти пожелео да си на месту свога ближњег. То не значи да ћемо се препустити његовом тлачењу; јер, пре свега, није у интересу нашег ближњег да буде наш тлачитељ. Нити је она на првом месту повезана са жртвовањем себе самог; ова љубав јесте служење нашем ближњем, а не губитак себе, што је важно. У ствари, потребно је самопотврђивање. Они који себе мрзе или презиру, не могу волети свог ближњег. Охолост, лењост и брига, које су непријатељи нашег »ја«, такође су непријатељ и *agape.*

Ако је у питању више људи, израз *agape* укључује поштен однос према сваком од њих. Питања корективе и дистрибутивне правде налазе се у позадини Новог Завета и њихов однос према *agape,* није систематски разрађен, јер Нови Завет није систематско етичко дело. Нагласак је на новој заједници цркве. Љубав према ближњем као одговор на божју љубав, захтева живот у заједници љубави, заједништво у покајању, праштању и помирењу. Нови Завет је врло богат у свом сликању цркве у том погледу, а врло је оштар у критици када црква не успева да постане таква заједница. Али питање правде остаје. Замислимо, на

пример, родитеље који имају двоје деце. Они обоје воле подједнако; али деца од истих родитеља често се много међусобно разликују и треба бити *поштен* и према једном и према другом. Ако је то тако у присности породичних односа, онда је исто тако неопходно и много теже да се постигне оно што је поштено у ширим колективним односима, у које су људи укључени. Ово се односи, такође, и на питање рата. Кратка расправа Томе Аквинског о разлозима за »праведан рат«, налази се у оквиру његове расправе о љубави *(Summa Theologie* 2a, 2ae, 40 чланци 1-3).

Однос између правде и љубави је сложен. Он брзо доводи до питања важних за моралну филозофију, као што је питање о посебним обавезама. Најзад, мора се рећи да љубав претпоставља правду; она не може тражити више него правда, чак када је превазилази; иначе се дегенерише у сентименталност.

Љубав као основни покретач не даје нам детаљна етичка упутства. То од нас захтева да имамо знање и оштроумност, комбиновање вештине и моралне осетљивости. Љубав која није склона да се изрази на делотворан начин, љубав која се задовољава тиме да »има добре намере«, јесте неодговорна и потенцијално опасна ствар. Неки од најгорих грехова против љубави почињени су у име »добрих намера«.

Једна теолошка традиција, наиме лутеранска, посебно је наглашавала незаслуженост и сталност божје љубави, њену »чудесну благодат«, која ни на који начин не зависи од заслуга онога који се воли. Она је таква, јер жели да уклони сваку могућност људског хвалисања, сваки траг религије дела, која мисли да је у стању да заслужи божје признање, да је кредитни биланс заслужних дела важнији за »добре односе са Богом«, него то да је хришћански живот заправо одговор на првобитну божју благодат. Велико модерно дело *Agape and Eros,* Андерс Нигрин завршава поредећи људска бића са цевима или каналима, кроз које тече божанска благодат ка ближњем. Нешто сигурно није у реду са људима, ако се могу поредити са цевима. Пре су они позвани да у божјој не-узајамној љубави учествују преко љубави према свом ближњем, љубави која жуди за одговором ближњег, али која не посустаје кад остане без њега. У томе се ова љубав разликује од пријатељства, које је променљиво и засновано на узајамности и коме је потребна *agape* да га спасе од усмерености на самог себе. И *ерос* који обухвата све, од нагонског сексуалног либида до најузвишенијих видова чежње, да би се спасао од усмерености на самога себе, такође мора бити постављен у шири контекст *agape.*

Црква је имала тешкоћа приликом овладавања овим радикалним схватањем љубави. Она се усмерила на тумачење врло радикалних исказа у Беседи на гори (Мат. V-VII), тој најзначајнијој збирци Исусових учења. У прошлости је прихваћено више начина за неутралисање ових радикалних елемената и њихово приближавање здраворазумском моралу. Први начин је био да се каже како је Исус очекивао скори крај света и како је ова етика створена само за оно мало времена, које је преостало. Ово је можда тачно у погледу Исусовог очекивања, али из тога не следи да је етика Беседе на гори постала ирелевантна када свет није пропао. Други начин за уклањање ових радикалних елемената јесте да се они схвате као позив на савршенство, упућен малом броју особа. Ове особе обично се налазе у манастирима, где су се заветовале на сиромаштво, непорочност и послушање и називају се Богомољцима, са великим словом Б. Остали су позвани да испуњавају основне етичке »прописе«, који важе за све људе. Један од начина да се ово изрази, јесте да се каже како човек *мора* да поступа по правди, а *може* по љубави. Ту се прави разлика између одличног и довољног хришћанског живота. Значајна особина овог става јесте истицање важности

брака. Због овога се манастирски начин живота, иако ове заједнице цветају, већини људи не препоручује. Трећи начиње да се направи оштра разлика између области љубави, која влада у цркви и строге области реда и правде, који владају у свету или да се тврди како је задатак Исусове радикалне етике да нам укаже на грех и спречи развој духовне охолости. Ниједан од ових покушаја не задовољава. Радикални елементи у Исусовој етици су аутентична короларија радикалног становишта Царства божјег, које нас позива да напустимо неопходне облике праведног поступања, ради дубљег остварења љубави. Ово остварење је утолико захтевније уколико смо свеснији да се врло озбиљни греси хране и обичним и накићеним моралним достигнућима. И индивидуална и колективна поквареност могу да се хране моралним достигнућима, тако да морална пропаст, ако постоји, може да буде утолико већа уколико су била већа достигнућа која су јој претходила. У двадесетом веку, велики пример овога је била нацистичка Немачка. Одавде се поставља питање да ли у таквој радикалној етици постоји нешто што се увек занемарује. Зар не би једна мање драстична, више практична етика била боља? Ово питање су често у овом веку постављали припадници других вера, као што су Јевреји и Муслимани.

Џозеф Клаузнер *(Jesus of Nazareth,* 1925) био је један од првих јеврејских аутора који је уложио значајан напор да превазиђе расправе и прогоне протеклих векова и да на нови начин сагледа Исуса. Он је имао бројне следбенике. Ово је значајна промена. Истовремено је и хришћанска ученост постала свесна Исусовог јеврејског порекла. Клаузнеров закључак јесте да се сва Исусова етичка учења могу наћи расута по јеврејским изворима, али да нигде нису сакупљена у једну целину. Јер, то је етика створена за доба кад Спаситељ дође на земљу и без њега је она немогућа. Она разбија породицу, занемарује правду и угрозила би друштвену стабилност. Штавише, осим свештеника и пустињака за њу више нико не зна; у њеној сенци цвета сваки облик греха и неморала. Колико много је боља практична, корпоративна етика Јудејства! На пример, рабини би се радо сложили са Исусом да »субота постаде човјека ради, а не човјек суботе ради« (Mark. II, 27), али би они захтевали правило по коме треба укинути нормална правила о сабату, а он то није дао. Ово није зато што се попут неког ванвременског бића може живети без кодекса или правила, већ зато што се Исусова етика налази у другој димензији. Ова етика настоји да за *agape* нађе адекватан израз, док у исто време прелази преко конкретних остварења ове љубави.

На ове оптужбе хришћани настоје да дају два одговора. По првом, стварно је срећа што Исус није дао детаљна етичка упутства, јер би ми стално покушавали да их примењујемо на различите и променљиве културе, што би нас увлачило у врло дуге и мучне егзегезе. Други и важнији одговор наглашава значај једне неостварљиве етике. Њен смисао је у томе да нам укаже како се награда љубави састоји у томе да постанемо свесни њеног обима и дубине, тако да су »најсветији« међу нама они који су највише свесни понора који дели оно што *треба* да буде од оног *што јесте;* и то не зато што су они преосетљиви, већ зато што су више од осталих схватили неисцрпну дубину љубави.

Ово гледиште је схваћено као подстицај на деловање и у индивидуалном и у колективном виду, а није оправдање за лажну окренутост другом свету (као различиту од наде у други живот, која је укључена у Исусово схватање људске судбине). Да парафразирамо једног модерног тумача Новог Завета, хришћанска етика нам не даје законе ни за појединца, ни за друштво, али она ствара напетост која преображава свет *(Jesus the Messiah,* William Manson, 1943).

Она тако треба да делује. Шта су први хришћани урадили са њом? Овде је наш најбољи сведок свети Павле и његове позне године, које је провео у пост-апостолском хришћанству, као и последње књиге у Новом Завету.

III. Свети Павле

Свети Павле је контроверзна фигура због опречних схватања у која је био увучен и чији је отада био предмет, све до Реформације. Због његовог фарисејског залеђа и због раскида са њим, он се не може посматрати одвојено од питања самоодређења хришћанске заједнице у односу према јудаизму, посебно после пада Јерусалима у римске руке 70. г.н.е. До тада је у хришћанским заједницама било мало Јевреја. Оно што су Хришћани и Јевреји поштовали било је врло слично, па је стога хришћанство привлачило поштоваоце јудаизма у паганском свету, који су прихватали јеврејске врлине, али не и обрезање и њихова правила исхране. Преовлађујућа слика Исусових спорова са фарисејима не треба да буде узета као потпуна слика; и стварно, има у Јеванђељима и наговештаја позитивних односа између њега и неких фарисеја. Фарисеји нису били јединствена странка. У напору да пронађу и следе божји пут у сваком детаљу живота, они су били склони расправама. Ставише, ти спорови нису имали коначно решење; мањинска уверења су настављала да живе и даље као део традиције. Неки фарисеји су личили на општу слику коју о њима имају Јеванђеља, али би била хришћанска травестија тврдити како су сви они били задовољни религијом спољашњег поштовања моралних правила као главним обликом побожности, док је Исус продирао у унутрашње мотиве побожног живота. Ову травестију појачала је Лутерова борба против духа позног средњег века, онаквог каквог га је упознао и који се често приписивао фарисејству. У чему је, онда, разлика између Исуса и разних партија јудаизма, а пре свих фарисеја? На првом месту, она је била у њиховој искључивости, а на другом у њиховом недовољно радикалном схватању обима и природе љубави. Али, када се осврнемо на светог Павла, он је био комплексан мислилац, а о овим питањима се много расправљало и она никако нису решена.

Јасно је, међутим, да је за светог Павла суштина Исусове етике радосни одговор на преобилну благодат божју. »Забадава сте добили, забадава и дајите« (Мат. X, 8). Царство божје, изложено у прва три Јеванђеља, посведочено је у Павловим посланицама као нови живот у Христу, који је он схватио као суштински-заједничко искуство. Типичан израз за то је: »Тако смо многи једно тијело у Христу, а појединачно уди смо једни другима« (Rim. XII, 3), »Јер је Христос завршетак закона« (Rim. X, 4). Царство божје је истовремено и присутна стварност и квасац у тесту историје (Rim. XIV, 7) и будућност која у својој пуноћи тек треба да дође (IKor. XV, 24 и 50). Љубав је његов камен темељац. Особине љубави описане су у I Коринћанима XIII, која донекле личи на стоичку расправу, али је по духу сасвим различита од ње. Исус је узор за ову главу. Свети Павле не наводи директно догађаје из његовог живота, али кад успут помиње његово рођење, учење, распеће и погреб, он претпоставља да су они познати његовим слушаоцима и читаоцима. Он претпоставља да младе хришћанске општине, на основу сопственог искуства, знају да је Исусово дело водило изливу божјег духа, који је срушио све ограде које су људи подигли између себе; ограде између Јевреја и безбожника, мушкараца и жена, робова и слободних људи. Он је ову заједничку претпоставку употребио да их прекорева у случајевима кад

пропусте да изразе ову стварност. У Римљанима XIII, он хришћанску етику сажето приказује као етику љубави, о којој смо већ говорили.

Штавише, оно због чега је свети Павле за нас толико значајан, јесте чињеница да је он био први нама познати хришћанин који је био позиван да у духу хришћанске етике решава проблеме са којима се црква суочавала, као што је био проблем брака, који је пред њега поставила делегација Коринта и на који је он одговорио у I Коринћанима, VII. Бавећи се овим питањима он је, као што и можемо да очекујемо, показивао да није сваки део његовог духа стално и потпуно прожет импликацијама његове вере. Нека његова схватања која се односе на жене нису у складу са његовим најдубљим увидима. Црква је сувише дуго и често његова упутства примала као непроменљива правила, да поменемо само један тривијалан пример, и тек је у овом веку женама дозвољено да у храм улазе откривене главе, а све због оног што је свети Павле написао у I Коринћанима XII, 5 и даље. Опет, као што можемо да очекујемо, његов савет треба да се сагледа у контексту ситуације раног хришћанства из првог века. Очекивање скорог краја света обележила су његово схватање брака. Међутим, он је на један типично жесток начин тражио од хришћана да наставе свој свакодневни живот, баш зато што је крај близу, а не да седе и да пасивно чекају да дође. Крајем првог века, црква је коренито изменила своје гледање на ове ствари (иако је тај став остао важећи до дана данашњег). Четврто Јеванђеље претумачује повратак Христов и крај времена, као дар Светог Духа у оквиру заједнице. У космичком смислу, апостол Павле је прихватио савремено схватање да надљудске силе утичу на људске ствари (мада је узвишени Христос овим силама ишчупао жаоку). Ове идеје морамо да преведемо у реалистичку социологију. Што се тиче земаљских сила, Хришћани нису били у положају да мењају људске установе или да утичу на јавне послове. У тој ситуацији свети Павле је заузео повољан став према паганској, римској држави, са чијим грађанством се поносио и којој је имао разлога да буде захвалан. Укидање ропства није било део његовог схватања, мада је у посланици Филимону указивао како хришћани треба да превазиђу његове структуре. Укратко, он је потлаченим људима, које мори страх од промена и од судбине коју су одредиле звезде, кроз своју веру у Христово послање пружао сигурност у садашњем и наду за будући живот.

Проблем хришћана са краја првог века, као и свих хришћана од тада, састојао се у потреби да одрже радикалну строгост јеванђеоске етике, без очекивања неизбежног и скорог краја света. Свакодневни живот помесних цркава стварао је бројне проблеме, посебно у области брака и породице. У каснијим књигама Новог Завета често наилазимо на са стране унете кодексе понашања преузете од грчке етике и христијанизоване кроз библијске примере. Примери се могу наћи у Колошанима (III, 18 - IV, 1), Ефесцима (V, 12 - VI, 9), I Петровој (II, II - III, 12 и B, 1-5), у посланици Титу (II, I - III, 2) и I Тимотеју (II, I - IV, 19). У њима срећемо садржај и емоционални тон који се разликују од ранијих посланица; наглашавају се побожност и истрајност, а љубав се схвата само као једна од врлина. Нема разлога да се овим кодексима замери што одговарају потребама свог времена, под условом да је у њима сачуван радикални дух Јеванђеља. Међутим, нешто од тог духа је изгубљено. Црква се сувише лако прилагодила владајућем политичком и друштвеном поретку. Несрећна особина неких од споменутих кодекса, јесте њихово наглашавање дужности које »нижи« имају према »вишим«, које имају деца према родитељима, жене према мужевима, робови према господарима, а да се при том не спомињу одговарајуће дужности оне »више« стране. Оваква етика стрпљења и

покорности тешко да се може уклопити у наш свет, који је све више свестан личне одговорности и потребе да је друштвене структуре подстичу или да је, у неким ситуацијама тлачења, омогуће по први пут.

Међутим, периодична гоњења спречавала су цркву да се тако лако прилагоди и у каснијим новозаветним списима наилазимо на оспоравање оних који су покушавали то да учине. Ово оспоравање добило је облик ригористичке осуде конформизма и претило је неопростивим грехом. Ми стварно не знамо шта је то »гријех на смрт« (1 Jov. V, 16) (можда је то апостаза), али нам је забрањено да се молимо за оне који га почине. На три места у посланици Јеврејима упућује се на грехове који се не могу опростити (V, 4-6; X, 26-31; XII, 16 и даље), док Откривење не сматра да ће се покајати иједан од оних који у виђењу Јована Богослова трпе страшне казне, нити се нада да ће они икада бити у стању да то учине; напротив, оно ликује због казне коју трпе. Ове две тенденције су наставиле да трају. Конформизам у цркви, нарочито после Константиновог обраћења - није јасно у којој мери је он хришћанство користио као средство политичке борбе - довео је до ригористичке реакције пустињских Отаца, а онда и до настанка монашког општежића и до двојних стандарда у прописивању савршенства. Тако се при крају периода Новог Завета, стваралачка напетост, коју је Исус успоставио, лагано разлагала на различите елементе, мада је увек, кроз оспоравања разних скретања, била једини извор за обнову цркве.

IV. Критика хришћанске етике

Проблеми кретања од библије ка модерном свету и даље се истражују, исто као и различите традиције етичког мишљења поникле у хришћанској историји. Међу њима је посебно значајан био проблем како у хришћанску етику уклопити схватање природног закона; о томе видети чланак 11, *Етика средњег века и ренесансе* и чланак 13, *Природни закон.*

Неопходно је да поред тога споменемо и неке опште, савремене критике хришћанске етике.

1) Хришћанска етика је нетрпељива и подстиче нетрпељивост. Има много чињеница за потврду ове оптужбе. Све главне конфесије су повремено једна другу прогониле. Доиста, тек је на Другом ватиканском концилу римо-католичка црква коначно напустила став »да за грешку нема изговора«. Антисемитизам је такође био озбиљна болест хришћанства (иако се налази и изван њега). Толеранција је у »хришћански« свет ушла углавном преко оних који су били ужаснути хришћанском нетолеранцијом и хришћани су тек кроз скептичку толеранцију људи попут Волтера научили да разликују толеранцију од равнодушности према истини. Увек је било хришћана који су добро схватали у чему се састоји ова разлика. Горке лекције овог века су их томе научиле.

2) Хришћанска етика је неморална, јер ради по систему награда (небо) за добро понашање и казне (пакао) за рђаво; а не на чињењу оног што је добро просто зато што је добро и без других разлога.

Питање награде је већ спомињано и, као што смо већ видели, било је претерано (видети такође чланак 14, *Кантовска етика).*

3)Уместо да води самоостварењу, хришћанска етика је репресивна. Највећи број модерних психолошких анализа људског развоја препоручује изградњу алтруистичког

аутономног карактера. Они сматрају да хришћанство не ствара такве личности; напротив, мисле да оно води ка дефанзивном и репресивном понашању и статичком социјалном конформизму. Ово је повезано са даљим критикама.

4)Хришћанска етика, придржавајући се моралних реакција без обзира на околности, људе држи на незрелом нивоу. Она људима не дозвољава да уче из искуства. Многи незрели људи су религиозни. У најгорем случају, хришћанска етика је имала овакав ефекат, али у најбољем њен ефекат је био управо супротан, као што је то случај са њеним традиционалним учењем о савести. Традиционално схватање је тврдило да је савест разлог који оправдава моралне судове, а савест је била име за способност мишљења и разликовања, којој је намењено да се бави моралним питањима. Она је толико укорењена у интегритет личности да постоји схватање по коме се »савест увек мора поштовати«. Говорећи ово, нисмо тврдили да је савест непогрешива или да она поседује више извесности него што јој, по својој природи, неизвесне етичке одлуке могу да пруже. Ово учење праћено је позивом на обликовање надахнуте и осетљиве савести, преко живота у хришћанској заједници и преко употребе извора васпитања савести, које смо раније већ споменули. Разлике међу хришћанима често су условљене различитом проценом важности ових извора. Понекад се цело ово схватање савести сумњичи да покушава да људске непрепорођене судове прикаже као божја правила. Стога се понекад савест доживљава као »глас божји« у људској души, али проблеми и опасност овог, као и свих осталих облика интуиционизма, очигледни су (о интуиционизму видети чланак 36, *Интуиционизам* и чланак 40, *Универзални прескриптивизам).* Када се једном суочимо са свим сложеностима моралног живота, онда традиционално схватање савести доживљавамо као усмерено на снажни, стваралачки и надом испуњен хришћански живот.

У оквиру спектра ставова које хришћани заузимају према хришћанској етици постоји снажан, иако не и општи, нагласак на достојанству људске личности, стварности и универзалности заједнице цркве и на бризи за очувањем јединства човечанства у оквиру плуралистичког света. Хришћанство не сме да доприноси поделама у њему, већ треба да испољава благотворан утицај. Ова убеђења су по многим тачкама у сукобу са »посесивним индивидуализмом«, који крајем двадесетог века има широк утицај у западним круговима. Он у споменутим круговима ствара једну етику по својој слици, али њу не прихвата већина савремених хришћанских етичара, а свакако не они који су под утицајем екуменског покрета. Напротив, постоји све веће наглашавање задатка да се потребама сиромашних обезбеди приоритет. Ова два нагласка, брига за јединство човечанства и за »преференцијалну опцију сиромашних« означавају циљ оваплоћења хришћанске етике у цркви и држави, што је вековима била основна црта њеног завичаја, наиме, хришћанства.

36. Џон Холдејн

СРЕДЊОВЕКОВНА И РЕНЕСАНСНА ЕТИКА

Три су поретка којима је људска воља подређена. Прво, поретку сопственог ума, друго, поретку власти, била она духовна или световна, и треће, она је подвргнута универзалном поретку божанске управе.

St. Thomas Aquinas,
Summa theologiae, Ia, IIae, q8, aI

I. Увод

Главни временски период обрађен у овом огледу, протеже се од једанаестог до шеснаестог века - раздобље од пола миленијума значајне философске активности, коме се по снази и разноликости супротстављају само модерни и савремени период. Ипак, помало неочекивано, између средине дванаестог века и краја Ренесансе, философија тих пет стотина година је, углавном, заборављена. Доиста, тек су у последњих двадесет и нешто година философи енглеског говорног подручја почели да цене унутрашњи квалитет средњовековне и ренесансне мисли, и њене трајне напоре у разумевању централних питања философије.

Део тешкоће у процењивању философије средњег века, а у мањој мери и Ренесансе, јесте у томе што је она скривена иза углавном необичног теоријског речника. Ово се повезује са природом *sholastike* - доминантне философске традиције - која је бескомпромисно техничка. Даљи проблем за разумевање и процену аргумената и закључака, које су излагали аутори овог периода, настаје због сасвим различитих претпоставки о природи света и положаја човека у њему, које смо они и ми склони да правимо.

У намери, дакле, да утврдимо смисао модела етичке мисли која се развила у средњовековном и ренесансном периоду, неопходно је започети са описом философког и историјског залеђа, у коме се крајем једанаестог века појавила схоластика. Поступајући тако, ја ћу расправљати о неким идејама и разматрањима, током стогодишњег периода који пада између средине тринаестог и средине четрнаестог века. Ово је, без сумње, био врхунац средњовековне мисли, период у коме је посејано интелектуално семе и у коме је порастао читав врт, разлистао се и процветао. Аутори великих дела ове ере били су припадници два реда - *Доминиканци* и *Фрањевци* - чија активност је одређивала добар део карактера овог плодоносног доба у историји западне културе.

После овога, међутим, дошао је период релативне неплодности. Значајно је да ниједан историјски важан философ није рођен у четрнаестом веку (најбољи кандидат за овај статус, наиме Џон Виклиф, 1320-1384), био је сувише теолог и црквени човек да би се квалификовао. Ипак, крајем тог века започео је раст који је током времена произвео неколико врста нових и преображај старих идеја. Расправа о овом периоду водиће ка испитивању главног елемента ренесансне етике, која се може поделити на две традиције: прво на традицију позне схоластике, која је разрадила и синтетизовала производе генија тринаестога века, и другу, традицију хуманиста који су гледали уназад ка класичној антици, и унапред ка секуларизованој политичкој будућности.

II. Од црквених Отаца до схоластике

Најраније постклasично порекло средњовековне философије лежи у патристичком периоду хришћанства, у списима црквених Отаца. Ова су дела између другог и петог века створили верски учитељи, који су припадали источним и западним црквама. Циљ ових теолошких аутора био је да тумаче јудео-хришћанске свете списе и предања уз помоћ идеја изведених из грчке и римске философије. Иако они сами нису били спекулативни мислиоци, они су у своје етичке текстове увели појмове од изузетне важности, који су се појављивали током средњовековне и ренесансне философије.

Први од ових појмова, који се појављује у списима Климента Александријског (150-215) и списима потоњих аутора, била је идеја да су, употребом природног разума, неки од философа антике дошли до закључака о начину живота примереног људским бићима, закључака који су се подударали са деловима хришћанског моралног учења. Ово слагање ће доцније постати основа за одбрану философије и студирање паганских писаца, којом ће се схоластичари бранити од оптужбе да њихова истраживања угрожавају веру. Посебни проналазак грчке философије, који је занимао Оце, било је откриће практичног умовања *(ratio practica)* или »исправни ум« *(reda ratio,* на латинском и *orthos logos,* на грчком). И Платон и Аристотел су доказивали да постоји способност рационалног суђења, која се бави избором исправног начина поступања. Изврсност у испољавању ове способности конституише интелектуалну врлину практичне мудрости - *phronesis* (латински *prudentia)* - и понашање у складу са њеним налозима јест морална врлина.

Уопште, постојало је мало занимања за философске аргументе који су доказивали ове сугестије. Центар интересовања био је пре у томе да су се неки од закључака о томе како да се живи подударали са верским учењима изведеним из Откровења, а имплицитно и у томе да би могао бити достижан и један алтернативни модел моралног сазнања. Поред сазнања исправног поступања, стеченог јавним подучавањем, могло би постојати и сазнање које појединац може да стекне на свом путу ка моралној исправности. Ова би могућност олакшала тешкоћу повезану са идејом јавног Откровења: идеју да су без сопствене кривице они који откровење нису непосредно примили или им није саопштено лишени средстава за спасење. Јер, ако су пагани разумом могли да открију свој пут до врлине, онда можда сви људи имају исти урођени извор за вођење доброг живота. Ово је, доиста, постало модел *универзалне спасоносне милости;* то јест, идеје да су сваком човеку дата довољна средства за спасење - иако, наравно, он може да не изабере пут који му је ова милост прописала.

Запазимо, међутим, да је идеја унутрашње способности моралног сазнања отворена за најмање два тумачења. По првом, људи су обдарени способношћу рационалног мишљења, и полазећи од одређених премиса, чије сазнање не зависи од Откровења, могу да стекну закључке о исправном поступању. По другом тумачењу, релевантни урођени дар јесте способност моралног чула, којом људи могу интуитивно да схвате шта је исправно или рђаво да се чини. Употребљавајући речник познијих теорија, биће корисно да се ови погледи опишу као »рационаналистички« и »интуиционистички«.

Следећи увођење израза од стране св. Јеронима (347-420) писци раног и позног средњег века су унутрашњу способност разликовања добра и зла описивали као *synderesis.* Сам Јероним ју је описао као »искру свести... којом сазнајемо да грешимо«, али је касније постало уобичајено да се израз »савест« *(conscientia)* задржи за способност разликовања добра и зла, која се испољава на нивоу појединачних поступака. У тринаестом веку, на пример, Тома Аквински (1225-1274) је доказивао да први принцип размишљања о понашању јесте да добро треба да се чини и остварује, а зло да се избегава. Ово *»synderesis* правило« јесте, тврдио је он, самоочевидан принцип, такав да свако ко га разуме мора да прихвати његову истинитост. Оно на шта се он, међутим, односи није исправност или рђавост овог или оног дела, већ пре поларност осе на којој почива понашање и унутрашња привлачност једног пола и одбојност другог. Међутим, чак и ако се прихвати истинитост овог принципа, његово сазнање неће бити довољно да нас води кроз живот без једне специфичније способности, којом разликујемо добре од лоших начина поступања, а то је способност коју Тома Аквински, следећи традицију, поистовећује са *conscientia.* Шта више, с обзиром на његово изразито рационалистичко схватање моралног знања (о коме ћу расправљати касније), не треба да изненади што он савест схвата као еквивалент практичног или »исправног ума« *(recta ratio).* У пресхоластичком периоду, међутим, постојала је тенденција интуиционистичког схватања моралног мишљења. На основу овог објашњења, чије верзије се налазе у списима св. Јеронима и св. Августина (354-430), савест је урођена способност којом се открива божји морални закон, онако како је записан у људским душама. Нешто од ове идеје опстаје и данас у савременим хришћанским расправама, које (примењујући аналогију са чулима) говоре о савести као о »унутрашњем уху« свести, којим се може чути реч божја.

У Августиновој моралној теологији ово објашњење савести је повезано са правцем размишљања који сачињава други главни допринос ране традиције каснијој средњовековној моралној филозофији. То је идеја моралног очишћења, које произлази из »бекства душе« из света. Удаљеније порекло овог појма лежи у Платоновој *Држави* и у подједнако старим, мистичким традицијама. Он је уобличен у Плотиновим (204-269) списима, али га је у патриситичку мисао увео његов хришћански колега Ориген (185-255). Доиста, то је било широко прихваћено учење, које су, у једном или другом облику, унапређивали св. Григорије Нисијски (355-395), Дионисије Псеудо-Ареопагит (пети век) и Јохан Скот Ериугена (810-877), а са одређеним ентузијазмом опет су га у Ренесанси преузели Мирандола (1463-1493) и други неоплатоничари. Према Августину, Бог је сваког човека обдарио савешћу, којом он може да сазна морални закон. Међутим, ово сазнање није довољно за врлину, која захтева да и воља буде усмерена ка добру. У намери да се ово добронамерно усмерење оствари, Бог је душу осветило откровењем сопствене доброте, а то побуђује врлине када се душа испуни љубављу према божјем савршенству и тежи да се сједини са њим. Ову психологију милости Августин је мање прозаично изразио

кроз тврђење да љубав привлачи душу Богу, као што тежина привлачи тело земљи; али, наравно, пошто је Бог »изнад« свих ствари, смер привлачења је на горе, тако да кретање које је милост произвела постаје бекство душе из света.

Следеће питање, које поставља ова теорија моралног сазнања, односи се на природу онога што савест открива. Раније се говорило да савест открива морални закон, али је овај други појам, са своје стране, отворен за бар два тумачења која су утицала на средњовековну и ренесансну мисао. Израз »закон« превод је латинске речи *ius,* која може да значи поредак или заповест, систематску правилност или прописано правило. Стога се тврђење да је савест облик сазнања моралног закона, може читати као тврђење да је она средство установљавања стања ствари и особина, које конституишу моралне чињенице и вредности, баш као што је, на пример, наука метод за откривање оних чињеница које су конститутивне за законе физике. На други начин, тврђење се може тумачити у смислу да је савест пут до сазнања онога што Бог заповеда, као што консултовање одређеног уџбеника може бити пут за откривање садржаја закона нације.

Писци класичне антике, патристичког периода и раног и позног средњег века често употребљавају израз »природни закон« *(ius naturale)* да укажу на оне принципе који управљају људским понашањем и који се разликују од принципа људског законодавства или позитивног закона *(ius positivum).* Модерном читаоцу израз »природни закон« вероватно наговештава идеју објективног моралног поретка, независног од свести или воље било ког бића. Међутим, требало би да буде јасно да за оне који су живели у тим ранијим периодима, он може да значи бројне различите идеје. Њихов заједнички елемент јесте супротност према људским законима, али изван тога се налазе бројне разлике. Неки су сматрали да природни закон припада уређеној структури света, са којом се саображава свака врста ствари и с обзиром на коју се може одредити модел њиховог развоја. По овом схватању, идеја да природни закон рађа *прописе* за људско понашање, јесте метафорички начин указивања на предуслове људског природног развоја, али оно не подразумева да њихова прескриптивност произлази из воље законодавца. Они нису *заповести* у том смислу. Према другом схватању, међутим, природни закон је управо скуп правила, које Бог прописује и објављује човечанству преко предавања декалога Мојсију и преко Откровења које је дато људима кроз њихову употребу савести.

Прво од ових схватања потиче, делом, из предсократског периода грчке филозофије, а ауторима раног средњег века било је познато у форми стоичког учења да свим процесима управља космички ум *(logos)* и да је закон *(nomos)* оно што тај универзални, рационални принцип налаже разним сферама делатности. Ова се идеја обично комбиновала са две друге које су, узете заједно, створиле теолошки прихватљивије објашњење природног закона као метафизичког поретка. Прво од ових додатних схватања била је платонистичка теорија, према којој индивидуални ентитети и карактеристике јесу појединачни случајеви идеалних форми *(eide)* и бољи су или лошији у оном степену у коме се приближавају или удаљавају од ових савршених парадигми. Други, повезани појам, изведен је из патристичке егзегезе прве главе Књиге Постања, која је указивала да је Бог, стварајући свет, дао материјални израз замисли која је претходно као вечна идеја *(ratio aeterna)* постојала у његовом духу. [Ово схватање, које се понекад означава као »божански егземпларизам«, несумњиво је под утицајем раније поменутог елемента Платонове метафизике и мита о стварању света, који је он изложио у *Тимају,* а према коме врховни бог или творац *(demiurg)* има потребу за стварањем света који отеловљује форме]. Узете

заједно, ове идеје пружају објашњење природног закона као погодног модела делатности, у складу са рационалним поретком стварања.

Важно је да се схвати како је у претходном објашњењу улога Бога, у односу на морални закон, индиректна. Неки поступак је добар јер је у складу са датом природом ствари -природом која потиче од божјег плана и стварања. Али, према другом, горе поменутом схватању, божја улога је потпуно директна, јер природни закон није ништа друго до скуп закона које је Бог створио да њима управља људским стварима. А овај закон не мора да стоји у неком односу према замисли створеног света.

У тринаестом веку је дошло до велике расправе између заступника ова два схватања моралног закона. На ово ћу се вратити у следећем одељку. За сада, међутим, довољно је да се нагласи како постоје и друге тешкоће у структури пре-схоластичких теорија, које су се пренеле у доцније периоде. На пример, као што смо раније запазили, неки су држали да је урођена способност одређивања правила понашања заправо способност откривања праве природе ствари, пре свега човека, и способност стицања закључака о начинима усавршавања ове природе. За друге, иако истине откривене употребом *synderesisa* и *conscientiae* стварно припадају самоусавршавању, њихово откриће није ствар емпиријског истраживања и практичког умовања, већ просто схватање прописа које је Бог објавио души. [У славном пасусу свог дела *О тројству,* Августин пише да »човек посматра морална правила, записана у Књизи светлости која се зове истина, која су узор свим другим законима« *(De trinitate,* 14, 15, 21)]. За остале пак, форма открића припада овом другом начину, али оно што се схвата јесте просто безразложна воља божја, изражена у заповестима да се делује или уздржава од деловања, а не водство исказано у складу са законима природе.

Толико о сложеном развоју пре-схоластичке мисли о извору морала. Постоји такође мноштво схватања која се односе на предмет моралне процене, тј. на оне особине које се прикладно процењују као исправне или рђаве. Св. Августин је тврдио да заслуга припада само делима која су у складу са божјим моралним законима, ако су изведена са примереним мотивом, тј. из љубави према Богу и жељом да се усавршимо, да би се тако њему приближили. Како је казао: »Живети исправно није ништа друго него волети Бога свим својим срцем, душом и духом« *(De moribus Ecclesiae catholicae,* I, 25, 46). Ово доводи до усмеравања на стање свести пре него на поступање као такво и уводи могућност да, иако два човека могу извршити дела истог типа, нпр. неговање болесника, само један од њих чини нешто часно, пошто је његов мотив *љубав,* док другог покреће фарисејство, тј. охола жеља да се стекне добар углед.

Други аутори, полазећи од параболе о златницима (Мат. 25) или кеси сребрењака (Лука 19), настоје да заслугу посматрају као усклађену са постигнућима или последицама понашања. Најраширеније и најтачније објашњење моралне процене, међутим, држи да је неко дело добро ако је све у њему - његова врста, његов мотив и његов исход -добро и да, ако је само једно од њих лоше, цело дело је лоше и онај који дела је крив. Ово строго учење изгледа да потиче из једног дела које је у четвртом или петом веку написао Дионисије Ареопагита, а зове се *О божјим именима (De divinis nominibus).* Списи овог аутора, познати под заједничким именом *Corpus Dionysiacum,* имали су велики утицај од шестог века па све до Ренесансе. Доиста, био је то главни канал кроз који су платонске и неоплатонске идеје, из грчког, прешле у хришћански свет. Осим, што је један од главних извора теолошке психологије о бекству душе и, мало пре споменутог, строгог учења о

моралној процени, он је заступао схватање (као и Августин пре њега) да зло није ништа друго до само одсуство добра, баш као што се и о болести може мислити, не као о одвојеном и независном стању, већ као о простом одсуству здравља. Ову идеју и учење о условима да неко дело буде добро, у тринаестом веку је прихватио и разрадио Аквински и оно је постало део општег система томистичког учења. Велико поштовање које се указивало *Corpus Dionysiacumu* током средњег века и Ренесансе, треба да се припише, делом, његовој вредности као извора за платонистичку философију, али такође и погрешном уверењу о његовом ауторству. Писац тврди да је био сведок догађаја забележеног у Новом Завету и употребљава псеудоним Дионисије Презвитер, због чега је поистовећен са једним Атињанином, кога је апостол Павле превео у хришћанство. Међутим, на основу унутрашње евиденције одавно је општеприхваћено да су ови списи настали негде око 500 г.

Пре него што пређемо на разматрање главног периода схоластике, потребно је да дамо неку грубу идеју о релевантном историјском развоју у претходним вековима. Ова историја је заправо историја пада Римског царства и његовог поновног успостављања у хришћанским установама. У петом веку Западно римско царство је подлегло тевтонској инвазији са севера, а када је Источно римско царство, основано у Византу (Byzanticum), успело да током шестог века опет успостави хегемонију у Средоземљу, њега су са истока напали Арапи. Међу штетама, изазваним овим инвазијама, било је и уништење римског образовног система који је кроз школе, смештене у главним градовима, Царству давао службенике. Као што је то случај у Британији у овом веку, образовање које је погодовало основним потребама грађанске службе, такође је стварало људе широке културе, са донекле философским усмерењем духа. После инвазије, међутим, такви центри образовања су смештани или оснивани по манастирима, који су се налазили у удаљеним сеоским областима. У знатно измењеним околностима циљ ових манастирских школа је постао ограниченији од очувања културе прошлости.

Осамстоте године Карло Велики је крунисан као први Свети римски цар, и у наредном периоду дошло је до обнављања империјалне идеје, повезане са културном ренесансом. Доиста, једини оригинални западни философ између Боеција (475-525) и св. Анселма (1033-1109), наиме Ериугена, био је старешина царске школе, основане на двору Карла Великог. Низ ратова, политичких сукоба и расправа између Цркве и Царства постепено је водио опоравку хришћанства и победи папства над царем, коју су обележиле реформе папе Гргура VII започете 1073 и покоре Хенриха IV пред папом у Каноси 1077.

III. Златно доба схоластике

За време патристичког и рано-средњовековног периода учена расправа о моралу била је потпуно теолошке природе. Она се бавила или *нормативним* питањима (као што су питања о којима се расправља у четвртом делу ове књиге), о врлинама које треба усавршавати, о поступцима које треба избегавати и циљевима којима треба да се тежи или је излагала општу *структуру морала,* показујући, на пример, његов однос према природним процесима или према објављеном учењу. У целини, међутим, она није била ни систематска ни заинтересована за оно што се сада карактерише као *мета-етичка* питања; то јест, питања садржаја и логичког карактера моралних појмова. У једанаестом и дванаестом веку ово је почело да се мења, пошто се тада развио схоластички метод истраживања.

»Отац« схоластике био је Анселмо, надбискуп Кентерберија, а сада највише познат као творац »онтолошког доказа« божјег постојања. У шестом веку Боеције је сматрао да су неки искази, укључујући и неке моралне принципе, интуитивно самоочевидни. Он се такође залагао за строжи стил доказивања него што је био обичај у његово доба. У Анселмовим списима ова се два чиниоца сједињују и производе логички сређену расправу која, произлазећи из »аксиома«, импликује закључке. Он је овај метод систематског и дискурзивног мишљења примењивао на теолошка питања и наводећи ауторитете *(auctoritas)* у облику цитата из светих списа и патристичких књига, употребљавао их је као средство напредовања ка додатним закључцима. Овај нови став се изразио у једном пасусу, у завршним речима од којих је састављен мото схоластике. Он пише: »Чини ми се знаком немарности да, пошто смо се учврстили у вери, не тежимо разумевању оног у шта верујемо« *(Cur Deus Homo, 18).*

У својој моралној теологији Анселмо је под утицајем Августинове психологије и усвојио је схватање да милост у души подстиче склоност да се креће ка добру *(affectio justiciae),* преко сагласности својих дела са вољом божјом. Важност воље је такође наглашавао и Абелар (1077-1142). Августиновска тенденција ка волунтаризму (од латинске реци *voluntas,* која значи воља) испољава се и у односу на субјект и на критеријум моралности. Што се тиче овог другог, стандард је, као што је речено, сагласност са божјом вољом. С обзиром на прво, Абелар наглашава да су поступци по себи неутрални. Штавише, он наговештава да жеље и склоности, као такве, нису ни добре ни лоше. Прави предмет моралне процене је агенсова *намера.* Порок није ништа друго до свесно пристајање на грех, то јест на дело извршено са свешћу о његовој несагласности са божјим заповестима. Као што је написао: »Мана јест, дакле, оно на основу чега смо... склони да пристанемо на оно што не треба да се чини... Шта је друго тај пристанак, него презир према Богу и кршење његових закона«. И затим, у истом делу показује како грех не лежи у жељи, већ у пристанку. Пример је човек у коме се, када је угледао жену, пробудила похота; »његов дух је испуњен телесном жељом и покренут на ниске страсти, али је он обуздао ову похотљиву чежњу снагом свог уздржавања« *(Scito Teipsum,* eh. 2) и тако освојио награду због покоравања божјој заповести (вероватно деветој: не пожели жену ближњег свога).

Ово схватање које су делили Анселмо и Абелар (а касније су га у целини прихватили Хенри од Гана 1217-1293), Дунс Скот (1266-1350), Вилем Окамски (1290-1350), а у Ренесанси Франциско Суарез (1548-1617), имало је одређене потенцијално неугодне импликације. Ако се врлина састоји у исправности намере, а ова се опет анализује преко послушности божјим заповестима, (замишљене под овим описом, тј. као »понашање које Бог заповеда«) онда се поставља питање: шта кад агенс не зна шта Бог заповеда или ако не зна да он уопште нешто заповеда или ако не зна да постоји Бог, који издаје заповести. Свакако, ако неком недостаје ово сазнање, онда он не може да буде грешан или порочан (тј. испуњен пороком), пошто у таквим околностима тај неко не може хтети да са знањем прекрши божје заповести. На исти начин, међутим, нико не може бити моралан, јер не зна на шта је дао свој пристанак. А ако је врлина неопходна за спасење, онда је онај који не зна у невољи, иако можда мањег степена проклетства него што је невоља која чека онога који познаје божји закон, а има намеру да га прекрши. Што се тиче прве од ових импликација, Абелар је настојао да докаже да они који су (у незнању) прогонили и распели Христа, нису починили грех - мишљење које његови савременици нису делили, јер је било осуђено на концилу у Сану 1141. Што се тиче друге импликације, он је понудио једну неубедљиву

верзију сугестије, о којој се раније расправљало, да они који живе изван домета хришћанског откровења могу бити морални уколико су се, у својим намерама, покоравали садржају моралног закона, онаквог каквог им је открио њихов разум.

Други проблем са којим се суочавало Анселмово и Абеларово схватање, настаје због локализовања моралног карактера у агенсове намере, пре него у врсту дела коју је он починио. Ако сматрамо да се може јавно утврдити коју врсту делатности је извршио сваки од неколицине људи, али да се не може утврдити какве је намере сваки од њих имао, онда ако је намера место моралне изврсности, ми нисмо у положају да кажемо да ли су сви они морално поступали, чак и ако на неки начин знамо да један од њих јесте. За Абелара, овај проблем се превазилази тврђењем да је Бог у стању да види људска срца, иако су она скривена за друге. Та ће могућност, међутим, бити од мале помоћи оним смртницима који могу бити одговорни за процену моралног карактера, за који ми често сматрамо да се испољава у јавно опажљивим поступцима. Ова потоња претпоставка наговештава друкчије решење: порицање да су агенсове намере нужно приватни објекти и допуштање да су оне понекад отворене за процену.

Највећи од средњевековних и схоластичких мислилаца, Тома Аквински, рођен је осамдесет година после Абеларове смрти. Само они који уложе напор да схвате филозофију Томе Аквинског, могу како треба да процене обим његовог система и снагу његовог духа. Алберт Магнус - св. Алберт Велики (1206-1280), његов учитељ и покровитељ младог Томе, који је стекао надимак »Мутави во«, због своје ћутљивости и огромног раста, казао је да ће »он на крају у свом учењу тако рикнути, да ће се чути по целом свету«. Према стандардима ове сугестије, наиме по слави, нема сумње да је Тома Аквински највећи од схоластичких, а можда и од свих филозофа рођених између Аристотела и Декарта.

Томистички геније лежао је у способности да се схвати како се грчка мисао и католичко учење могу синтетизовати у хришћанску филозофију. У оној мери у којој се ова визија односи на етику, она је добила облик показивања да раније запажене паралеле између идеја врлине насталих у филозофији класичне антике и идеја које су се појавиле у хришћанској мисли могу да се развију тако да етици дају рационалну основу и тиме утврде извор праве врлине, који је у стању да обавеже свако разумно људско биће. Скала Томине синтезе етике и моралне теологије је огромна. Она покрива и теоријска и нормативна питања и расута је у многим текстовима. Петнаест томова садашњег Блек-фрајерсовог издања *Summa Theologiae* и многи други независни коментари и расправе, баве се етиком и вредностима, на овај или онај начин. Зато би, с обзиром на обим овог дела, било апсурдно чинити било шта, осим утврдити суштину теорије.

Нешто од погледа Аквинског је већ назначено, укључујући чињеницу да он заступа рационалистичко схватање моралног мишљења - сматрајући да се природни закон може открити употребом »исправног« разума. У доказивању овог става њему је много помогла тадашња доступност Аристотелових списа на хришћанском Западу. Ослањајући се на њих он је био у стању да развије један облик консеквенцијалистичког еудаимонизма, према коме је исправно оно поступање које или тежи ка унапређењу или стварно реализује људску срећу. По овом схватању, постоји особена и суштинска људска природа, а у вези са њом и скуп вредности које конституишу изврсност понашања. Зато су врлине оне навике деловања које воде испуњавању агенсове рационалне природе.

Говорити о природном закону значи указати на онај део општег поретка ствари, који укључује људску врсту и њено савршенство. Овај закон је оваплоћен у природним људским тенденцијама, као што су склоност ка очувању живота, рађању и подизању деце, сарадњи са другима и тако даље. Као додатак овом емпиријском извору моралних вредности и прописа, постоји »божји закон«, који је човечанству објављен преко Мојсијевог закона и других видова божанског откровења. Међутим, за Аквинског, он није извор алтернативних или додатних заповести, већ је пре допунски извор оних прописа чије је поштовање неопходно за постизање добробити. Оно што хришћанска теологија суштински додаје Аристотеловој моралној теорији јесте, прво, натприродна помоћ преко Откровења и милости, и друго, натприродна трансформација циља врлине од стања које је Аристотел схватио као срећу *(eudaimonia)* до стања блаженства *(beatitudo),* које се састоји у вечном јединству са Богом.

Дајући прикладно место религиозној димензији морала, а ипак је спајајући са отворено рационалистичком теоријом, Аквински је ступио на пут између две групе савремених философа: латинских аверoиста и фрањевачких волунтариста. Први, од којих је најзначајнији био Сигер од Брабанта (1240-1284), заступали су, безусловно натуралистичку верзију аристотеловског еудаимонизма. Други су, напротив, оспоравали идеју да је божански закон у ствари »водич за потребе« људског живота и тврдили како постоји независан извор обавеза укорењен у божјој законодавној вољи. Ова обнова августиновске мисли за време Томиног живота, започела је у делима мистичке оријентације св. Бонавентуре (1217-1274), Рејмона Лула (1325-1315) и Мајстора Екарта (1260-1327), која су наглашавала божанско просветљење и повратак душе Богу. Философски значајнији су, међутим, списи два велика фрањевачка мислиоца, наиме Дунса Скота и Виљема Окамског.

Све до недавно уобичајено се сматрало како су њих двојица (али посебно Окамски) отворено заступали верзије теистичког волунтаризма, тј. схватања да је неки поступак добар, ако и само ако га Бог заповеда или одобрава. Међутим, ситуација није тако једноставна. Скот има много заједничког са теоријом »исправног разума« Томе Аквинског, али он вољи прописује две посебне улоге. Са једне стране, предмет моралне процене је увек неки вољни акт, а са друге, Бог је у стању да моралним прописима, својом вољом да они буду поштовани, пружи додатни статус апсолутне обавезе *(Opus Oxoniense,* III).

Окамски је ишао и даље, смештајући извор морала у божанску вољу, доказујући да, пошто је Бог свемоћан, он може да учини све осим онога што је логички немогуће. Мерило логичке немогућности је контрадикција. Тако, ако исказ није контрадикција, онда је ситуација коју он описује у најмању руку логички могућа, па ју је онда Бог могао да створи. Али, морални исказ као што је: »Крађа је дозвољена« није контрадикторан - чак и ако је лажан. Према томе, ако је Бог свемоћан, онда он може да створи ситуацију у којој се крађа дозвољава, а да при том не промени ниједан други логички независан фактор ствари о којој је реч. Један, а можда и једини начин на који се ово може постићи, јесте ако су дозвољивост, захтев и забрана конституисани на основу божјих ставова. То јест, ако је морални карактер делатности непосредна логичка последица божјег допуштања, заповедања или забране те делатности. У ствари, Окамски је хтео да покаже да доста од онога што држимо за исправно или рђаво јесте такво из разлога које пружа теорија природног закона. Али, он је такође видео као Скот, да таква теорија пати од одређених

тешкоћа у објашњавању легалистичког карактера неких моралних захтева, па је и даље сматрао да вера у апсолутну свемоћ божју мора имплицирати да морални поредак може бити укинут само зато што Бог тако хоће (*Reportatio,* IV, q9).

IV. Ренесансни плурализам и опадање схоластике

Окамски је био последњи философ златног доба европске схоластике. У веку који је дошао после његове смрти успон науке и слабљење Римокатоличке цркве преобразили су интелектуални и политички свет. Још једном је Западна Европа била изложена политичким и верским ратовима, али што се тиче овог другог, извор напада није, као раније, била туђа вера; напротив, он је дошао од хришћанске цркве, од саблажњеног и незадовољног свештенства и осталих чланова верских редова. Није потпуно изненађење, стога, што су вође Реформације и нове природне науке били склони да одбаце философску традицију, која је до тад била блиско повезана са старим поретком.

Ово не значи да се покрет за развијање Аристотелове етичке теорије зауставио. Напротив, он се поделио на два смера и наставио да напредује. Подела се поклапала са световним и верским интересима, а добрим делом је била и географска. У Италији група писаца и научника, смештена у и око Падове, вратила се латинским аверoистима од пре два века, а преко њих и Аристотелу, као извору за природну теорију која је била у складу са њиховим ширим научним схватањем света. Најчувенији од ове, иначе мало познате групе, био је Пјетро Помпонаци (1462-1525), кога би, с обзиром на његов философски материјализам, скептичку епистемологију и квазиутилитаристичку етичку теорију, савремено философско окружење без сумње сматрало својим духовним сродником.

У међувремену, на Иберијском полуострву томистичка традиција се продужавала међу једном групом католичких неосхоластичара. Највећи део њихових списа састојао се од излагања и коментарисања Аристотелових и списа Томе Аквинског, али су они такође доприносили нешто традицији, покушавајући да је повежу са промењеним околностима. Доминиканац Франциско де Виторија (1480-1546), на пример, разматрао је легитимитет употребе силе у одбрани друштва, и тиме унапредио развој учења о »праведном рату«. Исто је питање сачињавало део етике коју је предлагао језуита Франциско Суарез. Он је био, можда, најистакнутији од свих иберијских томиста мада је, иако је био водећи коментатор Аквинског, његова амбиција ишла много даље од поновног излагања доктрине »Анђеоског доктора«. Његова сопствена синтеза схоластике такође ослањала се и на Окамове метафизичке идеје, а то га је довело до схватања по коме агенсова и божја воља играју главну улогу у одређивању моралне вредности поступака. Можда се главно историјско значење Суарезових списа састојало у томе што су они били канал кроз који је томистичка морална философија у Европи постала приступачна и онима који нису познавали схоластику, укључујући и оне који су као Хуго Гроцијус (1583-1645) били дубоко непријатељски расположени према њеним, пре свега религиозним удружењима, али који је ипак често несвесно развијао моралне погледе сличне схватањима католичких учењака. По теолошким схватањима много ближи Суарезу, али одвојен од томистичких кругова, био је његов енглески савременик Ричард Хукер (1553-1600), који се, да би развио објашњење односа између природног и откривеног закона, ослањао на теорију природног закона, коју је заступао и Тома Аквински. Доиста, толико је велики био утицај

томистичких идеја на Хукера, у његовом спису *Закони црквене владавине,* да је он постао познат као »англикански Аквински«.

Неколико фактора је допринело постсредњовековној реакцији против схоластике. Осим успона природних наука и поделе Универзалне цркве, у филозофији је постојао покрет против аристотелизма, а за повратак платонистичким учењима. Овај правац треба делом приписати поновном откривању аутора класичне антике и већој присутности њихових дела преко превода. Ово је подстакло један донекле некритички еклектицизам, будући да је постојао мањи интерес за установљење унутрашње кохеренције компилације идеја, а већи за дивљење естетским квалитетима, како делова тако и целине. У самом почетку овог развоја Никола Кузански (1401-1464) ослањао се на питагорејску и платонску метафизику и на хришћански мистицизам да би изградио објашњење стварности према коме постоји опште кретање човечанства према Богу, кретање усмерено водством мистичке љубави.

Ове су идеје биле главне у списима оних који си били повезани са неоплатонском Академијом, која је у петнаестом веку под покровитељством Козима де Медичија била основана у Фиренци. Две водеће фигуре овог круга били су Марсилио Фичино (1433-1499) и Ђовани Пико дела Мирандола. Попут Николе Кузанског, Фичино спаја предсократовске и августиновске идеје о каузалној дејствености љубави као универзалног принципа, који је онда поистоветио са општим појмом човека, пружајући тиме основу за успон идеје хуманитета *(humanitas)* као примарне моралне врлине.

Важнији можда од опијености која је долазила услед таквих рапсодичних асоцијација идеја, били су бројни преводи класичних текстова, које су сачинили чланови фирентинске Академије. Осим увођења нових појмова у ренесансно мишљење, ови су текстови подстицали развој различитих форми у којима се обликовала морална и друштвена мисао, наиме лирске приче о прошлом и будућем златном добу. Док су ренесансни схоластичари настојали да прошире филозофску методологија *Summa thelogiae,* црпећи из ње више материјала за логичку анализу и каснију систематизацију, ренесансни хуманисти су посегли за *Државом,* налазећи у њој савршени модел за изражавање идеја. Стога је за време ове дуге припреме модерног доба Виторија писао своје *Коментаре на други део Summa thelogiae,* док је Томас Мор (1478-1535) написао *Утопију;* Суарез је написао *De legibus* кад је Томазо Кампанела саставио свој *Град сунца.* (Одређени мали степен есејистичке слободе треба да се дозволи у погледу хронолошког спаривања ових дела). Занимљива је такође чињеница да су Виторија и Суарез очували теоцентризам средњовековне етичке теорије, док Мор и Кампанела нуде хомоцентрична схватања, изложена у визијама секуларизоване политичке будућности. Такво је било стање духова на крају Ренесансе.

37. Остоја Ђукић

ФИЛОЗОФСКО-МОРАЛНИ ТЕМЕЉИ ТРАДИЦИЈЕ У ВИЗАНТИЈИ

" Тиховање (исихија), највиши степен монашког живота,
резервисан само за монахе најузнапредаваније у
добродетељи (врлини), и савршенству, сад
постаје метода за достизање просвјетљења. Тако
схваћено тиховање представља крајње личносно
вјерско осјећање". (Василије Татакис)

Почетком XI вијека Византија се налазила под династијом Комнина и доживљава ново раздобље успона и славе, али су се могли наслутити и знаци блиске пропасти. Осјећала се дјелотворност интелектуалних учења у скоро свим слојевима друштва. Дошло је до појаве нових јеретичких учења 'павликијанаца', богумила и догматских заблуда са рационалистичким тенденцијама, што приморава православну цркву да се бори за унутрашње јединство и истину коју су заступали догмати. Православље све више усмјерава своју активност у духу добробити државе и њених царева и на тај начин се штити од унутрашњих и спољашњих опасности и то од политичких и духовних притисака и извитоперивања вјерских канона. Напомињано је да се власт и дјеловање царева односи на тијело и душу па су цареви чак изузимани од било каквих канона и закона, док се дјелатност и власт патријарха односила само на душу. Коначни раскол међу црквама у хришћанству десио се у XI вијеку, па се показало да су Исток и Запад два различита свијета, не само по политичким тежњама, већ и по вјерским осјећањима и менталитету уопште. Сваки од ових двају свјетова одлучио се за свој крст и тумачење Христовог учења. Филозофско учење на Истоку и Западу било је заокупљено скоро истим проблемима. Највећу пажњу заокупљала је расправа о номинализму и реализму, а касније ће услиједити подјеле на платоничаре и аристотеловце. Најватренији присталица Платоновог учења био је Михаило Псел и управо је он отворио расправу између присталица Платонових и Аристотелових која је дуго трајала и допринијела буђењу филозофског духа. Спекулативни мистицизам који се везује за Дионисија Псеудо-Ареопагита и Св. Максима Исповједника испуњавао је читаву византијску епоху и његово присуство се осјећало до пада Цариграда. Тај продуховљени и дубински осмишљени мистицизам имао је узвишене карактеристике: "Био је то најдрагоцјенији производ монашке духовности који сачињава живу традицију и непомућено оцртава верски став византијске душе у њеном напору да појми Божанство у свој Његовој чистоти, и интелектуално и духовно - сагледавање. Иако овај дубоко хришћански став неоплатонизму дугује ону нарочито методу (бого)виђења (која је у ствари тиховатељно гашење жеђи за могућношћу сазерцања свеукупности космоса) није

допустиво блиско га везати за неоплатонизам. Препуштајући аскетици испитивање спољашњих дужности хришћанског живота, мистично богословље се занима једино за унутрашњи живот хришћанинов у његовом непосредном и духовном односу са Богом". Представници мистичног погледа на свијет и живот, односно мистичке теологије били су: Павле Латроски, Св. Симеон Студих звани Богобојажњиви, Св. Симеон Нови Богослов, Никита Ститат и Калист Катафигиотис.

Кекавмен је био савременик Никите Ститата и Михаила Псела и успио је да, по наговору својих синова, састави запажену књигу која носи назив Стратегикон. У овој књизи нису заступљена разматрања која се односе само на војну стратегију, него читав корпус правила која се односе на живот византијских војника и грађана, на јавну и приватну сферу, духовну атмосферу времена о којем свједочи књига, морална понашања и остале области живота и дјеловања у византијском друштву. У својим надахнутим разматрањима и коментарима сложених проблема свога доба Кекавмен нас обавјештава да се није бавио бесједничком вјештином ни грчким образовањем. Писао је за своју дјецу оно што се дешавало, шта је чинио, видио и научио о разним стварима које се свакодневно дешавају. У Стратегикону је уткано богато искуство, мудрост и вишедимензионални приступ разноврсним питањима из војничког и цивилног живота. Хуманистичка орјентација прожима дјело: "Практична мудрост Стратегикона натопљена је дубоким човекољубљем и правдољубљем духа који је потпуно хришћански. Када поступате исправно, Богу служите. У овом духу следеће правило добија свој пуни смисао: 'Ако служиш чиновнику - каже он - служи му не као чиновнку, већ као цару и као Богу'. Треба бити праведан према свима. Добро је да те се твоји подчињени плаше, али само зато што си правичан, а не из неког другог разлога, јер иако су твоји потчињени нису мање људи него ти' ". Живот је, према Кекавмену, пут неизвјесности и једина неизбјежна истина је да човјек напокон стиже пред праведног судију - Бога. У правди види најјаче оружје. Уколико човјек види неправду на дјелу и не чини ништа да се она исправи, служи ђаволу. Истинска држава треба да има правдољубиве политичаре који уче народ да исправно дјелује и искорјењује зло из друштва. "Ако си философ, покушај да истовремено будеш човек политичар, способан да учиш добру целу Државу", каже Кекавмен.

Његов морални идеализам је сличан Сократовом, али је по духу потпуно хришћански. Кекавмен увиђа егзистенцију правде која је, поред свог дубоког човјекољубља, ипак само ствар људска и тиме несавршена. Изнад ове правде налази се једна друга и она, у мјери у којој се човјек до ње уздиже, преобраћа се у Бога. Правду у овом облику Кекавмен сматра за истинску и да би се она достигла неопходно је научити да се мишљењем обухвати природа бића да би се могло дјелати како доликује човјеку, чиме нас овај принцип подсјећа на стоицизам. Кекавмен опомиње да је радост кратког вијека, јер је све подложно пролазности и смрти: "Ако се радујеш пријатељу или слузи, сећај се да је и он човек, подложан смрти, и не потресај се ако га смрт стигне... Сачувај сличан став и када су у питању драгоцености до којих ти је стало". Захтијевао је да се човјеково владање темељи на разуму и знању. Завршни дио расправе односи се на то како незнање може да нас обмане и смањи бајковите представе и тумачење па настоји да на позитиван начин протумачи сујевјерје и њему сличне појаве.

Никулицас је сачинио спис на 11 страна о задацима цара који је дуго приписиван анонимном аутору. Претпоставља се да је његова расправа упућена цару Михаилу VII и у истој се реално приказују појаве и збивања у Византији у другој половини 11. вијека. По

Никулицасовим схватањима цар је закон, али потчињавање цару треба да има границе. Јасно се види када треба слиједити цара и поклоњати му се, па упозорава: "Њему ћеш се покоравати само ако чини добра дела и доноси добре законе, али ако се деси да ти каже: 'Попиј отров', то, природно, нећеш учинити. Одатле можете закључити да се Цар, као човек, потчињава законима благочешћа". У овом кратком спису Никулицас је дошао до констатације да идеал личности цареве мора да буде узор и примјер за поданике.

Да би истински владао и доносио правилне и далекосежне одлуке цар мора да посједује четири значајне врлине: мужество душе, праведност, разборитост и мудрост, с тим што је мужество и разбор могуће употребљававати или на добро или на зло, док се правичност и мудрост не може рђаво употребљавати. Такве врлине имају моћ да уздижу цара од земље до небеса. Потчињавање цару у византијском друштву чинило је моралну основу највишег реда. Цар је представљао образац врлина којима се освајало небо, а таква царева понашања којима се испољавају уважавање поданика, благочешће, правдољубивост и сличне позитивне особине чине арсенал моралног јединства читавог друштва. Овакво морално расуђивање има сличности са позицијом владара - филозофа у Платоновој Држави. Из Никулицасових разматрања произишао је демократски став да су сви људи синови Адамови и то на исти начин као цареви и они који стичу хљеб властитим трудом. Из овог се може извести закључак да праве људске вриједности нису предности у поријеклу и друштвеном положају, него њихови морални квалитети. Прецизно и јасно Никулицас је међу првим византијским мислиоцима антиципирао идеју о једнакости свих људи.

Теофилакт Бугарски у свом дјелу које је слично Никулицасовом још отвореније износи дубоко благочашће које би требало да надахњује цара у његовим дјелима. Архиепископ Теофилакт заступа становиште да цар треба да буде благочестив у највишем степену, само на тај начин ће моћи да сазна да Бог све види и чује и да прихвати све људе као светињу. Он пореди цара са огњем који све обасјава и спаљује. Казне је нужно свести на што је могуће мању мјеру, а истински смисао дјеловања је у обасјавању и показивању правог пута. Уколико цар жели достојно да служи људе који су разумна бића, он мора да посједује знање и врлине. Цар не смије да изгуби из вида да је достојанство добио за своја дјела и да је на рангу царева уздигнут због тога што је био омиљен у народу, те посједовао разборити и благородну природу. Не смије се изгубити из вида чињеница да је Теофилакт био ученик Пселов, а његов учитељ је био познавалац грчке мисли, посебно се надахњивао дјелима великог Платона. Мудрост и ученост треба да красе цара који најбоље зна шта је нужно да чини за добро људи. Цар је чак дужан да буде човјекољубив и праведан. На ријечима и у дјелу Теофилакта присутан је хришћански хуманизам. Пошто је изнад свих, цар у свима и свакоме гледа Бога. Теофилактова мисао је допринијела хуманистичкој визији владара и значила је велики напредак у односу на дотадашње политичке и моралне ставове.

Михаило Псел је био велики поштовалац старохеленске филозофске мисли и културе. У његовим дјелима заступљен су неоплатонизам и теолошка мисао рановизантијског периода, а ти утицају су долазили преко Дионисија Ареопагита, Филопона и Стефана. Премда је Псел био велики поштовалац Платона, не чини много на плану тумачења његових дјела. Далеко више црпи из хришћанских извора и више се поштује као обновитељ неоплатонизма. Он је на посебан начин и посебним путем увео неоплатонизам у византолошку мисао. Прије него је отпочео са проучавањем филозофије,

Псел је био заљубљен у реторску. Комбиновао је филозофију са реториком и користио предност сваке од њих. У Пселовим филозофским и реторичким расправама присутна је хармонија форме и садржаја и тежња добродетељи. По свом сјајном стилу подсјећа на грчке реторе, а узор му је био Дион Хризостом. Ни филозофија, ни реторика нису за Псела циљ по себи, него служе као средство да би се васпитала византијска омладина на основама љубави према старој Хелади. Потпуно образовање човјека не може се остварити само помоћу филозофије и реторике, него се ту мора придодати и политичка наука. Не може се заобићи чињеница да је Псел био најотворенији и најуниверзалнији ум у Византији, образујући се на грчким изворима филозофије и реторике и комбинујући га са хришћанском филозофијом. Псел се интересовао и за друге области осим филозофије, нарочито легендарне историје, народна предања и изрека. Није се заустављао на историји филозофије старе Хеладе, већ се његова знатижеља протезала и на мисао Истока (Халдеје, Египта и Палестине), а занимао се и за мисао окултизма. У старим црквеним оцима Псел види претече хришћанства. Он схвата филозофију као људску мисао која стреми ка савршенству и старе Грке представља као несвјесне хришћане и тиме повећава углед античке филозофије у Византији. Борио се против теургичких и окултних идеја, али је и сам био оптужен за "јелинштину", односно за паганске тенденције и морао је да оправда своју привржености Платону, те изнесе чињенце и аргументе на који начин схвата старохеленску мисао и цивилизацију.

Човјекова духовна активност, према Пселовим погледима, требало би да се заснива на првој филозофији или метафизици и теологији. Ограничење Пселовог рационализма проистиче из његовог схватања филозофије и човјека које се састоји у сљедећем: "По мени - каже он - филозофија се дели на две: једна као сфера неминовног, неприступачна људској осећајности, схватива је само умом, друга је пак сфера - сфера осећајности, друштвености и човекољубља. Први део ја сам величао али га нисам волео, док се другоме дивим мање али га желим више" Са филозофском радозналошћу Псел је проучавао разна знања, али је остао вјеран хришћанском учењу и традицији црквених отаца, као што су Григорије Богослов и Василије Велики. Сабрао је филозофска учења са грчких извора и освјежио многе њихове идеје у хришћанском духу. Волио је Платона, а као теолог је критиковао Аристотела. Михаило Псел је говорио: "Треба, дакле, да од Грка преузмемо знање о стварима и да уз помоћ наше философије познајемо форму и истину; треба да раздеремо профани омотач и ту скривени дух, светлосан као бисер, да ослободимо; не треба мислити да је све оно што је Мојсије рекао само оно што се налази у Таблицама и не треба занемаривати све оно што су Грци казали о теолошкој проблематици..." У јеванђељима су тешко схватљиве мудрости, а најмудрији за Псела је она "ко зна да пружи сладост нашег учења свему ономе што је горко и пресољено у учењу стаирх Јелина". Филозофија, према томе, нужно проистиче из природе хришћанског Бога и филозоф само изражава своју жељу и љубав према божанској (пре)мудрости. Она је истраживање истине и само човјеку разоткрива поредак који садржи природа под божанским упливом. Појам зла и добра поима Псел у духу хришћанске традиције и обогаћује их аргументима које проналази у неоплатонизму. Зло је релативан појам и постоји зато што ми нисмо у стању да увијек будемо на исти начин окренути добру. Он се не слаже са Платоновом поставком да је зло усијано у свијет промислом да би се остварио савршен свијет. Сви људи су испуњени битијем и постојањем и зато њима наизмјенично управљају промисао, природа и слободна воља. Сваки чинилац је детерминисан и дјелује сходно сопственој природи. Пселов

универзитетски рад ће наставити Јован Итал. Традицију који је преузео Псел, наставља се са Италом као и са Михаилом из Ефеса и Евстратом из Никеје, учеником Италовим.

Италов насљедник на челу Филозофске школе био је Теодор из Смирне. Теодор Продром је познати пријатељ Платона и у својим расправама критикује Аристотела. За вријеме владавине великог Комнина утицај Итала осјећа се код Сотирика Пантевгена и Нићифора Василакиса. Никола Метонски је ватрени бранилац хришћанског реализма и познат је по сузбијању продора идеалистичког номинализма у хришћанску догмат, потом као критичар Проклове теологије. Гилем од Моербека је био савременик Николе Метонског, научио је грчки језик, дошао у додир са Прокловим дјелима и превео их на латински. Тако неоплатонизам стиже на латински Запад, гдје му се послије Псела, даје нови смисао. Евстатије Солунски је такође савременик Николе Метонског, значајни научник и племенити хуманиста, написао је дјело О подражавању у којем износи своје ставове о хуманистичким и морални проблемима. Његово дјело представља драгоцјени извор за упознавање живота и обичаја епохе којој је припадао. По коментарима Успенског византијска филозофија садржи исте космолошке, психолошке и гносеолошке проблеме као и средњо-вјековна филозофија латинског Запада, а у оквиру христолошких и осталих теолошких расправа заступљене су и морално - етичка питања. Поред платонизма и неоплатонизма, значајно мјесто заузима аристотелизам, посебно код Михаила Ефеског и Евстатије Никејског. За рани и нешто каснији период византијске филозофије важно је имати у виду: "Ипак је у патристичкој антропологији доминирајућа била теза о бесмртности душе, без које је незамислива хришћанска идеја о дефинитивном раскривању моралне судбине човека у оностраном животу. Схватање бесмртности душе било је оријентисано на традицију античког идеализма, али питагоровско-платоновска представа о преегзитенцији људске душе показала се као неспојива са хришћанским креационизмом (она је коначно била осуђена од цркве 553.). Исто се односи и на идеју о сеоби душа (метемпсихози), која је у нескладу са хришћанским апсолутизовањем моралне вредности појединачног и непоновљивог људског живота". Космос је по схватању патристике 'стварање', али се налази испод свога 'творца', јер је материја створена и биће разорена. Као противтежа гностичком и манихејском песимизму, у патристици се брани свијет као добра и лијепа творевина бога, пуна сврсисходности. Мотиви на којима се заснива патристичка космогонија су креационизам и телеологизам, строга хармонија и прилагођавање, беспријекорни и хијерархијски систем космоса, те естетско оправдање свијета. Ове идеје су заступљене код Василија Великог, Григорија из Нисе и код Августина.

Исихазам је термин грчког поријекла и значи спокој, тиховање. То је византијско и старословенско богословље чија се суштина састоји у контемплацији Бога у осами уз тиховање, односно уз скоро савршени унутрашњи мир, гдје се созерцање таворске свјетлости постиже у екстази, која представља преумљење и духовни преображај, заправо долази до обожења у изразито јаком интензитету. Може се рећи да је исихазам једна врста аскетског подвига и молитвеног, прије свега, мистичног живота у православној цркви на Истоку. Исихасти су се појавили прилично рано, неки елементи њиховог обиљежја присутни су у V вијеку, али се највећи успон овог покрета дешава у XIII и XIV вијеку у Светој Гори, Византији, на Балкану, потом у Румунији и Русији. Овај монашко-црквени покрет развијао се у вријеме Григорија Паламе, а његове значајне претече су Свети Јован Лествичник из VII вијека и Свети Симеон Нови Богослов који развија неке исихастичке

идеје у XI вијеку. Значајан допринос развоју исихазма дали су: Максим Исповједник, Григорије Ниски, Григорије Синаит, Петар Коришки, Прохор Пчињски и други.

У XIV вијеку је врхунац исихастичког спора и тада учешће узимају претежно сви богослови и филозофи тога доба, а нарочито се истичу: Варлам Калабријски, већ поменути Григорије Палама, Нићифор Григор, Григорије Акиндин, Нил Кавасила, Димитрије Кидон и још неки. Исихазам као монашко духовни покрет садржи најдубљу бит православља и византијске филозофије. Он је спокој безгласни, молбен, божантвена хармонија са божанством и понирање у несагледиве дубине, у којима се постиже највећи степен сједињења с божанством. Исихасти живе у миру и тишини, пуним духовним животом и у молитвеном безгласју. Отац Григорије је опомињао: "Усахните своју говорљивост, јер се на време треба припремити, тишина је језик будућих векова". "Исихастичко практиковање молитве саборности и контемплацијског живота вуче коријене из источне традиције - Кападокије, Египта, Синаја, посебно Цариграда и ту се подузимају подвизи за очишћење душе и тијела од страсти и зала, те стичу благодатне врлине и наставља са сталним продубљењем унутрашње умно-срдачне молитве Исусове и учешћем у заједничком евхаристијском животу цркве".

Плод таквог духовног искуства је облагодарење свега човјека и доживљај божанске савршене свјетлости попут оне приликом Христове бесједе на гори. Исихасти су слични другим духовним покретима и њихова мисија је заснована на љубави, што је уочљиво из наведених одређења: "Искуства исихаста као хришћанских мистика, сродна су искуству будистичких (јогина), јеврејских (кабалиста) и исламских (суфиста) мистика. Исихасти смисао вере виде у љубави, јер се једино помоћу ње открива пут истине. Ако је вера човекојављање Богу, љубав је богојављење људске душе. За исихасте у почетку беше љубав, а не смисао. Љубав је најбољи пут за богопознање и богојављење. Бога дакле треба доживети, па онда о томе рећи смерну и истиниту реч, са свешћу о њеној неиспуњивости и недореченост. Исихасти подсећају да је први човеков грех био грех против поста, тј. први људи нису поштовали божју заповест о уздржавању у рају". Под постом исихасти нису схватали само уздржавање од посне хране, него су проповиједали уздржавање од лоших мисли, жеља и дјела. Они су сматрали да свака душе посједује два крила којима се уздиже ка небу и то су пост и молитва. Исихасти иако посједују аскетски дух, не презиру тијело и од тренутка када се Христос Спаситељ оваплотио, људско тијело је постало храм Духа Светога. Христово васкрсење је највећи догађај у хришћанству и даје наду истинским вјерницима да ће послије Страшног суда и њихово тијело васкрснути. По исихастима најдубљи ефекат се постиже у обраћању Христу када се молитва сједини с дисањем.

Свети Григорије Богослов исказује посебну ревност по питању молитве, јер се више треба молити него дисати и хљеба јести. Тек са визијом аутентичне божанске свјетлости и енергије може да се ступи у непосредан однос с Богом и достигне обожење. Обожењем се човјек спасава од зла, причешћује вјечним енергијама Бога и постиже боголикост. Човјек боравком на земљи може да постиже славу, а Христос је по јеванђелистима Луку и Јовану поручио да је царство божије у нама. Процес обожавања непрестано траје, јер је усавршавање у Христу бескрајно. Хришћанска мистика има три степена узлажења: прочишћење, обасјавање и сједињавање и цио овај процес представља надживотно одушевљење. По исихастичком схватању Бог је свјетлост, а душа искра. Коларић полази од става да је људски ум *humen naturale*, упорна умна молитва уз задржавање даха и онда реактивира свјетлост, преко које се душа враћа Богу па се обожује кад ступи у контакт са

Светим. Доказивање Бога за исихасте и хришћане је слично доказивању да је вода мокра, со слана, шећер сладак и слично. Ако се иде у крајност, такав поступак је за њих богохуљење. Црква се тешко опредјељује за мистике с обзиром да они виде Бога у дијелу сваке материје па им нису потребни освећени хљеб и црква за упућивање молитве Богу, него у мистичкој екстази директно комуницирају са божанством. За исихасте мистичарнање се не схвата као свјетлост, него су богоугодна свјетлост и енергија истинско знање, то је филозофија која се очитује по Исусу Христу или по Духу Светоме.

Исихасти су истину остваривали непосредним живим општењем с Богом па слиједи: "Родоначелник српског исихазма је Свети Сава, а најзначајнији представник Јустин Поповић. Занимљиво је да је и највећи учитељ исихазма Григорије Палама провео 20 година у монашкој републици Светој Гори, боравећи једно време у Савиној Карејској келији, кући и испосници. Посљедњи Васељенски Сабор одржан је у Цариграду 1351. године, назван је исихастички, јер су црквени оци на челу са Григоријем Паламом одбранили праву веру од јеретика и варламиста штитећи богом надахнуто учење о вечној таварској светлости, тј. о вечним божанским енергијама..." Исихасти или тиховатељи представљају елитно православно монаштво које је извршило синтезу хеленске новоплатонистичке филозофије и источњачког мистицизма.

У XIII, XIV и XV вијеку филозофска и научна мисао у Византији има своје особености које се састоје у сљедећем: "Што се тиче фиозофије, треба напоменути да током читавог овог периода Пселов неоплатонизам стиче своје ватрене сљедбенике, шири се, обогаћује и достиже са Плитоном своју потпуну распрострањеност, истина не без препрека. Аристотелизам православне схоластике, помогнут овог пута западном схоластиком - нарочито оном Томе Аквинског - увлачи неоплатонизам у расрапву око теолошких питања. То неоплатонизму даје нови карактер филозофије која настоји да обезбеди аутономију мишљења и ослобађање од догми. Мистичко богословље у облику исихазма достиже своју пуну распрострањеност. Оно се такође супротставља схоластичком рационализму, како православном тако и латинскоме, и истовремено, мешајући се и надмећући се неоплатонистичком силином свог мистичког замаха, доводи до препорода верског осећања". Представници научног и филозофског покрета у посљедња три вијека византијске науке и филозофије су: Никифор Влемид, Георгије Акрополит, Теодор Ласкарис, Георгије Пахимер, Максим Плануд, Теодор Мелитиниотис, Јосиф Философ, Софоније Монах, Никифор Хумн, Теодор Метокит, Никифор Григор, док су се у посљедњем раздобљу византијске постојаности и самосталности филозофском дјелатношћу бавили Плитон, Висарион, Генадије (Схоларије) и други филозофи и теолози.

У области књижевности Византинци су били под утицајем грчке класике и читаве покласичне старине и оне су биле једини обавезујући узор. Понекад су у резигнацији постављали питање: да ли има смисла узимати перо у руку и стварати кад пред собом имају такве узоре? Међутим, временска дистанца која их дијели од њихових узора бивала је све већа, језик се незадрживо развијао а друштвене околности су се непрестано мијењале. Подручје филологије је пружало византијским писцима неисцрпну проблематику у свој ширини и приступачним моделима његове примјене. Готово сваки византијски књижевник је био и филолог, али у својој суштини књижевна остварења су била дјела индивидуалности стваоца из једног одређеног времена које више није припадало антици, нити се може порећи класични утицај и креативни приступ уз инвенцију аутора и

мноштво варијација. На дјелу је била рецепција класичних мотива у потоњим епохама и навођење цитата и алузија, те топоса, и његовање стилских каракеристика које су везане за грчко насљеђе. Поље естетских интересовања византијских писаца се ширило, а на посебан начин Византинци су његовали хеленистичка остварења у умјетности говора и управо на пољу реторике "садржана је могућност да Византинац представи самог себе." Најпознатије књижевне врсте у византијској књижевности биле су: хагиографије и дјела апостолска, епиграми, тужбалице, лирско пјесништво коме филолофија није била наклоњена, есеји, писане упуте за припрему реторских вјежби, сатире, аутобиографије, љубавни романи, басне, појава књижевних остварења у виду романа са пуно елемената занимљивих за психо-анализу и феноменологију натприродног и још неке књижевне творевине.

Временом се мијењао став похришћењене Византије према питањима свијета, живота и судбини, што је имало одраза и на морално стање: "Морално осећање није више у оној мери као пре одређено овим старим двојством него се дефинитивно повезује с духом, који са своје стране бива мучно разапет у једном кретању између пада и повратка у којем тренутак среће нема више право на трајање. То је тек у другом реду резултат христијанизације; позни Платон, гноса, новоплатонски систем итд, одиграли су у томе своју улогу, подривање грчког става туђим, орјенталним колико и римским утицајима, учинила је своје".

Без обзира колико је византијска књижевност била актуелна, поставља се питање да ли је она "нешо више од једне успеле или неуспеле репродукције античког начина писања". Сви византолози и историчари књижевности се слажу у своме суду о величини историографске традиције у Византији, а отпочиње и бављење народним говорима и критички однос према неким појавама у друштву, посебне замјерке упућују се владарима, односно царевима тога времена, што ће доћи до нарочитог изражаја код Кекавмена. Када се разматра актуелност унутар византијске књижевности, стално се наилази на празнине и недостатак једног књижевног дијалога са оним животним вриједностима које су биле обавезујуће за идеални тип Византинца, а то су вриједности ортодоксије, па макар она била политизована. Имајући у виду идеолошке баријере и изражене проблеме празнине, слиједи мериторан суд: "Ове празнине показују се у једном моралном пуританизму који се не може порећи, да не кажемо у претераном а често и дволичном, чистунству у односу према сваком простосрдачном певању и мишљењу све до теорема њеног учења и менталних претпоставки лојалног односа према власти и Царству. Пишчева отпорна снага наспрам моралних постулата ортодоксије није била много довођена у искушење тамо где се он, мање - више искључиво, кретао античким путевима".

У посљедњим вијековима византијске самосталности, али и раније, долази до великих превирања, немира, војних побуна, унутрашњих борби и вјерских сукоба, те најезде разних освајача, што је стварало нестабилност и негативне трендове на филозофско-етичком плану. Мора се нагласити да су посредством Византије идеје и знања Персијанаца, Арапа и Кинеза продирале у Европу. Византија није била само прости посредник, већ је изградила своју сопствену филозофију, а тиме и етику, "богати у теолошким и чисто филозофским нијансама". Увијек византијске мисли о развоју филозофије имају велику улогу, нарочито када је у питању припрема и развој ренесансе.

Византија није ишчезла, као што то наводи Мишел Сурио, она још и данас обликује цивилизације православних народа. Православна црква је наставила духовну традицију

Византије. Она је сачувала културу, језик, националну свијест и традицију за вријеме ропства под Турцима. Византија је била за свијет грчки и словенски васпитачица, извор духовне традиције, свјетлост православне вјере, а за многе и традиције. "Ми смо на почетку рекли да је византијски период веома значајан за разумевање развоја западне мисли. Сада треба додати да је без проучавања Византије сасвим немогуће истражити у њеним најунутарњијим и најсуштинским тежњама душу новојелинску, душу словенску, душу православних народа уопште, па чак и земљама које изгледају најпротивније јелинском утицају. Најсавршенији израз те душе потресене најживљим осећајем за грех и несавршенство човеково и истовремено, најсавршенији израз жеђи да ослобођење задобије у савршенству дао је у свом генијалном делу Достојевски". Значајни руски филозоф Киријевски говорио је да се у византијској филозофији налази савршено познавање истине. Словенска филозофија, посебно руска и српска, засноване су на византијским изворима. Можда је највише човјека обухватио у читавој његовој дјелатности руски филозоф Николај Берђајев.

Сви филозофи православног Истока ослањали су се на византијско предање, а ни један народ није се у потпуности одрицао свога византијског светопредањског насљеђа, нарочито када је у питању духовно насљеђе. Религиозно сликарство у Византији украшавало је и остало постојано и вјерно својој традиционалној основи. Није само одржаван постојећи ниво, већ су стваране нове верзије религозне умјетности. Оргиналност ове умјетности огледа се у програму зидног украса, у иконографском тумачењу тема, те у стилу и његовању умјетности у правом смислу ријечи. Не смије се занемарити и техничка оспособљеност умјетности, те о висини на којој стоје најбоља дјела. Византијски иконографи су се трудили да на зидове цркава пренесу типолошке слике и многе призоре из религиозног живота, гдје су присутне и теме из мистичног реализма. Оно што је на умјетничком плану било створено за вријеме Палеолога, односнило се на богатство нових дјела и понављање старих узора, што је служило као подстрек за даља усавршавања и стварања на умјетничком плану.

38. Остоја Ђукић

ОСНОВНИ ЕТИЧКИ И СЛИЧНИ ПОГЛЕДИ И СХВАТАЊА У РУСИЈИ

"Много шта је на земљи од нас скривено, али у замену за то даровано нам је скривено осећање живе повезаности са другим светом."
(Достојевски)

По Василију Зењковском теме човјека, његове судбине и путева, однос према Богу, друштву и свијету налазе се у самом средишту разматрања руских филозофа, као и проблематика смисла и циљева историје. При томе, морални став доминира и код апстрактних расправа руских филозофа, а и у свим осталим ситуацијама када је у питању

литература, религиозна мисао и умјетност он постаје "један од најделотворнијих и најстваралачкијих извора руског филозофирања". Тај својеврсни "панморализам" највише је дошао до изражаја у литератури и филозофским текстовима Лава Толстоја, али и код читаве плејаде руских мислилаца у различитим периодима историје руског друштва, чак и код оних који се нису директно бавили моралним питањима. Упоредо са морално-етичком проблематиком расло је интересовање за социјално стање у друштву, али до нарочитог изражаја то је дошло на подручју историозофије па је читава руска мисао мање или више историозофична. Н. К. Михајловски наглашава особеност руске ријечи правда и сваки пут кад се она спомене изазивала би код овог мислиоца дивљење њеној чудесној унутрашњој љепоти па се "само на руском језику истина и праведност називају истом ријечју и чине на неки начин велику целину".

О интересу руских мислилаца за етику Е. Л. Радлов с правом потенцира на њеним суштинским одликама: "Руске мислиоце су занимла религијска питања и с њима тесно повезана етичка питања, при чему је главни интерес био усесрећен не на критичко образлагање етичких појмова, већ на решавање практичних проблема социјалног и политичког карактера, у складу са одређеним философским доктринама. То је дало прилично неочекивану слику: иако се у уметничкој литератури, у књижевној критици и публицистици непрестано расправљало о етичким проблемима, мада је стара руска књижевност обиловала посланицама и поукама моралне природе - теоријских трактата који би били посвећени анализи моралних појава нема много. Изврсно објашњење за овакво стање може се наћи у томе што се етика никада није предавала на универзитетима као посебан наставни предмет. Истина, у духовним академијама се предавало и предаје све до данас "морално богословље" а на унивезитетима крајем XVIII и почетком XIX века предавало се природно право, које је касније заменила филозофија права, међутим, у овим циклусима етика је имала подређено место, прво је припадала богословљу или праву. У Кијевско-могиљанској академији извесна пажња је посвећена и настави аристотеловске етике, као што се то види из уџбеника који су коришћени у колегију и брањеним дисертацијама."

Руски западњаци и словенофили и разне друге подгрупе и поједини покрети све до марксистичког погледа на свијет, живот и свакодневну стварност непрестано су се вртили у кругу етичких питања, али је специфичност у томе што се та питања "не третирају у њиховом чистом виду, већ из политичког и социолошког аспекта" па се пажња није поклањала систематичној обради ових питања и аналитичком тумачењу основа морала, већ је поента стављена на практичну примјену и емпиријско оправдање апстрактних принципа. Највише је морални феномен био заступљен у литератури, постоји много историјских истраживања реазличитих етичких праваца и школа. О поимању највишег добра присутна су неслагања па постаје студије и шире расправе посвећене овом етичком и аксиолошком проблему, посебно у дјелу Н. Г. Дебољског: О највишем добру или највишем циљу моралне дјелатности, затим слиједи излагање о етици којем је посвећена књига Оглед о систему моралне филозофије коју је написао А. Дроздов. Можда став Соловјова у писму Карејеву много говори о етици: "Ја етику не одвајам од религије, религију не одвајам од позитивног откровења, а позитивно откровење не одвајам од цркве." У својој књизи Алтруистички морал и његово индивидуалистичко утемељење А. Јероцког истиче се да алтруистичке манифестације позитивно утичу на стабилност друштвених односа и моралну климу у читавом друштву. Повезивање етике са

проблемима историје било је карактеристично за словенофиле, али и код других мислилаца, нарочито у Соловјевом схватању етичког феномена и алтруистичке орјентације.

Николај В. Гоголь је подвргао критици моралистички хуманизам. По Достојевском "сви су криви за све" али овакву формулацију не налазимо код Гоголља. Гоголь је својим дјелима доказао да је био страствени поклоник умјетности, а посебно је акцентовао на значај и тајанственост естетског начела. Он је указивао на основе етичког хуманизма који је "пуштао дубоке корјене у руској души." И код њега је присутна велика вјера у јединство естетског и моралног начела. У Тарасу Буљби млади Козак Андреј је обузет љубављу према љепотици, напушта породицу, земљу, вјеру и прелази на страну непријатеља. Код њега је доминантно естетско начело које се одражава у стихији и аморализму. Андреј истиче свој естетски однос према свијету: "Моја отаџбина је тамо гдје је моје срце." У оваком ставу Гоголь не види одрицање од самог принципа морала, већ и потврду стихијне силе, фаталног динамизма естетске мотивације, која руши све бране моралног карактера.

Чернишевски је посветио централно мјесто етици у својој духовној орјентацији. Као дубока морална личност био је радикално принципијелан и рано се "одушевио социјализмом, њега је надахњивала мисао о суштинској промени социјалног поретка". Међутим, Чернишевски није дубоко и оргинално обухватио област етике, био је поклоник утилитаризма и 'разумног егоизма' гдје је видио 'научну основу морала'. Залаже се за анализу моралних појмова која треба да се одвија у духу природних наука. Имајући све у виду, можемо доћи до ових убјеђења: "Као и Херцен, тако и Чернишевски без колебања признаје вредност 'хероизма' и 'племенитости' - не са 'научне' тачке гледишта (за коју је, по Чернишевском, све одређено егоизмом), већ са чисто етичког гледишта, које је потпуно независно од науке".

Лав Н. Толстој је читавог живота био заокупљен етичким тражењима и његове идеје би се могле окарактерисати као систем 'панморализма' Толстојево схватање науке одвија се у духу натурализма и позитивизма, гдје се етика не само да није уклапала у учење о бићу, већ је, просто, тежила да преобрази науку и филозофију тиме што ће их подредити себи, истиче Зењковски. Толстој је цијелог живота остао религиозан и у својим моралним тежњама непрестано је жудио за безусловним и апсолутним добром. У тежњи да оствари безусловно добро Толстојева етичка позиција открила је настојање да достигне разину мистичке етике. Не можемо пронебрећи чињеницу да су у његовој етици присутне црте рационализма, чак интелектуализма у изграђивању система мистичке етике.

Горостас свјетске књижевности Фјодор Достојевски је велики филозоф, првенствено религиозни, за њега је човјек загонетан, саткан од противрјечности, али и кад је ништаван он је узвишен и представља апсолутну вриједност. Достојевског је мучио проблем човјека па се може нагласити: "И заиста, није Бог само толико мучио Достојевског колико га је мучио човек, - у његовој ралности, и његовој дубини, у његовим кобним преступним али и светлим, племенитим поступцима". Код Достојевског доживљај човјека је "унутарње одређен етичком категоријом", а то значи да овај генијални стваралац не описује само борбу добра и зла у човјеку, већ настоји да пронађе ту борбу у њему па се персонализам Достојевског одређује као етички. По схватању Достојевског "постоји дијалектика зла у кретању слободе, али постоји и дијалектика добра у њему". Достојевски није страсну вјеру

у остварење правде на земљи одвајао од вјере у Христоса, премда је и социјализам прихватао "с љубављу".

Владимир Соловјов је бројне расправе посветио питањима етике, а његова књига Филозофија морала плијени пажњу дубинским сагледавањем етичких појмова. Он је био заговорник и поборник независности етике од религије и метафизике, чиме је доказао да не прихвата апстрактни моралисам. По свим својим карактеристикама етички детерминизам код Владимира Солојова био је у најтјешњој вези с његовом општом метафизиком и историозофијом и он их је директно подстицао у свим сегментима. Оно што треба посебно имати у виду су чињенице да је Соловјова узбуђивала судбина човјечанства, предвиђао је продор вишем бићу, али га је мучила опасност од краја историје. Да бисмо разумјели Соловјова морамо имати у виду: "Треба имати у виду да је Соловјов мислилац и моралист. Соловјов је поникао унутар традиције настале почетком вијека под снажним утицајем Шелинга. Шелинг је завладао руским филозофским промишљањима и одлучујуће дјеловао на развој самобитног руског филозофирања, што није било суђено Канту, ни Фихтеу. До оног времена док у први план нису избили Хегел и Фојербах, Шелинг је за Русију више значио него за Њемачку." Руско хегелијанство није било епигонско слијеђење Шелингових ставова, већ широка стваралачка разрада и интерпретација у складу с руским условима. Соловјов одбацује слободу воље, јер је био убијеђен да слободе воље нема у моралним поступцима. Сматрао је да су слобода воље, као и слобода моралности, "сама зла или плод зла". Љубав Соловјов дефинише као "тежњу једног живог бића другоме ради сједињавања с њиме и узајамног допуњавања живота." Да би се боље схватила мисија и дјело Соловјова нужно је навести: "Како се из свега види, при крају свога живота Соловјов је одбацио онај морални оптимизам који му је сметао да оцени сву трагичну силу зла у свету. Соловјов се на унутарњем плану приближио Достојевском, чији значај није довољно оценио за живота писца. 'Предавња о Достојевском', поред свог њиховог значаја, не уводе нас у саму дубину духовног света Достојевског. У њима је Соловјев у извјесној мери моралисовао Достојевског."

Оно што треба нарочито потенцирати када је у питању етички феномен код Соловјова је беспоштедна "критика тобожњих начела моралности или различитих видова еудајмонизма и апстрактног субјективизма", гдје Соловјов припада најбољем што је у овој области написано, не само у рускоj, већ и у западноевропској литератури. Својом анализом стида, поимајући га на првобитним основама моралности Соловјов се показује као суптилан и оригиналан мислилац који богати област људског понашања и дубоке понире у психу личности.

Излагати филозофске идеје Берђајева је отежано због тога што је његово мишљење, што сам признаје, било афористично и фрагментно. Берђајев је цијелог живота остао, прије свега, моралист, јер су моралне теме доминирале у првом периоду његовог стваралаштва. У другом периоду долази до религиозно - мистичног преокрета Берђајева и теме из овог периода ће имати централно мјесто и доминирати у његовом стваралаштву. У трећем периоду Берђајев ставља акценат на историозофске проблеме, а у четвртом периоду стварања његов интерес обухвата проблематика персоналистичких идеја. Оно што је карактеристично за Берђајеве моралне погледе састоји се у сљедећем: "Ако пажљиво проследимо еволуцију Берђајевих моралних схватања, биће нам јасно да он није одједном спознао толике моралне идеје карактеристичне за њега. У својој књизи 'Субјективизам у друштвеној филозофији' Берђајев још није потпуно свестан унутрашње 'независности'

етичког сазнања: он жели да 'идеал добије научну санкцију', он верује да се слобода човека открива онда када је нужност благонаклона према нашем идеалу, прихвата учење марксизма да је 'слобода спозната нужност' Берђајев је заступао тезу о апсолутности и вјечности моралног закона. Морална свијест је доста компликован феномен код Берђајева и то долази од његове привржености религијским и мистичним идејама. Он заступа идеју 'новог еона' и настоји да открије 'нову религијску свијест'. У својој књизи Смисао стваралаштва напомиње: "Свет је зло, читамо овде, из њега треба побећи. Слобода од света је патос моје књиге". За њега смисао живота, односно циљ, није у спасењу него у стваралаштву, али одмах ову констатацију ублажава тиме што признаје да је ипак "за стваралачко успињање потребно спасење од зла и греха". Истицао је да је етика симболична и да настаје из парадокса. У фокус њеног интересовања он не ставља добро, него однос између слободе у Бога и слободе у човјека. По њему, ако у основу етике ставимо идеју добра, она ће поново "постати законска и нормативна". У његовим разматрањима долазимо до става да је јеванђељски морал благодетна сила за коју закон не зна и више није морал због тога што је хришћанство поставило човјека изнад идеје добра. Из овог нешто ширег приказа произлази да су Берђајеви "стваралац и стваралаштво заинтересовани за спасење и смрт." Што значи да је стваралаштво "благодетна енергија, која чини вољу слободном од страха и закона и стваралаштво је прави живот, оно окренуто не старом и не новом, већ вечном". Еволуција моралних идеја код Берђајева садржана је у моралном језгру идеализма и поред тога што морални закон није 'од света' он ипак у својој бити постоји 'ради света'.

У својој књизи о човековом позвању Николај Берђајев износи своје мишљење о држави у рату с етичког аспекта: "Етички проблем државе посебно долази до изражаја за време рата. Држава рађа ратове, одржава се војном силом и не жели да зна за највиши морални тибунал који ратове спречава. У име свог очувања, своје организације, своје моћи, држава све сматра дозвољеним. Испоставља се да је потпуно немогуће да се на државу, као на морални објект, примени исти морал који се примењује на појединачну личност. Оно што се у појединачној личности сматра злим, неморалним, што заслужује осуду, у држави се сматра не само дозвољеним, већ и узвишеним и племенитим. Од државе се, очигледно, не може захтевати испуњење Мојсијевих заповести, оне су применљиве само на личност. Људској личности је забрањено да убија и убиство се сматра великим грехом. Рат је велико зло. Пожељно је и потребно достизати такво стање света у коме ће рат бити немогућ".

Читава плејада руских мислилаца разних орјентација у дугој историји слиједиле су основне поставке етичке мисли у различитим периодима. И управо у етици руска мисао је достигла своје врхунце. За вријеме Октобарске револуције и послије ње, те у дугом раздобљу социјализма, руска етика из ранијег периода била је запостављена и скоро заборављена. Поједини филозофи код којих је била заступљена етичка проблематика, више су будили интерес у иностранству него у сопственој земљи. У посљедње вријеме дошло је до ренесансе руске етике из царских периода иако још руски мислиоци нису добили оно мјесто и третман који заслужују. Русија је див који још спава и полако и пажљиво "открива" своју прошлост и пружа свијету оно што је најбоље и најдрагоцјеније из своје дуговјековне традиције.

На крају ипак се може закључити да је руска филозофија остала све до наших дана религијско-морална филозофија и ту је руски геније дошао до пуног изражаја.

39. Иван Коларић

АГАПИЗАМ САВЕ НЕМАЊИЋА

Ако смо *тиховања и хожденија* анализирали као примере практичне животне мудрости *светог Саве Српског*, његову аксиолошку и етичку теорију или учење можемо означити као *агапизам.* Специфичност агапизма (грч. αγαπε=љубав) Саве Немањића, у односу на платонски еротизам и хришћански агапизам, јесте у томе што *Сава љубав као вредност заснива на раду и борби.* Он није само верољуб, него и родољуб и радољуб. У том смислу су *ергонизам* (грч. εργον=рад, дело) и *агонизам* (грч. αγον=борба), такође битне карактеристике светосавске аксиологије и етике. Разумљиво, ови увиди су резултат интерпретације аутора ове књиге, а не експлицираног аксиолошког система од стране Саве Немањића. До ових карактеристика, *Савином животу и делима иманентне аксиологије*, може се доћи једино потискивањем схема и догми и извлачењем кључних увида и бисера на светло дана.

Чини се, да је Сава Немањић добро проценио да се *агапизам* као *морал љубави* једино и може засновати на Апсолуту, на нечему што је Ауторитет и што сматрамо Светим (светињом). Наиме, агапизам се не може утемељити рационалистички и натуралистички, јер полазећи од раз-ума и природе (без *Спинозиног* дисјункта Deus), логички посматрано може се засновати више етичких и аксиолошких система подједнаке валидности. У крајњој линији, одлучујуће је то шта се под природом и људском природом подразумева. У суштини, постоје три основне врсте теорија морала. Прве су рационалистичке, друге емотивистичке и треће волунтаристичке. Код првих се моралне норме и правила понашања заснивају искључиво на са-знању, код других углавном на емоцијама (посебно љубави), а код трећих на вољним компонентама. Парадигме за прве две врсте етичких теорија су Сократ и Исус Христ, који према Милошу *Ђурићу*, познатом српском филозофу и хеленисти, имају доста заједничког.[69]

Основне карактеристике агапизма Саве Немањића налазе се већ у Хиландарском типику: „Јер у љубави нема страха, пошто савршена љубав изгони страх, а ко се боји није савршен у љубави. Ми љубимо њега, јер је он прво љубио нас. Ако ко каже: Ја љубим Бога, а брата свога мрзи, лажа је. Јер који не љуби брата свога кога види, Бога, кога није видео, како може љубити?"[70] Сава је ове речи преузео из прве саборне посланице Јована Богослова, који Бога дефинише као logos, светлост и љубав.[71] Мада често понавља како „вера спасава љубављу делујући", Сава Немањић није противник разума. У крајњој линији, он јесте иморалиста, али не и ирационалиста. Напротив, Сава тврди, слично апостолу Павлу, како вера, љубав и нада подразумевају и претпостављају *раз-ум:* „Не бивајте деца умом, него у односу на зло будите деца, а умом будите савршени„.[72] Сава се овде ослања на раме Павла Таршанина: „Браћо, не будите деца умом, него злоћом

детињите, а умом будите савршени„.[73] *Свему томе тон даје Савин ергонизам:* „Будите творци речи, а не само читаоци“.[74] Српским властелинима Сава је саветовао да се једино „богате добрим делима“. Ови ставови су засновани на порукама из саборне посланице *апостола Јакова:* „Будите пак творци речи, а не само слушаоци, варујући сами себе“ и „као што је тело без духа мртво, тако је и вера без дела мртва“.[75] Сличне идеје заступа и *апостол Павле* у првој посланици Тимотеју: „Богатима овога света заповедај да се не преузносе (...) Нека добро чине, нека се богате у добрим делима“.[76] Попут својих учитеља, *Сава Немањић* у *Хиландарском типику* непрестано упозорава своје стадо на борбу против лености, настојећи да формира радне навике и радну дисциплину. Наравно, прво код српских калуђера, а потом и у српском народу, када се светогорци врате „на запад“ у отачаство, и приону на мисионарски посао: „Ни на десно, ни на лево, него по сили, колико ко има снаге, царским путем теците, сетивши се што јесте“. *Сава Немањић срећу види у ономе ”борити сеv (агонизам),* али се то наравно односи на православну византијску галаксију: „Јер свет не остависмо ради одмора и раскоши, него ради старања и борбе по могућству (...) Јер нико мени није никада постигао победу, нити је когод спавајући и сањајући победио свога ратнога непријатеља, оних су победни венци који добро трче, који се труде, који се боре, који издрже трудове од борби (...) Што сте чули и научили не одступајте то да чините“.[77] Сава је заправо следбеник дрводељиног сина Исуса Христоса Назарећанина, чија је крилатица била: Ради и учи! Или према Матеју: „ко изврши и научи, тај ће се велики назвати у Царству небеском“.[78] Иначе, омиљени библијски цитат Саве Немањића је: „Што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе“.[79]

Према налазу аутора ове књиге, највише подстицаја за изградњу морала љубави (агапизма) Сава Немањић је добио од свог омиљеног писца апостола Павла из Тарса, који у *Химни љубави* пише: „Љубав дуго трпи, благотворна је, љубав не завиди, љубав се не горди, не надима се, не чини што не пристоји, не тражи своје, не срди се, не мисли о злу, не радује се неправди, а радује се истини, све сноси, све верује, свему се нада, све трпи. Љубав никада не престаје, док ће пророштва нестати, језици ће замукнути, знање ће престати (...) А сад остаје вера, нада, љубав, ово троје; али од њих највећа је љубав".[80] Deus caritas est. Симптоматично је да од десет старозаветних Божјих заповести ниједна не говори о љубави, док је у Новом Завету Исус Христ „сав закон и пророке“ сажео, по синоптичким јеванђелистима Матеју и Луки, у два свеобухватна агапистичка императива:

(1) *Љуби Господина Бога својега свим срцем својим, и свом душом својом, и свом мисли својом. (2) Љуби ближњега свога као самога себе.*[81]

Ове заповести су недељиве, јер је таква и хришћанска љубав. Проблеми искрсавају тада када установимо да људи имају различите богове, или када установимо да нам ни ближњи и нису тако блиски. У вези с тим В. *Соловјев* пише како „све кружећи ишчезава у магли, непокретно је само сунце љубави“. Када волимо онда смо бесмртни. Ето тајне над тајнама. Али увек је лакше волети љубав него конкретне људе. До очаја нас може довести разочарање у љубав, као можда последњу велику људску утопију. За Л. *Колаковског* љубав је мит, и има све битне карактеристике мита: „тоталност тежње, доживљај почетности, непогрешивост, одсуство овлашћења и захтева, покушај заустављања времена, примарност целине у односу према делу“.[82] Ипак, Христ Спаситељ, *по Јовану* тврди да „нема веће љубави од те да неко живот свој положи за ближње своје“.[83] Наравно, жртвовање није увек неопходно, довољна је несебична и непатворена љубав. Али не само према ближњем, него

према свим људима, према човеку уопште. А ако ни то није могуће, онда бар не треба никог мрзети. И као што је за стоике узор и идеалан мудрац био Сократ, за Ничеа Зороастар и Дионис - за Саву Немањића то је Богочовек Исус Христос Назарећанин. Зато *основна карактеристика агапизма светог Саве Српског јесте христо-центризам.* Ортодоксни агаписта Сава ставља љубав и испред молитве Богу: „Али боља је и још виша - љубав; јер молитва је део врлине, и од свега савршенога у телу најсавршеније, као неки одсечен уд, а љубав је глава и савршенство; она показује са њом спрегнуту смерност, која чини узвишеним, и милостињу и човекољубље, а ради њих чак Бог постаде човек и зове се Бог, и ради тога се човек указује Бог, небеском оцу сличан".[84] Агапистичког је крактера и аманет *Симеона Мироточивог*, који је оставио синовима светла: „*Имајте љубав међу собом*!"[85] Агаписта је несумњиво био и најрефлексивнији српски средњовековни животописац *Доментијан,* када је записао да је *љубав мати свим добротама.* Дабоме, уз теолошки акценат: „За добра дела не тражите наплате ни од кога на овоме свету".[86] Уосталом, још је *Матеј* записао да је права љубав не-себична, без-интересна и пожртвована. У том правцу Јустин *Поповић* заснива свој теолошки хуманизам (где је Богочовек мера свих ствари): „Стога је сваки човек - наш брат, наш бесмртни брат, јер сваки човек има лик Божји у души својој. И самим тим има вечну, божанску вредност, стога не треба ни једног човека сматрати за материјал, за средство, за алат".[87] Наравно, друга наведена заповест хришћанске етике подразумева и љубав према себи, поштовање властите личности, самопоштовање. Или, како би рекао Ерих *Фром,* „поштовање властитог интегритета и јединствености" .[88]

Ко тражи православље, наћи ће га. *Сава Немањић је пронашао праву веру, и друге је у њу упућивао и поучавао.* Суштина његове праве вере јесте у томе да је Богочовек модел за сваког човека, идеал човека - а да је љубав на-чин обожења човека, тј. да вера спашава љубављу делујући. Сава Српски нарочито глорификује вољне особине Исуса Христа: „Јер и природним нуждама беше обложен, но вољом роди се, вољом огладне, вољом ожедне, вољом труди се, вољом устраши се, вољом умре, уистину и без маштања претрпевши сва природна и истинита страдања човечанска, а распет безгрешан окуси и смрт, и трећи дан ускрсе телом, не видевши трулежи, и човечанско суштаство ускрсе без пропадљивости и без смрти, и на небеса узвевши седе с десне стране Оца".[89] Он све види и све зна, и зато Сава Немањић, уважавајући људску савест, прекорева оне „који газе своју савест и мисле да су се сакрили, што ме дира у само срце и не престајем да их оплакујем". И закључује у духу свога времена: „Нека им буде Господ милостив и нека их поучи, као онај који све на корист усмерава".[90]

Попут Петра *Чадајева*, за кога је хришћанство *наука о животу и смрти*, Лав *Толстој* у делу *Пут у живот* тврди да је *љубав* закон душевног живота људи, као што је *рад* закон телесног живота. Човек који живи само за тело, а не и за душу, подсећа Толстоја на птицу која се креће ногама уместо да лети крилима. *Лав Николајевич* пореди љубав са Сунцем, исто као што је то чинио и *Сава Немањић.* А таква љубав је несебична, она пада као и сунчеви зраци, подједнако на све што долази под њено окриље. Међутим, на тај начин изгледа једино деца воле. Спонтано и искрено. Можда је зато Исус и говорио: Будите као деца! Према Толстоју, родитељство је највећа срећа, а деца су наш вођа у метафизици. Она нам помажу да заварамо чак и смрт, јер ми се губимо и умиремо да би живот могао да остане јак и бесмртан. Међутим, Константин *Леонтјев* назива Толстоја и Достојевског *ружичастим хриилћанима*, јер су сматрали да се земаљски поредак може саобразити

захтевима Христове етике. Агаписта је и Сергиј *Булгаков,* који пише како је „љубав према Христу унутрашње сунце живота, према којем се он окреће у свим својим испољавањима".[91] У том светлу Булгаков валоризује и православље уопште: „Православље пре свега, васпитава срце, и у томе је његово главно обележје, извор како његове премоћи тако и његове слабости".[92] И Николај *Берђајев* полази од тога да је у срцу мудрост. Овај, *најчовечнији од свих филозофа* (како га је назвао Лав Шестов), *вољи за моћ супротставља моћ љубави.* Љубави између човека и Бога, Бога и човека, и човека и човека. Берђајев онтологизује љубав, уверен да ће слободна љубав створити и новог човека и новог Бога - завршавајући тамо одакле је и пошао: у мистици срца, где је све у мени и ја у свему. Међутим, *добротољубље* даје предност смерности (смирењу) у односу на љубав. Зато је према *Берђајеву,* словенско добротољубље пре збирка морално-аскетских поука за монахе, него израз пуноће живота и хришћанства. И Евгеније *Спекторски* сматра да је хришћанска етика заправо *етика љубави*, али је ипак оснажује и *етиком светости*: „Етика светости је морални максимализам који признаје за истинску моралност само највеће савршенство, које се притом схвата као страдање".[93] Можда доиста постоји само један хришћанин (онај који је распет на Голготи), али то је довољно за Павла *Флоренског* да категорично модално-логички устврди како је *немогућа немогућност свеопштег спасења.* Разлог види у томе што постоји Љубав Божија и Исус Христос - идеал сваког човека. *Христос* „није апстрактан појам, није празна норма човечности уопште, није шема сваке личности, већ лик, идеја сваке личности са читавом њеном живом садржином".[94] Он није покретно морално правило или модел за копирање. Христос је почетак новог живота у срцу човека. Тако су Толстој, Достојевски, Берђајев, Фјодоров, Леонтјев, Соловјов, Булгаков, Спекторски, Франк, Флоренски, Флоровски и други руски религијски мислиоци - на трагу основне дилеме савременог човека: *љубав или пакао*!

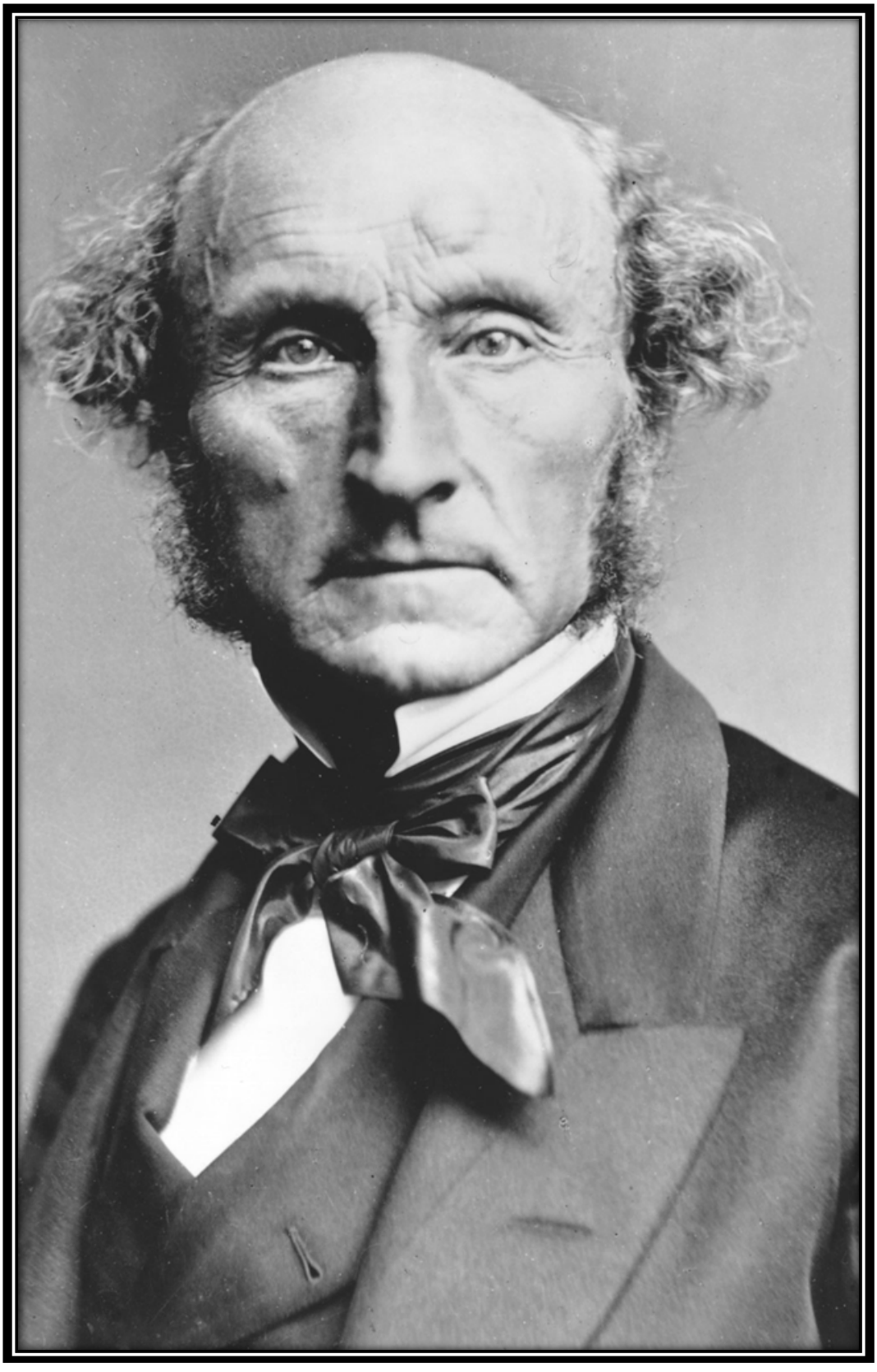
У *Хеленским видицима*, Аница *Савић-Ребац* компарира *Платоново* и *Павлово* схватање љубави, налазећи оно што спаја ερος и αγαπε. Прво, и једно и друго је *љубав,* па била она *узлетање* или *изливање.* Затим, неоспорна је и сродност крајњег циља: „Гледање идеје (αυτο το καλον) у Symposionu, поглед кочијаша у наднебесни свет у Faidru - вршак екстазе - арех mentis - шта је то друго него, изражено језиком религије, гледање бога лицем у лице?"[95] Ипак, Ερος је у хришћанству феминизиран и по имену и по својој природи. Док према хришћанској митологији Христа рађа девица, Зевс је своју ћерку мезимицу породио директно из свог чела (измозгао). Осим тога, у хришћанском средњем веку био је прихваћен парадокс да је неко биће утолико мање реално, уколико је више телесно и чулно. *Свети Василије* пише како је смех зло, и да је то страст коју Христос никада није искусио. Ни Сава Немањић се није смејао, али је зато имао дар суза. Било је то време плакања. Аница *Савић-Ребац* на основу тога заступа следећи став: „Хришћанство је дакле унапредило појам љубави више посредно него непосредно, више развојем субјективности и осећајности него својим посебним обликом љубави, више богаћењем erosa него стварањем agape".[96] Ово је можда прејака теза и оцена, јер би онда платонизам могли открити чак и у индијској изјави љубави: Кад тебе загрлим и тебе пољубим, ја не грлим и не љубим тебе него цео свемир!

Оно што је посебно занимљиво, то је да је љубав у оба случаја (и као eros и као agape) у бити надетичка, иморална. Код *Плотина* у *Енеадама,* гледање и љубав према божанству (Једном) почиње тек када се пређе место врлина (ηο τον αρετον τοποσ). Слично је и код *апостола Павла* и *Саве Немањића*, где се божанска љубав спушта и одабира према својој

вољи, а не према заслугама или људским критеријумима о правичности. Сава Немањић је као исихаста практиковао гледање Бога лицем у лице, затварајући тако *љубавни круг* (circolo amorso): Бог воли људе, волећи свог сина, који опет у људима побуђује agape, тј. љубав према Богу и ближњима. То је најдубље значење и *Спинозине* Amor Dei Intellectualis: „Интелектуална (духовна) љубав духа према Богу јесте сама божја љубав, којом Бог самога себе воли, не уколико је бескрајан, него уколико може да се објасни помоћу суштине људског духа, посматране под видом вечности; што ће рећи, интелектуална љубав духа према Богу јесте део бескрајне љубави, којом Бог самога себе воли".[97] Ова *радост разумевања* је управо оно што спаја eros и agape, филозофију и хришћанство. У изузетно подстицајном делу *Koexistenz-Proexistenz,* Е. *Кининге*р именује људски живот према начелу хришћанске љубави као *проегзистенцију*. Он добро запажа да *агапизам* или *проегзистенција*, као modus vivendi превазилазе просту коегзистенцију, као и контраегзистенцију, када се уништавају други људи и народи. И док је за Јевреје Бог закон над људима, за истинске хришћане Бог је љубав у људима и међу људима: Deus caritas est. *Старозаветни бог је законитост, новозаветни бог је љубав. Према Кининге*ру, *Исус Христос је идеалан образац проегзистенције, која подразумева и жртвовање за оне које волимо.* Библијски Исус је поступио као што је и говорио. Он је дао свој телесни живот за људски род и као првомученик, демонстрирао љубав као проегзистенцију. Наравно, није могао жртвовати божји живот, јер је он по дефиницији вечан. Независно од богословске катафатике и апофатике, изгледа да је процес апокалипсе већ одавно започео у опустошеним душама људи нашег доба - који су заборавили да само дела љубави остају, тј. да је љубав најзначајнија charisma и егзистенцијал.

ц) *Теодосије* Хиландарац сведочи како је Сава Немањић у скоро свакој прилици учио да оно што нама није угодно, не чинимо ни другима.[98] Ово је заправо основни принцип хришћанске етике, који можемо нећи код синоптичких јеванђелиста Матеја и Луке. *По Матеју* тај принцип се овако исказује: „све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима: јер то је Закон и Пророци".[99] *По Луки* исто: „И како хоћете да вама чине људи, чините тако и ви њима".[100] *Још као млади српски принц, Сава Немањић је кристално јасно схватио и доследно примењивао бит и клаузуру Христове етике: Чинити другима оно што бисмо желели да други чине нама, односно не чинити другима оно што не бисмо желели да други чине нама. Одиста, ко добро чини има основа да се добру и нада. А на злу и лажима се ништа вредно и дуготрајно не може градити.* Имануел *Кант* ће касније аутонимију морала и дигнитет човека утемељити заправо на овом *златном правилу* хришћанског морала. Кантова безусловна заповест (категорички императив) гласи: Поступај увек тако да максима твоје воље може бити принцип општег законодавства. У вези стим, Сергиј *Булгаков* процењује како православљу „није својствен онај морализам који је добио апотеозу у ригористичкој и аутономној етици Канта, филозофа протестантизма, као и оном практичном пробабилизму који неретко чини животни нерв католичанства". И мада православље нема аутономну већ теономну етику, Булгаков с етичког аспекта дефинише *православље* као *душевно здравље и равнотежу*, где уз искрену побожност (лат. gravitas), „остаје места и за оптимистички, радосни однос према животу".[101] Светосавски морал и моралку можда најбоље репрезентује тзв. *Краљичин императив*, како Бошко *Поповић* у *Психологији морала* назива чувене речи мајке Јевросиме:

Марко сине једини у мајке!



Не била ти моја рана клета,
Немој, сине, говорити криво
Ни по бабу, ни по стричевима,
Већ по правди Бога истинога;
Немој, сиие, изгубити душе;
Боље ти је изгубиши главу,
Него сбоју огр'јешити душу.[102]

Мада аутор ове књиге не пледира ни за побожност ни за обезбожсност, већ за лични и слободни и стваралачки modus vivendi - тешко је остати равнодушан пред узвишеношћу ових величанствеких стихова. Они су српска варијација *златног правила*, односно *принципа универзализације* у моралу. У вези с овим, тумачећи текстове старих писаца и савремених интерпретатора може се истаћи да је *Сава Немањић* био и *светлост свету* (светац) и *со земљи* (световњак). И као што је нама љубав неопходиа да бисмо били људи и међу нељудима, тако је Сави Српском била неопходна да би у своме времену, напасао и умножавао своје стадо међу вуковима (паганима, тиранима и сл.). Реконструишући имплицитну аксиологију Саве Српског, откривамо трагове следећег аксиома: Христос је Бог, и он је љубав. Отуда је целокупан овоземаљски живот могуће регулисати само једним закоком: Законом љубави према Богу и ближњкма. Према томе, Бог истине и правде (рус. правда-истина) из наведених стихова српске народне епске песме јесте Богочовек Исус Христос. Због тога је оправдано говорити о христоцентризму Савиног агапизма, иако је у књизи показано да су за Саву Српског љубав према отачаству к братска љубаз бар подједнако важне као богољубље. Христољубиви Срби су чували Савино учење и неговали његову харизму као „зеницу ока". На тај основи је изникао и *Косовски завет*: савез српског народа као новог Израиља са Богом Правде. Косовски завет најбоље репрезентује *света Милошева правда: борба и жртвовање за крст часни и слободу златну.* Анализирајући овај агонизам српског народа, геронда *Јустин* у *Философским урвинама* бележи: „Само тако се може објаснити што је наш народ у свим судбоносним тренуцима своје историје увек претпостављао небеско земаљском, бесмртно смртном, вечно пролазном. Да није тако шта би то нашег човека гонило из подвига у подвиг, из мучeништва у мучeништво, из борбе у борбу за крст часни и слободу златну".[103] *Идеја о царству небеском* и жртвовању за њега, чиме жртвени, страдалнички народ постаје небески народ - заправо је *српски морални перфекционизам*, који посредством народног предања (митологије) има, свидело се то нама или не, додирних тачака и са немачким и шпанским мистицизмом.

Према Сави Немањићу постоје и *лествице* за оне који имају амбицију да постану небески људи и земаљски анђели (свеци). Та нова правила хришћанског и светачког живљења и умирања нису ништа друго до *блаженства*, која је предочио Христ Спас у Беседи на Гори:

Блажени сиромашни духом, јер је њихово Царство небеско;
Блажени који плачу, јер ће се утешити;
Блажени кротки, јер ће наследити земљу;
Блажени гладни и жедни правде, јер ће се наситити;
Блажени милостиви, јер ће бити помиловани;
Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети;
Блажени миротворци, јер ће се синови Божји називати;

Блажени прогнани правде ради, јер је њихово Царство небеско.

Блажени сте када вас срамоте и прогоне и лажући говоре против вас свакојаке рђаве речи, због мене.[104]

Сам Сава Српски је испуњавао све наведене услове: није се гордио својим знањима, имао је дар плача, био је скроман и кротак, правдољубив, мирољубив, милостив, простосрдачан и искрен, миротворац, паћеник због борбе за правду и Христов морал љубави. *Но остаје камијевско питање: Како бити светац, ако Бога нема*? Којим лествицама се пењати или силазити, којим блаженствима или патњама одолети? Можда светост има смисла само у будућности, светац је ипак само антрополошко-аксиолошки идеал. У вези с тим, промишљајући људске *или-или* ситуације, југословенски нобеловац Иво *Андрић* футуристички медитира: „Требало би да чвршће стојимо на тлу садашњости и да се чешће и смелије залећемо у будућност. Али, то би значило исто што и остварити новог човека, јер будућност је његово подручје".[105] И доиста само слаби живе у прошлости и од успомена. *Будућност је подручје синова светла, како Сава Немањић назива свеце.*

ш) *Љубав је значењско језгро и самог живота*, који се обично дефинише као *вечно враћање* (лат. circulus=Круг). То није вечно враћање истог, јер онда никаквих промена не би ни било. Али ни промене нису безграничне, или како Индијци кажу: У Гангу је вода увек друга, али је Ганг увек исти. Можда суштину живота најбоље дочаравају хришћански симболи: риба и крст. Живот је попут рибе неухватљив у појмове, зачас нам исклизне. Баш када мислимо да смо открили његову тајну. Биће да се никада не може у потпуности ни редуковати на појмове, јер као недискурзиван не подноси аналитичку рационалност. Он се једноставно мора живети, са рибама се мора пливати. Осим рибе, круга и звезде - живот (савременог) човека може симболисати и крст, разоткривајући нам неколико суштинских слојева значења. Јер скоро све битно се укршта: живот и смрт, женско и мушко, рат и мир, здравље и болест, појединац и народ, родитељи и деца, аутономија и хетерономија, временитост и вечност.

Лајбницов принцип континуитета (Natura non facit saltum) може се сматрати и принципом хришћанства и светосавља, уз једну измену: уместо Природе хипостазира се Бог. Ако пођемо од става из *Књиге Проповедникове* да нема ничега новог под сунцем, онда се хришћанство доиста, скоро без остатка, може интерпретирати посредством Лајбницовог *принципа континуитета* и *Кјеркегорове* категорије *понављања.* Међутим, за Саву Немањића је Исус Христос оно ново под Сунцем. И више ништа, осим Спаситеља, није ново под капом небеском. Царује вечно враћање или понављање. Било, и повратило се. Живи се како се живело. У оваквом систему вредности, окамењеном као византијско хорско певање, слобода је *дрзновение*, а оно што је ново и непоновљиво скоро да је безвредно. *Можда је вечним враћањем човек средњег века желео да завара смрт.* Јер ако је син исти као отац, а ћерка као мајка - па ако су им иста и имена и modus vivendi, онда је то тврд орах и за зуб свепрождирућег Кроноса. Можда је зато, као сradник Бога, човек средњег века био спокојнији од човека модерног доба. Сходно принципу континуитета, *Сава Немањић* продужава и подражава подвиг Богочовека Исуса Христоса и Саве Освећеног Јерусалимског.

У таквом онтолошком и аксиолошком оквиру и *смрт* има специфичну конотацију. То је уочио и Ернст *Касирер:* „И као што не постоји нека строга разлика између сна и јаве, тако за митско мишљење нема ни дубоко урезане међе између сфере живота и сфере смрти".[106] То је основни смисао и мисли Саве Немањића, по којој је људски живот *сен* и

сан. За песимисте је међутим живот залет у смрт или чекаоница смрти. У сваком случају, *да није смрти не би постојала ни потреба за моралом, нити за религијом - јер би човеку била на располагању вечност, он би био раван боговима.* То је кристално јасно схватио још Лудвиг Андреас *Фојербах*, мада је заступао и став да је страх од смрти најснажније верско осећање: „Кад човек не би умирао, кад би живео вечито, кад, дакле, не би било ни религије".[107] За хришћане, смрт је одвајање бесмртне душе од тела (као тамнице), па се сама смрт рационализује тврдњом да је то одвајање душе од тела истовремено и *смрт смрти*, јер душа наставља вечни живот на небу. Осим тога, да би се ублажио страх од смрти, она се именује на нов начин, јер је и сама реч смрт застрашујућа. Тако је, на пример, још у *Епу о Гилгамешу* реч смрт замењивана низом еуфемизама, као: истекао му је из уста дах душе, постао је земља, стигла га људска судбина и слично. У Савино време, у српским земљама, за смрт је употребљаван обично термин *представљање.*

Хришћани на свој религијски начин прихватају став Memento mori! (Сети се смрти!), јер је човек од праха настао и у прах се враћа. Присећамо се да је још за славног античког филозофа *Сократа* филозофија била *вештина умирања* (ars moriandi). Платон је реч σομα (тело) изводио из речи σεμα (гроб). Одиста, од гроба нема истинитијег тумача људске судбине. *Смртност је људски егзистенцијал број један.* За хришћанске теологе смрт (грч. Τανατοσ= рођени брат Ηιπνοσ-а или сна) може бити двострука: физичка (телесна) и духовна. Физичка смрт је само привремено одвајање душе од тела, који ће се на дан васкрсења, после судњег дана, поново ујединити. Зато је физичка смрт за верујуће добитак и представљање, а не губитак и пут без повратка. *Крах и погибељ је једино духовна смрт, јер се ради о одвајању душе од Бога, а то се дешава када човек душу прода ђаволу.* У сваком случају, треба уважавати речи мудрог *Овидија*: Заиста ваља увек сачекати последњи дан човеков и ни за кога се не може рећи да је срећан пре смрти и погребних свечаности. Међутим, за средњовековног човека смрт није ни била нешто трагично. *Трагично као вредност кулминира у нашем веку.* У средњем веку умирање је третирано као „представљање" и „заокруживање", а ведро и достојанствено одлажење је несумњиво лепо деловало на оне који остају. *Већина људи је била уверена да смрћу прима неувели венац царства небеског.* Зато се на гробљу празнује, парадира и шали. Ни данас није тачно мишљење да на гробљу певају само попови, док сви остали плачу. Имућни верници и ожалошћене породице подижу почившим скупоцене гробнице, па чак и мале капеле

На основу мишљења Јустина *Поповића*, Сава Немањић је еванђелским подвизима испунио себе бесмртношћу и вечним животом, поставши тако наш „наставник и првопрестолник и учитељ" правог пута у живот: „У нашој народној историји он је увек био и занавек остао највећи и незаменљиви народни вођ наш из смрти у бесмртност, из овог пролазног живота у живот вечни".[108] Његов узор је Христ Спаситељ, о коме *Јустин* у *Философским урвинама* пише: „Бог није показао више љубави према људима него када је васкрсао. Људи су хтели да и Бога учине смртним, али је Бог васкрсењем својим учинио људе бесмртнима. Васкрсао је распети Бог и убио - смрт. Нема смрти више. Бесмртност је опколила човека и све његове светове".[109] Неки теолози васкрсење Исуса Христа утемељују не само на модалној логици, као Јустин, већ и на дијалектичкој логици: *Живот (теза) - Смрт (антитеза) - Васкресење (синтеза, негација негације).* У сваком случају, добра смрт је и данас најзначајнија од седам монашких врлина. У *Приближавањима Атосу*, словеначки теозоф Павле *Рак* се на следећи начин приближава феномену смрти: „Цео живот праведника је дужан да се, као у жижу, сабере у праведничку смрт; па чак се и један

протрашени, површно и зло вођени људски век може искупити темељним очишћењем у правом тренутку, оним после кога прљања више нема (...) Онај ko је себи припремио добру смрт, тај може да се радује празнику Ускрса. Иначе, паметније би му било да се плаши, тај страх би био први знак да би могао имати чему да се нада".[110] Ове мисли Рак је смислио у Хиландару и Карејској келији Саве Немањића. Међутим, македонска филозофкиња Вера *Георгијева* у делу *Философија исихазма*, потенцира чежњу ка бесмртности: „Човек је садржан у чежњи ка бесмртности. Она је суштина човека. Та чежња за бесмртношћу је човекова боголикост".[111]

Читајући старе српске митове, можемо наићи и на причу *Свети Сава и мајка,* према којој је мајци умрло дете јединче, а она сирота, донела га Сави не би ли га оживео. Сава Немањић је уцвељеној мајци утешно проговорио: „Оживећу ти дете, ако ми у свету нађеш ма и једну кућу, у којој нико никада није умро".[112] Сличан Савин одговор доноси и *Босанска вила* из 1901. године: „Кад је умрла Богородица, мора умријети и твоја мати".[113] *Али Сава Немањић није само познавалац вештине умирања, него и вештине живљења.* Тако га народни бард у причи *Свети Сава и отац и мати с малим дететом* приказује како благосиља мало дете, дарујући му срећу: „Ја ћу га благословити, као што је и Исус децу благословио, али му срећу не могу дати већ само ви, родитељи његови, ако га зарана научите: да ради, да штеди, да не лаже, да не краде, да слуша, да је побожно, да поштује старије, да је у свачему умерено; а нарочито ако га будете упутили да добро чува своје здравље".[114] *Сава Немањић је познавао и вештину надања*, говорећи следбеницима да се нада, као и вера, потврђује љубављу делујући. Сава је подстицаје могао добити од омиљеног писца, св. Јован *Лествичника:* „Моћ љубави је у нади. Надом очекујемо награду за љубав".[115] Слично становиште заступа и Мигуел *де Унамуно*, који у *Трагичном осећању живота* доказује да је вера суштина наде, а нада облик испољавања вере, јер верујемо само у оно чему се надамо. Према његовом мишљењу, док се прошлости сећамо, садашњости смо свесни, а у будућност верујемо, јер је она хоризонт наде: „Вера је наша тежња ка вечном, ка Богу, а нада је жеља за Богом, за вечним, за нашим божанством, које иде у сусрет вери и подиже нам је".[116]

Наше духовно путовање показује да религија није само *вера у Бога* (јер има и религија без Бога), ни *вера у натприродно* (јер има и религија које идентификују бога и природу), ни *вера у свето* (јер има религија које се не заснивају на светом) - него је религија, у суштини посматрано, *вера у апсолут који има тајанствену симпатичку моћ.* Ипак, човек је велики колико и Бог коме тежи, који му је душевни и духовни оријентир. У целини посматрано, човек без вере у Бога је неумерен и неумирен. Бог или Богочовек је највише мерило и симбол узрастања човека, идеална људска могућност. *Вера у Бога као највишу вредност представља подухват превазилажења просторно-временских ограничења људског живота.* Она је његов максималистички оплемењивач, тј. његово проширивање (по хоризонтали) и продубљивање и/или узношење (по вертикали). Међутим, с обзиром да има почетак и крај, човек не може бити извор апсолутне вере и наде. Због тога, *и да нема Бога морали бисмо га постулирати као регулативни принцип нашег сазнања, деловања и живота уопште.* Али, човек може и да воли. Љубав (а нарочито према Логосу, одн. смислољубље или мудрољубље) најлепши је, најбољи и најдубљи траг људског „обожења". У том смислу се и истинска вера једино љубављу потврђује и остварује. Наиме, *посредством љубави Бог престаје бити нешто изнад или изван нас, него се оваплоћује у нама и између нас.*

Када су једног од седморице мудраца, старог Грка *Хилона,* упитали шта разликује образоване од необразованих људи, он је одговорио: *Добре наде.* Сава Немањић би вероватно одговорио: С - *трпљење.* Оба одговора се своде, у суштини, на следећи: *Добра воља.* Нада је сан будних, који се може претворити у јаву, ако будемо с-трпљиви и непоколебљиви у својој вери и љубави. *Агаписта Сава ставља љубав на прво место, јер вера спашава једино љубављу делујући.* Мајушна и крхка нада из Пандорине кутије израсла је код светог Саве Српског у бескрајну љубав према Богочовеку, посредством самопожртвоване љубави према ближњима и отачаству.

40. Видимир Вељковић

ОБЛИЦИ СРПСКЕ МОРАЛНОСТИ

Какве су морално-карактерне особине српског народа данас? Оно што је сигурно, у објашњењу овог питања треба поћи од чињенице да у нашем друштву егзистира више слојева морала.

Патријархални морал је најстарији од тих слојева. Овај морал, по казивању Михаила Марковића (76), који је још увек присутан код дела нашег становништва, одликује се моралом чврстих правила, велике самодисциплине, јаких осећања савести и страха од гриже савести. Појединац у великој мери подређује себе заједници и ауторитету старијих, родитељи имају велики утицај на своју децу, а мушкарци потпуну власт над женама. Најстарији чланови родовских заједница, односно породичних задруга (Косово и Метохија на пример), имали су неограничени морални, и сваки други, ауторитет свих чланова заједнице. У таквом друштву владао је висок степен колективне солидарности, поштовани су стари обичаји („крвна освета"), а задата реч („беса") била је највећа светиња. Српске вође и владари настојали су да у држави репродукују поро-дичне односе и да народом владају на ауторитаран начин, због чега се, нарочито у 17. и 18. веку, народ дизао на буне и устанке.

Морал слободног сељака, какав је био у 19. веку, значајно је *„одскочио"* од оног који је владао у прастарим крупним родовским заједницама. Он је ту далеко самосвеснија и слободнија личност; више није одговоран за поступке својих сродника у задрузи, већ само за своја дела; повећана лична слобода и лична одговорност позитивно су утицали на осећање одговорности за своју породицу; нестају многи облици хијерархијске зависности из прошлих времена; народ и држава замењују племе као ширу друштвену заједницу. Све је то узроковало да се код слободног сељака изрази висок степен родољубивог осећања и спремности за одбрану земље. Величанственим војничким победама српског народа у 19. и 20. веку, управо треба захвалити чињеници што се у Србији нису развијали класични феудални односи као код других народа, и што су језгро становништва, односно војске,

чинили слободни сељаци. Он је, као земљорадник и сељак, био заинтересован да се жртвује за остваривање националних циљева, па је зато и послушно следио устаничке вође, јер је имао шта да брани - кућни праг, породицу, земљу и друга богатства ма колико она била скромна. Тај утицај још увек изузетно снажно делује на морално-карактерна својства патријархалног слоја српског народа, иако данашње сеоско становништво не прелази више од једне петине укупног броја становништва и што су из тог слоја стасале бројне генерације школованих људи.

Модерно друштво изнедрило је **грађански морал,** кога за разлику од патријархалног морала, карактерише јак индивидуализам; смањује се осећање дужности према родитељима и широј породици, заједници, отаџбини; појединац се првенствено стара о себи, свом успеху, каријери, обогаћивању, успону и хијерархији власти; највећа морална вредност је богатство (новац, материјална добра); у животу је важније *имати* него *бити;* за учињене услуге у виду помоћи и материјалне подршке одређеним политичким снагама од њих се тражи већи утицај и евентуално учешће у власти.

Породице које су се, након победа устаника над Турцима са Карађорђем и Милошем на челу, бавиле трговином и извозом у Аустрију и Угарску, од ситних *свињарских трговаца* израсле су у богати слој друштва. При том, по угледу на развијенија друштва, оне су се максимално трудиле да, дугогодишњи и вишедеценијски, стечени углед и име очувају. Осећање правичности је добило специфичан облик, мада користољубље појединих друштвено-економских структура на власти „које се истиче до бестидности", по мишљењу Јована Цвијића (142, *стр. 786),* код њих „није никад малаксавало".

Морал модерног српског капиталистичког света „искочио" је из сеоско-патријархалног живота најширег народног слоја српског народа. Да би постао нешто „друго", он је морао да учини некакав раскид са њим. Међутим, то није ишло тако лако, а трагови тог „чупања" дуго су били присутни у српском грађанском друштву. На самом почетку развоја грађанског друштва, нови слој, који је, углавном, живео у градовима, по мишљењу Јована Цвијића (142, *стр. 805 и 806),* био је „поштен, вредан, исправан, надасве побожан... породични и полни морал био је одувек строг; уопште наш стари грађанин будно је пазио на социјалну фасаду свога дома. Бдио је над угледом куће и чашћу породичног имена, а газдинска сујета ускраћивала је његово држање и позу све до охолости и надмености".

Из те охолости и надмености, произилазила је крајња безосећајност према сиромашним, трка за зарадом и што већим капиталом. Новопечени богаташ, у односима с другим људима, често је испољавао другу страну медаље - „неповерљив, егоистичан, бестидно лаком, лукав, диспонован за подвалу, превару, бездушно искоришћавање ближњег и све могуће акције и трансакције које воде главном и једином циљу живота, зарађивању и богаћењу". Неки од њих, да би тиме показали да су личности вишег реда, кад би се појављивали као сиротињски „добротвори", чинили су то театрално, јавно и пред свима, тражећи од друштва да им за такав „гест" бескрајно захваљује. Дојучерашњи сељаци, по угледу на бивше газде -наше и турске - у већим градовима градили су велике палате, и преко ноћи настојали да постану оно што су богати људи одавно постигли на *Западу.* Обично, због ниже културе, у имитирању старог грађанског типа бивши сељаци, постајали су безобзирнији од грађана који су увелико прихватили стил и начин градског живота.

У почетку разлике међу слојевима и новоствореним класама нису биле такве да би се битно измениле њихове психосоцијалне карактеристике. Између та два главна социјална

слоја српског народа -сељачко- патријархалног и модерно капиталистичког света успостављена је међузависност која је у себи задржала многе везе које није било могуће лако раскинути. Касније им се придружио један нови слој (класа) - радништво, такође са нијансама свог морала. Због тога су се многе карактеристике вишег друштвеног слоја налазиле у нижим друштвеним слојевима, и обрнуто, а „многи потези у дубљим слојевима народа настали су и развиди су се као реакција на класну психу виших друштвених редова" (31, *стр. 775).* Новопечени трговац, фабрикант, чиновник, професор, министар мењао је своје навике, али је у души и даље био везан за село.

Распадом патријархалног начина живота на селу, дотадашњи морал најширег сељачког дела становништва, преласком из тог слоја у више и модернизоване друштвене слојеве битно се променио. Тај процес је текао споро и у сталном сукобу са новим, газдинским, грађанским моралом. На то су нарочито утицали снажење градова, утицај других култура и народа, велике победе Срба у ослободилачким ратовима, њихово равноправно учешће у економском, политичком, културном и сваком другом животу савремене европске цивилизације, као и утицај српског грађанског слоја, нарочито оног у тадашњој Аустроугарској - Војводини, Загребу, Дубровнику, Сарајеву.

Нестала је идилична слика о којој је понајвише у својим списима говорио Јован Цвијић (31, *стр. 780).* Постепено је престајала да важи „апсолутна истина" о „сељачком поштењу и варошкој покварености", односно „исконској честитости народа и моралне трулости интелигенције". Иако је у народу понегде још увек владало уверење да је морал сељака чвршћи и здравији, виши и одређенији од морала градског становништва, нарочито оног „прелазничког" дела и интелигенције, иако је „стари морал још ту", где је некад био, али да је и после свих револуција и сеоба народа „олабавио", очигледно је било да су наступиле значајне промене у понашању људи.

Народни морал је био начет, а у појединим срединама и крајевима, и сасвим нагрижен. Сељак је силом прилика, механички, економски „нагло и, такорећи, без прелаза испао из тих друштвених облика" и према новим приликама и, „по нагону самоодржања, стао према њима одбрамбено, непријатељски" (142). Слично се догодило након Другог светског рата, када је политичком одлуком, кампањска индустријализација разорила српско село. Као последица тога је сукоб старог патријархалног моралног кодекса са схватањима, законитостима, па и моралом, једног модернијег и напреднијег друштва.

Паралелно са овим моралом, у нашем друштву су и даље егзистирали други морали који нису били ни патријархалног ни грађанског типа, већ *нешто између* (ћифтински, ситносопственички, службенички). То ново време које није било ни сељачко ни градско, ни феудално ни капиталистичко, тај прелазни период, створио је прелазне људе, који, како каже Владимир Велмар Јанковић (47, *стр. 223-224),* „немају ни много заслуга ни много криваца што су такви", који „не осећају богзна колико своје време, који га примају онакво какво је, који се много не одупиру, не труде се да постану другачији, да се саображују неком нарочитом идеалу". Свеједно да ли су грађанског или сеоског порекла, „устаљени, са одмереним колосеком животним, живећи више по наследним особинама, но обичајима и навикама но по неким начелима која су сами извојевали, и према себи и према другима". Ту спада и „периферијска категорија многих радничких дошљака који редовним и природним путем покушавају да створе своју животну ситуацију и да се прикључе онима који колико-толико на свој начин, удобније живе".

У нашем друштву, по мишљењу Михаила Марковића (76, *стр. 15-18),* постоје значајни елементи **социјалистичког морала** упркос дубокој кризи у којем се оно нашло. Од свих јужнословенских народа социјалистичка идеја (Светозар Марковић, Васа Пелагић, Димитрије Туцовић), најпре се појавила у Србији, у другој половини деветнаестог века. Савремени раднички покрет на челу са Социјалдемократском, Комунистичком и Социјалистичком партијом постоји више од једног века.

Он своје корене има у нашој традиционалној патријархалној, односно хришћанској православној солидарности, јер се односи на социјалну правду, солидарност, бригу о сиромашним, хендикепираним, старим и болесним члановима заједнице. Елементи тог морала и данас су присутни у нашем друштву. Међутим, данас је на делу новоуспостављено грађанско друштво, које је (ре)успоставило све оне елементе моралног понашања људи које карактеришу капиталистички начин владавине и економске производње. То је разлог што се наше друштво поново нашло на самом почетку са, готово идентичним, проблемима са којима су се суочиле и друге, бивше социјалистичке државе које се, као и ми, сада налазе у транзицији.

Сукоб морала у нашем друштву

Много је чинилаца који неповољно утичу на морал српског народа данас. Чини се да су најзначајнији они који указују да: четвртина нашег становништва живи на селу и бави се пољопривредним занимањима заснованим на приватној својини; уништење позитивних вредности које је изнедрило буржоаско - грађанско друштво; полувековно егзистирање два „социјалистичка" морала (тзв. етатистичко-бирократски, односно ткз. самоуправно-демократски); (ре)успостављање грађанског друштва; друштвено-економска криза изазвана распадом социјалистичке државе и грађанским ратом између бивших конститутивних република; НАТО агресија на нашу земљу и увођење својеврсног протектората у Републици Српској и на Косову и Метохији; насилна миграција српског становништва; споро конституисање нове државне творевине; неповољна кретања у самој елити.

Изгледа да се данас у нашем друштву најчешће сукобљавају сељачки, односно прелазничко - малограђански, чаршијски, „ћифтински", квазисоцијалистички и грађанско-буржоаски морали. Тако, сеоски морал још увек влада широким подручјима, сељацима све напуштенијег села, привредним активностима, културним животом и др. Неконтролисана миграција, која је за последицу имала превођење сеоског становништва у радничко-градски слој, утицала је да се елементи сеоско-патријархалног морала преселе у градске средине.

До оштрог сукоба морала у нашем друштву неминовно је морало доћи, јер је дошло до радикалних промена друштвено-економског система, оног истог који је некада егзистирао на нашем простору. Са успостављањем некадашњег грађанског друштва, отпочиње да се уобличава „новоуспостављени" морални грађанско-капиталистички оквир друштва. Ту, свакако, треба додати и остатке *„примитивног (првобитног) морала",* онога из *„родовско-племенског друшшва* ", затим бирократски морал укорењен у окошталом државном апарату, „роботско-постварени морал с нихилистичким призвуком" извесног слоја друштва (омладине првенствено), као и низ прелазничких, „мелезантских" моралних творевина (сељак - радник, полутан, велике друштвене миграције које још увек нису

завршене), итд. „Није никакво чудо", како је писао Владимир Велмар Јанковић (47, *стр. 225),* „што се то чудно и парадоксално прелазништво најлакше види, најлакше уочава кроз политику".

Зато је Радомир Лукић (70, *стр. 155),* с правом упозорио да морал српског народа „који цени рад, залагање, свесно обављање свог задатка, широкогрудост и према широј друштвеној заједници, дисциплину и организацију, рационалност и тачност и остале одлике човека, који живи у развијеном сложеном друштву" и „који је стога нужно солидаран с њим... има да бије тешку битку са нашом заосталошћу".

Данашња друштвена, економска и свеколика друга, па и морална, криза још увек потреса нашу земљу и, додатно негативно, утиче на моралну чврстину српског народа и његове државе. Иако су најновије друштвено-економске промене, настале сменом једног, ауторитарног, архаичног и превазиђеног квази-социјалистичког система власти, пробудиле људску енергију и реафирмисале поједине моралне норме, насилно „откидање" колевке српске духовности и државности, неминовно ће за дужи временски период урезати дубоке трагове и ожиљке у души српског народа.

Историја Срба показује сву сложеност њиховог етичког, социјалног, културног, па и моралног понашања. Истина, ове карактеристике српског етнопсихолошког миљеа нису „уоквирене" искључиво у границама којима је омеђена садашња Југославија, него се односе на далеко шири комплекс који чини српски национални корпус - онај који је задржао свој (српски) национални идентитет, или се, под утицајем других вера - исламске у Босни, Црној Гори и деловима Србије, унијаћењем и покрштавањем у католичком делу балканског простора у Хрватској и Словенији - постепено почео да удаљава од свог националног бића. Велика етничка искушења у јужним деловима Балкана у Македонији, Мађарској и Румунији, као и вишедеценијски шиптарски прогон Срба са Косова и Метохије, у коме после извршене НАТО агресије, преостали Срби живе у немогућим егзистенцијалним условима, такође су имали значајан утицај на формирање њихових морално-карактерних особина.

41. Ј. Б. Шневинд

МОДЕРНА МОРАЛНА ФИЛОСОФИЈА

Античка западна философска мисао о томе како треба да се живи, усмерила се на питање о највишем добру: који живот је најпотпуније и најтрајније задовољавајући? Иако се сматрало да врлина управља нашим односима са другима, она је пре свега била услов за постизање самог добра. Хришћанство је учило да се највише добро може постићи само кроз спасење и отежало је његово остварење инсистирањем на послушности према божјим заповестима. Специфичан подухват модерне философске етике растао је у оној мери у којој су идеје највишег добра и воље хришћанског божанства губиле способност да пруже практичну поуку. Пошто многи људи данас не верују, као што су стари веровали, да

постоји само један одређен начин живота који сваком одговара и пошто многи мисле да ми не можемо решавати наше практичне проблеме на религиозној основи, питања модерне, западне етике су неизбежно још увек и наша питања.

Ако не постоји највише добро, одређено природом или Богом, како да утврдимо да ли су наше жеље погрешне или исправне? Ако не постоје божански уређени закони, шта може да нам каже када треба да одбијемо оно што наше жеље траже од нас да чинимо, а када треба да их следимо? Модерна морална филозофија настаје из разматрања ових проблема. Не постоји неки стандардни начин организовања њене историје, али је корисно да је схватимо као састављену из три степена.

(1) Прва фаза је постепено прелажење од традиционалне претпоставке да морал мора потицати од неког ауторитативног извора, који постоји изван људске природе, у уверење да морал може да потекне и из извора у оквиру саме људске природе. То је било окретање од схватања да морал мора бити споља наметнут људској природи, према уверењу да се морал може схватити као људско владање самим собом или као аутономија. Овај степен започиње са *Есејима* Мишела Монтења (1595), а врхунац достиже у делима Канта (1785), Рида (1788) и Бентама (1789).

(2) За време другог периода морална филозофија се, углавном, бавила разрадом и одбраном схватања да смо ми у стању да сами собом управљамо и новим примедбама и алтернативама овом ставу. Тај период се протеже од усвајања дела Рида, Бентама и Канта до последње трећине овог века.

(3) Од тада, пажња филозофа морала почиње да се окреће од проблема аутономне јединке ка новим питањима, која се односе на јавни морал.

I. Према аутономији

Монтењ (1533-1592) је настојао да покаже да идеје о добром животу, које је предложила класична антика, не успевају као водичи, јер већина људи не може да живи како оне налажу. Иако је сам био убеђени католик, он је сматрао да већина људи не може да живи према хришћанским стандардима. Он није понудио ништа у замену за те идеале. Сматрао је да не постоје јасне норме које управљају друштвеним и политичким животом, осим закона наше земље који, сматрао је он, треба да се увек слушају. Тачније, он је само указао да свако од нас лично може пронаћи начин живота који му нужно намеће његова природа.

Монтењево радикално оспоравање прихваћених идеја о ауторитативном моралу одговарало је положају све разноликије, самопоузданије и образованије европске популације, али је јавни живот тог доба тражио такве принципе које оно није пружало. Бескрајни, свирепи ратови обелоданили су дубоку потребу за мирним начинима решавања политичких расправа. Хришћанство више није могло да помогне, јер је Протестантизам поделио Европу тако дубоко да више није било сагласности у томе шта историјска религија налаже. Иако су сви сматрали да су верска убеђења, на неки начин, суштинска за морал, било је очигледно нужно да се изађе изван секташких принципа. Универзитети су наставили да подучавају разводњену верзију Аристотелове етике, али ова тешко да је више одговарала хитним потребама тог доба. Нови људи су се ослањали на друге изворе.

Најтрајнија традиција схватања норми које управљају људским понашањем, била је томистичка традиција природног закона. Она је себи присвајала право да покаже који су принципи јавног живота доступни људском разуму, независно од откровења и специфично хришћанских предрасуда. Прихваћена од многих протестаната, исто као и од католика, она је учила да божји закони од нас траже да поступамо на одређени начин, који је, знали ми то или не, користан за сваког. Она је држала да би законе могли да схвате бар они мудри, који би после могли да науче и остале; и показивала је какве награде и казне Бог повезује са послушношћу и непослушношћу. Морална мисао седамнаестог века је пошла од класичне теорије природног закона, али ју је драстично преиначила.

Према класичном природном закону, људи су били створени за улогу у божански уређеној заједници, која је израз славе божје, аморал је учење о томе шта је садржај те улоге. Модерни природни закон почео је са тврђењем да појединци имају право да одређују сопствене циљеве и да морал садржи услове под којим они могу да се најбоље остваре. Хуго Гроцијус (1583-1645), признати аутор новог схватања, био је први теоретичар који је утврдио да су права природни атрибути појединца, независно од његовог, било каквог доприноса заједници. У свом *Закону рата и мира* (1625) он је наглашавао да смо ми по својој природи друштвени; али кад образујемо политичка друштва, казано је, ми то чинимо под условом да се наша индивидуална права поштују. Иако се наша права могу заменити за политичку безбедност, ми почињемо, учио је Гроцијус, као бића која по природи имају право да одређују своје животе у оквиру простора који стварају наша права.

Хобсово ремек-дело *Левијатан* порицало је природну друштвеност и наглашавало себичне циљеве. За њега не постоји највише добро; ми неуморно тражимо »власт ради власти«, да на тај начин себе заштитимо од смрти. Пошто смо ми у основи једнаки у својим природним способностима, ово би изазвало рат свију против свих, ако се не сагласимо да нама управља суверен који је у стању да силом натури мир, док ми остварујемо своје приватне циљеве. Закони природе или морал, коначно, нису ништа више до назначавање најсуштинскијих корака које морамо да предузмемо да би једно уређено друштво могло да постоји. Наша бесконачна жеља тако ствара проблем који се може решити само преко постављања владара који је изван сваке легалне контроле; али, наше жеље су оно што нас покреће да решимо проблем.

Теорија да политичко друштво настаје из уговора чини човека, а не Бога, творцем световне власти, која њим управља. Многи заступници природног права из седамнаестог века прихватили су ово схватање. Док је Хобс изазвао готово опште супротстављање свом тврђењу да морал служи људској себичности, заступници природног закона су се ипак сагласили да су људи необуздана бића, којима треба јака контрола власти. Џон Лок (1632-1704) супротстављао се Гроцијусу, исто као и Хобсу, кад је тврдио да су права неотуђива и да стога постоје моралне границе за оно што власт може да чини. Али чак је и Лок држао, заједно са својим савременицима, да највећи број људи без праве поуке не може да сазна шта морал захтева и да су претње казном потребне да се већина приволи на пристојно понашање. Чак и ако је смисао закона да нас води ка индивидуалној исто као и заједничкој добробити и чак ако смо кадри да успоставимо сопствени политички поредак, још увек имамо потребу, према схватањима највећег броја мислилаца седамнаестог века, за моралом који ће нам бити наметнут.

Крајем седамнаестог века критика овог схватања је постала гласна; и током осамнаестог века бројни мислиоци су развијали погледе у којима се морал, у мањем или

већем степену, не доживљава као нешто споља наметнуто нашој природи, већ као њен израз.

Велики корак је учињен када је Пјер Бај (1681) доказивао, за то доба шокантну тезу, да би група атеиста могла да образује савршено пристојно друштво. Систематскији покушај да се скицира слика људске природе, дошао је од трећег грофа од Шефтсбериј. У својим *Истраживањима о врлини* (1711) доказивао је да ми имамо моралну способност која нам омогућава да процењујемо сопствене мотиве. Морални смо онда када делујемо на основу мотива које одобравамо; а ми одобравамо само наше добронамерне или друштвене мотиве. Шефтсбери је сматрао да наше морално чуло мора бити наш водич у одређивању да ли налози који за себе тврде да су божански стварно долазе од Бога или од неког демона. Морал је, тако, постао изданак људских осећања.

Одвијала се у осамнаестом веку и велика расправа о улози човекољубља и себичности у људској психологији, и о томе да ли неко од њих може да буде једино објашњење за наше морално поступање. Слично, постојала је и значајна расправа о томе да ли наша морална убеђења произлазе из осећања, као што је указивао Шефтсбери, или из разума, као што су веровали заступници природног закона. Обе расправе укључују питање обима у коме људи могу бити аутономни.

Све су се стране сагласиле да врлина од нас захтева да радимо за добро других. Неки су доказивали како нам се то показује преко моралних осећања одобравања и неодобравања, други да се то учи преко интуиције или преко непосредног моралног увида. У оба случаја, могло се доказивати да свако може бити свестан захтева морала, пошто оштроумност и образовање нису потребни да бисмо имали осећај или интуицију онога што је самоочевидно. Неки су критиковали Хобсову психологију, доказујући да ми природно желимо добро других. Онда спољашње санкције нису неопходне да нас мотивишу. И како без муке можемо да видимо шта доноси добро другима, ми такође можемо да, без подучавања, усмеравамо нашу делатност. Они што заједно са Хобсом сматрају да је лични интерес једино што нас покреће, настоје да покажу како је природа тако конституисана, да кад се руководимо сопственим интересима, тиме заправо хоћемо другима да помогнемо. Неки су тврдили да ништа није пријатније од врлине; други су доказивали да се врлина исплати, јер без ње не можемо добити помоћ, неопходну за остваривање наших пројеката. У оба случаја циљ је био да се покаже како нас сопствени интерес - традиционално оклеветан као извор рђавих поступака - природно води ка моралном понашању. Чак би се и себична људска природа могла да схвати као нешто што се изражава преко морала (видети чланак 16, *Егоизам).*

У свим овим дебатама као да нико није могао или није хтео да каже нешто више о добру, осим да је то нешто што пружа срећу или уживање. И поред тога, претпостављало се да оно што треба да чинимо, јесте увек у функцији оног што би било добро да се постигне: поступак може бити исправан, јер производи добро. Два најоригиналнија философа морала у осамнаестом веку, Дејвид Хјум (1711-1776) и Имануел Кант (1724-1804), оспорили су ову дубоко укорењену идеју; Хјум делимично и посредно, Кант фронтално.

Хјум је одбацио природно-законски модел морала и настојао да покаже како једна на врлине усмерена теорија може боље објаснити наша морална убеђења. Морал, доказивао је он, мора бити укорењен у нашим осећањима, јер нас морал покреће на деловање, а сам разум то никада не чини. (Мајки Смит је ову позицију изложио у чланку 35, *Реализам).*

Одобравање и неодобравање су морална осећања. Она су усмерена на основне жеље и одбојности, које нас покрећу на деловање. Ми одобравамо, доказивао је Хјум, оне поступке који нас усмеравају ка оном што је уопште корисно, а не одобравамо оне који изазивају штету. Иако смо често себични, ми такође и другима желимо добро, а исправна делатност која се појављује на основу тога конституише врлину. Ово је, бар, случај са врлинама као што су родитељско осећање и љубазност према потребитим, које изражавају наше природно старање за добробит других. Питање је да ли се све врлине могу објаснити на овај начин.

Проблематичан случај, сматрао је Хјум, јесте праведност. Један од његових непосредних претходника, бискуп Батлер (1692-1752), запазио је да поштовање правила праведности не доноси увек пожељни вишак доброг ни агенсу, ни другима - као кад, на пример, морални, осиромашени родитељ враћа изгубљени новац шкртом милионеру. Ако је оно што је исправно увек одређено оним што је добро, како можемо да објаснимо врлину праведности? Хјум је доказивао да друштву користи прихваћена пракса поштовања правила праведности, чак ако та пракса у неким случајевима доводи до невоље. Он је такође доказивао да незаинтересована жеља за поштовањем ових правила настаје у нама природно, на основу симпатетичке процене осећања других. По Хјумовом схватању, можемо да видимо како чак и врлина поштовања закона може, у потпуности, да се развије из наших осећања и жеља.

Кант је заступао радикалнију верзију схватања да морал мора да потиче из људске природе. Он је сматрао да је главни смисао морала у томе да нам намеће апсолутне дужности, показујући нам шта да чинимо у сваком појединачном случају. Али он је држао да ова специјална врста моралне нужности може да настане само из закона који смо наметнули сами себи. Кључ за Кантово схватање је слобода. Кад знамо да смо морално обавезни да нешто учинимо, знамо да то и можемо да урадимо; а ово може бити само ако смо слободни. Слобода деловања искључује детерминацију било чим спољашњим, а такво поступање није ни неодређено ни случајно. Једини начин на који ми, према Канту, можемо бити слободни, јесте када су наши поступци одређени нечим унутар наше природе. То значи да ми у слободном поступању не остварујемо природна добра, нити се покоравамо вечним законима или законима које Бог налаже, јер у свим таквим случајевима ми бисмо били детерминисани нечим изван нас самих. Наше моралне обавезе морају да се заснивају на закону који смо сами прописали.

Морални закон, сматра Кант, није захтев да другима чинимо добро. Он нам пре говори да поступамо на такав начин, за који бисмо се могли рационално сагласити да буде начин поступања свих. Закон тако успоставља формални захтев, а његова функција у нашем расуђивању јесте да служи као тест за наше планове. Свако од нас, сматра Кант, може методски да размотри да ли је планирани поступак дозвољив или не преко постављања питања: могу ли ја, без самоконтрадикције, хтети да овај план постане закон према коме ће сви поступати? Једино ако то могу, дозвољено ми је да поступим по њему. Кантовска позиција је стога много више од Хјумове алтернатива схватању да добре последице увек одређују шта је исправно. Према Канту, ми морамо увек да установимо шта је исправно, пре него што утврдимо шта је добро.

Кант, такође, сматра да је у морал укључен посебан мотив. Свест о нашој делатности у прописивању закона себи самима ствара посебно поштовање према закону који смо себи наметнули. Како је увек могуће да по дужности поступамо из поштовања, ми у том

поступању не треба да зависимо од спољашњих извора мотивације, ништа више него од спољашње поуке. Ми смо потпуно аутономни. (За детаљније објашњење видети чланак 14, *Кантовска етика).*

Кант је заступао екстремну форму схватања према коме је морал израз људске природе. Али, бар један од главних делова његовог револуционарног схватања заступали су, потпуно независно, Томас Рид (1710-1796), оснивач у деветнаестом веку важне шкотске школе здравог разума и Џереми Бентам (1748-1832), зачетник модерног утилитаризам. То је било уверење да обичан човек може да стекне адекватна правила поступања свесном применом апстрактних моралних принципа. Ранији мислиоци су се позивали на такве принципе да објасне моралне одлуке, али нису сматрали да свако поседује методски начин за њихову свесну употребу. После дела Канта, Рида и Бентама постало је широко прихваћено да основни принцип морала мора да буде принцип који сви могу да употребљавају.

Томас Рид, најконзервативнији од ове тројице, сматрао је да морал здравог разума отелотворује принципе чију истинитост може свако да интуитивно схвати и одмах без муке примени. Ми просто знамо да треба да помажемо другима, да поступамо поштено, да говоримо истину и тако даље. Даља систематизација ових принципа није ни могућа, ни потребна. Тако се здрав разум, заједно са моралном компетенцијом појединаца, брани од теоријских сумњи и симплификација. На основу ове позиције Рид је оспоравао секуларистички хедонизам, који је налазио код Хјума. Он је тежио одбрани хришћанства, сада заснованог на здравом разуму, од његових клеветника. Бентам је, напротив, мислио да позивање на интуицију крије опасну себичност оних који тако поступају. Он је тврдио да његов утилитаристички принцип - да ми треба да постигнемо што већу срећу за што већи број - јесте на први поглед рационалан и да пружа рационалан метод за доношење моралних одлука. И сматрао је да се другим принципима то не постиже. Ако стварање опште среће и стварање наше сопствене среће не захтевају увек исто поступање, онда, говорио је он, треба да мењамо друштво, па да се они ускладе; на други начин људи неће бити поуздано мотивисани да поступају онако како то морал захтева. Није случајно да су Бентам и његова философија били у средишту једне активне групе политичких реформатора.

II. Аутономија и теорија: за и против

У свом другом периоду, после Канта, Рида и Бентама, подухват моралне философије више се него раније изделио по националностима и постепено је постајао више стручни предмет универзитетских студија него тема за коју се занима цело образовано друштво. По цену занемаривања доброг дела овог софистицираног развоја, ја ћу расправљати о само три аспекта дела насталог у том периоду: (1) продужетак напора у одбрани и објашњавању моралне аутономије; (2) напори за утврђивање примата заједнице над појединцем; (3) успон нихилизма и релативизма и повећани значај питања из епистемологије морала.

(1) Бентамова утилитаристичка теорија водила је ка неким новим питањима. Чинило се да тај принцип ствара моралне закључке који су у снажној супротности са здраворазумским убеђењима; и упркос Бентановом тврђењу да он може да се употреби за доношење одлука, чинило се да он захтева израчунавање за које обични људи нису способни. Џон Стјуарт Мил (1806-1873) разрадио је одговоре у свом *Утилитаризму*

(1863). Морал здравог разума, рекао је, који смо научили још као деца, представља акумулирану мудрост човечанства о пожељним и непожељним последицама поступања. Стога, ми можемо и морамо да живимо по њему, осим у уобичајеним или новим ситуацијама када је прикладно позивање на принцип корисности. Само у овим случајевима здрав разум показује склоност да буде неодређен. Утилитаризам, овако протумачен, неће водити до закључака које ће здрав разум сматрати неприхватљивим. Тако за објашњење нашег уобичајеног морала није потребно да се позивамо на интуитивно схваћене, неутилитарне принципе. Мил, такође, предлаже и нову теорију моралне мотивације. Ми можемо да постанемо директно везани за моралне принципе, као што је тврдица везан за свој новац, чак и ако их, у почетку, схватимо као средства за нашу срећу. Стога, можемо да имамо унутрашњу мотивацију за морално поступање и тако да будемо потпуно аутономни. (Питања суштинска за утилитаризам детаљније се испитују на другом месту у овој књизи, а посебна у чланку 19, *Консеквенцијализам,* чланку 20, *Корисност и добро.* Видети, такође и чланак 40, *Универзални прескриптивизам).*

Утилитаристи су наставили покушај да принципе исправне делатности потпуно изведу из разматрања доброг, које производе исправни поступци. Иако се Мил залагао за сложеније схватање среће од Бентама, он је још увек сматрао да је добро у суштини ствар задовољења склоности које се разликују често драстично од човека до човека. Интуиционисти су, напротив, сматрали да принципи исправног поступања не могу да се просто изведу из разматрања онога што људи стварно желе. Не можеш, сматрали су они, да изведеш закључак о оном што је добро просто из премиса о ономе што људи стварно желе. Мора се додати још једна премиса: »добро је све што људи желе«. Иначе је основни принцип утилитаризма незаснован. Али, само интуиција, доказивало се, може да замени премису која недостаје. И у ствари, сматрали су интуиционисти, није добро све што људи желе. Као што је Рид тврдио, постоје самоевидентни принципи који захтевају праведност и истинољубивост, исто као и добронамерност, а понекад су у сукобу са њом. Тако се правило исправног поступања не може добити само на основу разматрања доброг.

Британски интуиционисти деветнаестог века, од којих је Вилијам Хјуел (1794-1866) најистакнутији, покушавали су да одбране хришћанску етику од утилитаристичке тврдње да је смисао морала у стварању овосветске среће за све. Само, њихов интуиционизам је допуштао да свака личност има способност схватања оног што морал захтева. У *Методима етике* (1874) Хенри Сицвик је настојао да покаже како интуиционистичко схватање основе морала може да утилитаризму послужи за његов циљ. Утилитаризму је, дозвољавао је он, потребна интуиција као основа; али без утилитаристичког метода интуиционизам би био неупотребљив за решавање моралних расправа. Он је детаљно доказивао схватање да утилитаризам даје најбоље теоријско објашњење здраворазумских убеђења.

Развијене су, такође, и друге варијанте интуиционизма. Философи са немачког говорног подручја, Франц Брентано (1838-1917), Макс Шелер (1874-1928) и Николај Хартман (1882-1950), израдили су различите теорије о општој природи вредности, са моралним вредностима као посебном врстом. Насупрот Канту, они доказују да ми преко осећања имамо приступ ка области реалних вредности; и утврђују хијерархију или структуру објективно постојећих вредности које су нам дате на тај начин. Ове вредности показују садржај добра и, у крајњој линији, установљују правила за исправно поступање. Ово нас оспособљава да превазиђемо схватање које су делили Кант и утилитаристи, да се оно што је добро за човека може дефинисати само преко задовољених жеља. Слично

схватање објективности и многострукости вредности у Енглеској је дефинисао Џ. Е. Мур, који је у *Principia Ethica* доказивао да сазнање вредности не може да се изведе из сазнања чињеница, већ само из интуиције доброте у стањима као што су лепота, уживање, пријатељство и сазнање. Исправни чинови су они који стварају највише добро, сматрао је он тако заступајући један облик утилитаризма, који је превазилазио хедонистичку верзију. Али, за разлику од кантовства и класичног утилитаризма, који су хтели да пруже рационалну процедуру за решавање моралних расправа, интуиционистичка схватања се, у крајњој линији, темеље на непосредним увидима и не пружају метод за решавање неспоразума.

(2) Схватање да морална заједница зависи од одлука које су одвојено једни од других донели појединци способни да схвате шта морал захтева, заузимало је главно места у западњачкој мисли деветнаестог и раног двадесетог века. Али, постојала је и једна стална струја мислилаца који су одбацивали ово схватање. Међу раним реакцијама на Канта, критика Г. В. Ф. Хегела (1770-1830) је најзначајнија. Хегел је наглашавао да Кантов чисто формални принцип захтева садржај и доказивао да садржај може доћи само од институција, речника и усмеравања која друштво пружа својим члановима. Морална личност, доказивао је Хегел, јесте и мора да буде обликована од стране заједнице у којој живи. Полагање права на критичко становиште изван ње, потпуно је неодрживо; а заједница има структуру и сопствене покретачке силе, које знатно превазилазе све што би индивидуални избор могао свесно да образује. У Француској је Огист Конт (1797-1857) развио филозофију историјске еволуције друштва, која је занемаривала индивидуалне моралне судове у корист политике која треба да се заснива на све успешнијој научној социологији. Нагласак који је Карл Маркс (1818-1883) ставио на нужан историјски развој, који производе економске снаге, такође је приписивао мали значај избору и принципима појединца.

Често се говорило да иако су ови филозофи имали снажна морална уверења, они нису имали моралну филозофију; али њихово одбијање да индивидуалном моралу дају централно место, како су то схватали Кант и Мил, јесте по себи филозофска позиција о томе како треба да се схвати етика једног самоусмеравајућег агенса.

Амерички прагматизам је, такође, о моралу говорио мање него о другим темама, али је Џон Дјуи (1859-1952) под утицајем Хегелових схватања о примату заједнице у формирању моралне личности, био значајан изузетак. *У људској природи и понашању* (1922) и другим делима, он је настојао да покаже да либерално друштво не треба да претпоставља, како је Хегел тврдио, ни становиште изван историје, ни неки апстрактни принцип као своју основу. Иако су појединци обликовани од стране своје заједнице, они могу да, преко рационалног истраживања, пронађу нова решења за друштвене проблеме, свесно радећи на реформи своје заједнице и њених моралних погледа.

(3) Скептичке и релативистичке сумње у погледу постојања вечног, универзално обавезујућег морала, које су настале због свести о разноликости кодекса и праксе у свету, изразио је Монтењ, а биле су и предмет расправа током седамнаестог и осамнаестог века. Питање је било обновљено са великом снагом и дубином у бриљантним и разорним нападима које је Фридрих Ниче (1844-1900) усмерио против претензије било друштва било појединаца да развију принцип који ће бити прикладан за сваког. У *Генеалогији морала* (1877) и другим делима, Ниче није покушавао да побије кантовске и утилитаристичке теорије. Уместо тога, изложио је оно за што је мислио да су психолошке

снаге које људе наводе да усвајају оваква схватања. Борба за господство и завист и ресантиман оних који то нису постигли, јесу корени модерног морала. Чак ни апстрактни захтеви за рационалношћу нису избегли Ничеово демаскирање; они су, такође, сматрао је Ниче, фасада иза које се крије борба за моћ. Не постоје безлична правила поступања; све што можемо да урадимо, јесте да одлучимо каква личност хоћемо да будемо и да томе тежимо.

Успон модерне антропологије подстакао је философе, као Едварда Вестермарка (1862-1939), да опет отворе старо релативистичко питање о томе да ли постоји нешто попут моралног сазнања. Расправа се и даље наставља, као што наговештава чланак 39, *Релативизам.* Општије, научно оријентисани логички позитивисти, као што је Мориц Шлик (1881-1936), сматрали су да свако исказано уверење које није прошло тест који могу да прођу научна уверења, није просто лажно, оно је бесмислено. Мур и остали убедили су многе људе да захтеви за моралношћу не могу да се изведу из чињеничких исказа. Ако је то тако, сматрају позитивисти, онда морална уверења не могу бити емпиријски проверена на начин на који то могу бити научна уверења. Стога су морална уверења, у ствари, само изрази осећања, а не когнитивна тврђења. Дебата, тако покренута, о значењу моралног језика и могућности моралног доказивања, почела је 1930-их и трајала је следећих неколико деценија. (Видети чланак 38, *Субјективизам).*

За разлику од ранијих расправа о моралу, чини се да је овај спор сасвим равнодушан према суштинским питањима о принципима и вредностима којих се треба држати. Често се говорило *да су ово* мета-етичка питања и да философи не треба и не могу да кажу ништа о стварним моралним проблемима и специфичним принципима. Али цела расправа је била заснована на претпоставци да је за морал важно да појединац треба да буде у стању да доноси сопствене моралне одлуке и да живи у складу са њима. Питање се тиче статуса индивидуалног доношења одлука: да ли је то исход сазнања или ствар осећања или обичаја? На необично сличан начин континентални писци, који су као Жан-Пол Сартр (1905-1989) развили егзистенцијалистичке мишљење, вратили су се Ничеовим схватањима да би доказивали како морал не почива ни на чем другом до на неспутаној, слободној одлуци сваког појединца. Ништа се уопштено не може изрећи о моралу, сматрао је Сартр, јер сваки појединац мора да донесе чисто личну одлуку о њему, а онда да искрено живи у складу са тим.

Ако су егзистенцијалисти своје моралне погледе изражавали пре кроз литературу него кроз формалне студије етике, то тешко да изненађује. Философи који су се бавили мета-етичким питањима вратили су се испитивању моралних принципа, понекад уз помоћ аргумената чији смисао је био у томе да морал може да поседује сопствену врсту рационалности и да су, ако морал треба да буде рационалан, потребни неки специфични принципи. Р. М. Хер, Курт Бајер и Ричард Бренд су међу многим философима који раде у том правцу. (Видети, на пример, чланак 40, *Универзални прескриптивизам,* који је написао Хер). Сви они сматрају да је коначни циљ морала увећавање људске среће преко пружања рационалних метода за решавање расправа. Иако су и друге позиције изражене, било би поштено да се каже како током шездесетих и седамдесетих, углавном, доминирају утилитаристичка схватања.

III. Нови правци

Насупрот дугој традицији утилитаристичке мисли, кантовско схватање је тек недавно обновљено. Ту је најважније дело Џона Ролса. Његово дело *Теорија праведности* (1971) покушава да покаже како принципи исправног поступања, бар у области праведности, могу да се оправдају, независно од количине добра коју исправна дела производе. И он је убедљиво доказивао да се ниједно утилитаристичко објашњење праведности не може тако добро да уклопи у здраворазумска убеђења као што то може кантовско схватање, према коме је исправно пре доброг.

Ролсово дело не означава само одбацивање утилитаристичког мишљења. Оно сигнализује и окретање од оног схватања које морал доживљава као структурисан око самосталног појединца и за кога је задатак филозофије морала у томе да објасни како такав појединац може да делује. Ролс сматра да се проблеми праведности не могу решавати на основу одлука које појединци одвојено доносе. Питања су, просто, сувише сложена. Праведност може да се постигне само преко нечег што личи на друштвени уговор, на основу кога се сви ми аутономно саглашавамо о томе како да се уреде основне установе нашег друштва да би оно било праведно. Ролс тако покушава да комбинује хегеловско признавање приоритета заједнице са кантовским наглашавањем аутономије.

Осим тога, још су три теме обележиле скорашњи развој моралне филозофије. (1) Много се радило на актуелним социјалним и политичким проблемима. Као што огледи у делу V ове књиге назначују, питања о абортусу, етици животне средине, праведном рату, медицинском третману, пословној пракси, правима животиња и положају жена и деце у друштву заузимају знатан део литературе и учења у области моралне филозофије или етике. (2) Постоји враћање аристотеловској визији морала као суштинског за питања врлине, пре него за апстрактне принципе. Аласдеир Мекинтајер и Бернард Вилијамс, поред осталих, настоје да развију комунитаристичко схватање моралне личности и функционисања морала. (Видети чланак 21, *Теорија врлине).* (3) Најзад, постоји брз раст интересовања за проблеме које поставља потреба за координацијом понашања многих појединаца, приликом извођења ефикасних акција. Ако сувише много људи користи језеро за сеоски одмор, нико од њих неће наћи усамљеност за којом тежи; али појединачна одлука да се тамо не иде, може да не буде добра: како да се одлучимо, шта да се ради? Многа питања, укључујући очување природе и контролу животне средине и спречавање нуклеарног рата, отприлике су исте структуре, а филозофи морала заједно са економистима, математичарима и осталима увучени су у њих.

Питања попут ових, која погађају групе или заједнице аутономних појединаца, могу да за модерну моралну филозофију постану важнија од историјски главних питања објашњавања и вредновања морално аутономног појединца као таквог.

42. Н. Цекић/ В. Цветковић

САВРЕМЕНА ЕТИКА И ПОЛИТИЧКА ФИЛОЗОФИЈА

Етика

Проблеми којима се бави савремена филозофија морала могли би се грубо разврстати у четири главне групације:

1) метаетички проблеми;
2) проблеми могућности заснивања утилитаризма и кореспондирајуће критике утилитаризма;
3) проблеми примењене етике; и
4) проблеми заснивања теорије људских права.

1) *Метаетика* је грана филозофије морала која је настала почетком 20. века (обично се узима да појављивање Мурових *Принципа етике* 1903. године представља време настанка ове дисциплине), а која је свој врхунац доживела педесетих и шездесетих година прошлог века. Међутим, метаетика није теоријски „мртва". Врло живе расправе из ове области воде се и данас. *Метаетика* се не бави *нормативним* питањима типа „Шта је добро", „Шта је исправно?" или „Шта је дужност?", већ питањима типа „Које је значење и употреба термина 'добро'?", „Које је значење и употреба термина 'исправно'?" или „Које је значење и употреба термина 'дужност'?". Прецизније речено, метаетика је дисциплина која одговара на питање: „Шта ми то *радимо* када изговарамо реченице типа 'Х је добро', 'Х је исправно' или 'Х је дужност'?". Она је „мета" дисциплина јер за своје „објекте" нема саме моралне вредности већ *вредносне термине и судове.* Ови термини и судови једнако су присутни и у свакодневном језику морала и у свим нормативним *етичким теоријама.*

Основна расправа у метаетици води се између когнитивиста, који се још називају и дескриптивистима, и антикогнитивиста, који се називају још и недескриптивистима. Поједностављено речено, прва група филозофа сматра да морални судови имају истинитосну вредност (тј. или су истинити или су лажни) и да се целокупно значење ових судова, слично емпиријским судовима исцрпљује управо у идеји „истинитосних услова". Друга група филозофа сматра да морални судови не могу бити „без остатка" истинити или лажни и да у њиховом значењу постоји елемент који надилази идеју „истинитосних услова".

Иако је сам сматрао да морални судови могу бити истинити или лажни, али не на основу адекватности неког емпнријског *описа* већ на основу непогрешиве „интуиције",

Џорџ Едвард Мур је конструисао до сада најчешће коришћени и најубојитији аргумент против когнитивизма емпиристичког типа. Овај аргумент он је назвао „натуралистичком грешком". Он је уперен против било каквог покушаја емпиријског дефинисања термина „добро". Међутим, будући да се сам аргумент може модификовати тако да се односи на било *који* покушај (било емпиријског, било неемпиријског) дефинисања термина „добро", онда је боље послушати једну сугестију која каже да овај аргумент треба назвати аргументом о *дефиниционистичкој грешци.*

Мурова аргументација у прилог постојања натуралистичке грешке суштински се своди на аргумент који је касније добио назив „аргумент отвореног питања". Овај аргумент почива на следећој чињеници: *који год* дефиниенс D ради дефиннсања термина „добро" изабрали, увек ћемо моћи да смислено поставимо питање „Да ли је D дооро?" Ово питање никада неће бити питање које одговара само на себе. Ако, на пример, следећи утилитаристе, „добро" утилитаристички дефинишемо као „највећу могућу срећу највећег могућег броја људи", то неће учинити сувишним или празним питање: „Да ли је највећа могућа срећа највећег могућег броја људи - добра?" Ако, слично овоме, посумњамо у то да ли је задовољство исто што и добро. онда, како каже Мур. „и сама чињеница да ми разумемо врло добро шта се мисли сумњањем у то, јасно показује да имамо посла са два различита појма." Другим речима, ма који дефиниенс D појма „добро" изабрали, питање „Да ли је D добро?" никада неће деловати сувишно и празно као, на пример, питање „Да ли правоугаоник има четири стране?". Исто ово се може рећи и на други начин: који год дефиниенс изабрали за „добро", ми никада нећемо добити аналитички исказ, који подразумева идентичност значења дефиниендума и дефиниенса, већ ћемо увек имати посла са два значењски различита појма.

Когнитивистичко-дескриптивистички одговор на овај врло јаки аргумент састоји се из две тврдње.

Према првој, неоспорна чињеница да се у случају термина „добро" увек може поставити „отворено питање" није последица логичке немогућности дефинисања „добра", већ чињенице да би добар дефиниенс термина „добро" морао да обухвати вишеструку и сложену конјункцију и дисјункцију мноштва различитих својстава. Према овом схватању треба само учинити напор да се ова својства „попишу", чиме би се добила задовољавајућа дефиниција термина „добро".

Други когнитивистичко-дескриптивистички „маневар" састоји се у указивању на чињеницу да за истинитост или неистинитост моралних судова није неопходно постојање било какве дефиниције било којег вредносног термина. Примера ради, термин „храброст" има двоструку природу: с једне стране могу се јасно навести дескриптивне карактеристике храброг поступка, а с друге стране јасно је да је реч о позитивном вредносном термину. Вредновање је понекада нераскидиво „слепљено" за емпиријски опис, што, према дескриптивистима, обара основну антикогнитивистичку (недескриптивистичку) позицију.

2) У другој половини 20. века развила се и врло жива и теоријски богата расправа између поборника и противника утилитаризма. Покретање ове расправе представљало је мноштво упечатљивих антиутилитаристичких аргумената заснованих на конструисању упечатљивих хипотетичких антиутилитаристичких *примера.* Вероватно најпознатији и најраспрострањенији пример ове врсте јесте аргумент о кажњавању невиних.

Ова антиутилитаристичка „прича" тече овако. Замислимо земљу у којој због неспособности судства и полиције и свеукупног друштвеног расула стопа криминала расте вртоглавом брзином. Претпоставимо да је полиција пред судију по ко зна који пут извела човека за којег сви докази говоре да *није* крив. Утилитаристичка логика налаже „вагање" добрих и лоших последица. Анализа показује следеће. *Лоша* последица која се односи на патњу невино оптуженог очигледно се тиче само њега самог и малог круга људи око њега. Претпостављене *добре* последице које се односе на друштво као целину, а састоје се у пружању уверљивог и застрашујућег примера потенцијалним преступницима, умногоме превазилазе индивидуалну штету за појединца. Наиме, претпоставка је да ће уверљиво „кажњавање" преступника многе потенцијалне преступнике одвратити од чињења злочина. Стога је утилитаристичка логика овде неумитна: судија не само да може већ има и *дужност* да казни невиног! Штавише, утилитаристичка „логика" иде чак и даље од овог парадоксалног закључка: руководећи се истим разлозима и невино оптужени - „жртвено јагње" а - има једнаку *моралну* обавезу да у целој представи учествује. То значи да и он сам *треба* да допринесе уверљивости „процеса" тако што ће се „саможртвовати" и уверљиво признати кривицу!

Основни утилитаристички одговор на бројне приговоре ове врсте састоји се у тврдњи да су ови примери „мало вероватни". Овај „аргумент из невероватноће" није довољно уверљив јер творци антиутилитаристичких аргумената ни не рачунају на распрострањеност или високу вероватноћу јављања оваквих случајева већ на њихову очигледну апсолутну неприхватљивост, ма колико они ретки или невероватни били.

Нешто јачу одбрану од антиутилитаристичких приговора овог типа пружио је Ричард Хер (Richard Hare, 1919-2002) у својој познатој књизи *Морално мишљење.* Херова основна идеја састоји се у тврдњи да се морално мишљење нужно креће на „два нивоа" - интуитивном и критичком. Интуитивни ниво моралног мишљења састоји се из непосредне примене чврсто укорењених високогенералних принципа типа „Не убиј!", „Не кради!" и сл. које стичемо васпитањем и образовањем. „Критички" ниво ступа на сцену када су два интуитивна принципа у сукобу и разрешава њихов сукоб. Контраинтуитивност на коју се позивају противници утилитаризма постоји само на интуитивном нивоу. „Критички мислилац" (Хер каже „арханђео") расуђује свеобухватно сагледавајући све релевантне аспекте ситуације и на тај начин разрешава у основи привидни сукоб принципа које аутоматски примењујемо у непроблематичним ситуацијама. У конкретном примеру Херова анализа би показала да је реч о сукобу два интуитивна принципа - једног који се односи на обавезу спречавања криминала и другог који забрањује кажњавање невиних.

Херова анализа донекле разјашњава у чему је проблем, али је питање колико одузима на снази антиутилитаристичким примерима. Да ли би нам чињеница да је управо потпуно непристрасни „критички мислилац" након „свеобухватног сагледавања ситуације" био тај који је закључио да *у овом* изолованом случају ипак треба казнити невиног заиста смањила моралну нелагоду у погледу зле судбине несрећног „жртвеног јагњета"? Уз то, чак ни сам Хер не тврди да је „критички ниво" моралног мишљења непогрешив, па чак не тврди ни да је увек одлучив. Шта је онда гаранција да нису могуће и потпуно бескорисне па и бесмислене жртве невиних људи?

3) Последња велика област којом се филозофија морала бави на преласку из 20. у 21. век представља поље шароликих проблема који су подведени под заједничку „етикету"

„примењене етике". Реч је, пре свега, о теоријама које се баве природом посебних права и дужности проистеклих из специфичне улоге моралног субјекта (нпр. лекарска или судијска етика) или специфичности „поља" људског деловања у којем се збива морална интеракција субјеката (нпр. Политичка етика или етика међународног права). Једна од најзначајнијих области примењене етике је широко схваћена „биоетика" у коју спадају изузетно значајни проблеми абортуса, еутаназије, вештачке оплодње и клонирања.

4) Најзад, ако је примењена етика најзанимљивија област савремених етичких расправа, онда је расправа о *људским правима* свакако најпроблематичнији део савремене филозофије морала. Расправа о људским правима заменила је расправу о природном н позитивном праву. Међутим, нејасан или, чак, непостојећи морални критеријум на којем се заснива појам *људских права* (нико до сада није јасно рекао *како* можемо одредити шта јесте, а шта није „људско право") ствара појмовну збрку, али и отвара широко поље манппулације. С једне стране, поборници „људских права" радикално се дистанцирају од сваке идеологије. С друге стране, ти исти спремни су и да бомбардују оне који, по њиховој сопственој процени, крше (недефинисана) људска права. Тако се индивидуализам трансформише у колективизам, а антиидеологија - у квазинеидеолошку *идеологију.*

Постоје и теорије права које права гледају у правосудном контексту, на пример теорија Роналда Дворкина, у књизи *Схватити права озбиљио.* Он права види као аргументе или „адуте" једне или друге стране, које „идеални судија" (судијски „Херкул") мора да узме у обзир. Дворкинова теорија је врло битна и због одступања од теорије *позишивног права,* које овековечује затечено стање, као и због залагања за увођење етпчких, али и политичких аргумената у доношење пресуда. Дворкин сматра да (углавном: морални) „принципи" имају предност над „неидеолошким политикама".

Филозофија политике

За разлику од античке и хришћанске традиције политичке филозофије, које су биле везане за утврђивање *највишег добра,* вредносне хијерархије и расправу о најбољем (праведном) државном уређењу, савремена филозофија политике, још у својим коренима (Хобс), првенствено је усмерена на питања самоодржања политичке заједнице, односно анализу услова опстанка државне власти. Током XIX и XX века интересовање је померено са питања етичких претпоставки политичког деловања на домен стицања и одржања власти и моћи, односно на аргументе за њихово оправдање или негирање. Преовлађујући приступ потиче из нововековне либералне традиције која чини теоријски темељ и уједно практички императив модерне политике. Међутим, та настојања нису могла да остану без своје критике, тим пре што је ватрено залагање за „ослобађање" од свих религијских и других наслеђених предрасуда и друштвених облика, одвише лако знало да се изврпге у своју супротност. Наиме, у наводној промоцији идеје слободе, током савремене историје, често се вршио насилан притисак на оне који још нису достигли неки претпостављени либерални „стандард", при чему се овај произвољно идентификовао са „једино моралним" или „цивилизацијски оправданим" становиштем.

Злоупотреба идеје слободе имала је своје критичаре из различитих филозофских и идеолошких позиција, које су неретко инспирисане истим амбицијама „освајања" или „чувања" управо слободарских тековина човековог политичког развитка. Том приликом

увек има оних који начелна или „апстрактна" питања о слободи претпостављају сигурности или заштити која долази с државом.

У савременој филозофији политике међу њима се посебно истиче немачки филозоф права Карл Шмит (Carl Shmitt, 1888-1985). Реч је о конзервативном теоретичару, који је, по властитом тврђењу, при проучавању феномена политике настојао да се ослободи утопије и идеологије сваке врсте. Према његовом схватању, не постоји неко засебно или самостално политичко поље деловања. Политика представља одређени „вирус" који по принципу груписања *„пријатељ-непријатељ"* делује у свим сферама живота. Ови појмови нису никакве метафоре, нити имају неке поссбне моралне или друге конотације. Напросто, реч је о непобитној чињеници политичког постојања, која се, према Шмитовом тврђењу, никаквим накнадним идеолошким разблаживањем не може неутрализовати или негирати. Због тога свако једнострано позивање или веровање у некакве „добре" стране људске природе (као нпр. разум, напредак, толеранција итд.), лако завршава или у наивном саморазумевању да ће једнога дана „све доћи на своје место", или, пак, што је чешће - у деспотском „утеривању" правде. Последице су подједнако кобне. Утолико се у политичком деловању и мишљењу увек мора имати у виду *целовитост* људске природе, тј. битна *недовршеност човека,* што даље значи подразумевајућу опасност сталног исклизнућа у морално неоправдано деловање. Тако је Шмит још у време *Лиге народа* (претеча УН између два светска рата) предвидео будуће „либералне ратове" који ће се, поред уобичајеног насиља, водити чисто економским средствима и одговарајућим уценама (санкције, блокирање кредита, сировина итд.), све то уз одговарајућа „морална оправдања". Уједно је предвидео да ће дистинкција између класичног рата као рата између држава, с једне стране, и грађанског (унутрашњег) рата, с друге, временом све више бледети.

Шмитова критика либерализма, као темељне идеологпје модерног света, имала је свој традиционалистички карактер, који се, углавном, позивао на моралне аргументе. Међутим, и друге савремене филозофије политике у извесном смислу такође представљају „дериват" етике. Ово тим пре што су савременици XX века искусили два светска рата и два облика дотад незамисливо насилна и „тоталитарна" друштвена система -фашизам (односно нацизам) и стаљинизам (реал-социјализам). Потресно искуство са овим режимима, од којих се други директно позивао на филозофско утемељење (марксизам) учврстило је филозофе у погледу опредељења за слободарске идеје, при чему су на различите начине приступали филозофској анализи проблема слободе. У сваком случају, либерални мислиоци морали су поново да се окрену појмовима као што су *природно стање* и *друштвени уговор.* Поврх тога, све либералне политичке теорије које настају после Другог светског рата постављају и додатно, ново питање: „Како филозофски објаснити државу, а не бити марксиста?". У принципу, постоје две могућа приступа:

- слобода се *заиста* схвата као основ државе,
- слобода се користи као идеолошко (у најгорем могућем смислу те речи) оправдање за *владавину елите.*

Велику буру у академским круговима изазвао је Џон Ролс (John Rawls, 1921-2002) својом чувеном *Теоријом правде,* књигом која је објављена 1971. год. и о којој се до данас води интензивна полемика. Ништа чудно с обзиром на то да је после више од сто година то прва кохерентна („усагласива" или „уклопљива") филозофија политике која нема везе са марксизмом.

Анализирајући претпоставке настанка институција слободне и праведне државе, Ролс је државу, слично Платону конципирао на идеалан начин. Његова основна замисао била је једноставна и у основи се своди на модерну интерпретацију локовског природног стања. Наиме, почетно („природно") стање у коме се налазе рационални и непристрасни људи у потрази за праведном заједницом претпоставља да ништа не знају о било коме, чак ни о себи. Под тим „велом незнања", које им не допушта себичне интересе, они могу изабрати друштвене односе и државу какву желе. Према Ролсовој интерпретацији, на тај начин долазимо до *два Принципа правде:*

„Прво: свака особа треба да има једнако право на најширу могућу основну слободу, која је у сагласности са сличном слободом за остале.

Друго: друштвене и економске неједнакости треба уредити тако да је за њих а) разумно и очекивати да ће бити од користи за свакога, као и да ће б) бити повезане са положајима и службама отвореним за све".

Први принцип није никаква новина: о њему су писали и теоријски противници какви су били Мил и Кант. Проблем је у *другом* принципу који имплицитно захтева проблематичну идеју једнакости. Зашто би људи били *политички* једнаки када већ то природно очигледно нису? - На то питање покушао је да одговори други савремени филозоф политике - Роберт Нозик (1938-2002).

Побуђен Ролсовом теоријом, иако се претходно није бавио ни етиком, ни филозофијом политике (по струци је логичар), Нозик је за неколико месеци завршио контуре своје теорије (такође чувена књига *Анархија, држава, утопија),* која се великим делом ослања на Локову визију природног стања, али уз темељно оспоравање Ролсове замисли. Основа спора јесте Ролсово увођење појма једнакости у теоријски оквир државе. Његов „вео незнања", као замишљена баријера против пристрасности, замишљен је као гарант једнакости свих чланова заједнице. Они су, наиме, сви у једнаком положају - немају посебна знања, нити интересе, а задржавају људске потребе. Ролс је тиме, углавном погрешно, своју теорију видео као „кантовску" теорију *правде-као-непристрасности.* С друге стране, према Нозиковом увиду, невоља лежи у чињеници да се с правом можемо питати могу ли људи који су такве *tabula rasa* заиста донети било какву одлуку. Којим принципима одлучивања би се они могли користити? Уз то, поставља се и питање њиховог заједничког уговора. Уговор којн није директно склопљен - уопште и није никакав уговор. То је само замишљени, фиктивни уговор. Он не постоји стварно: примера ради, ако заједно претпоставимо да ја вама дугујем 1.000 динара, а та погодба никада није учињена *заиста,* ретко ко ће сматрати да имам и реалну обавезу да фиктивни уговор поштујем и новац вратим.

Када је реч о другом принципу правде, Нозик сматра да је он недопустив јер легализује пљачку сиромашних (или мање способних) од стране оних који су богатији или природно обдарени, чиме се директно нарушава принцип слободе. Држава не сме да се бави никаквим прерасподелама, већ само да, као *агенција за заштиту,* обезбеди личну и имовинску сигурност и гарантује реализацију уговора.

Према Нозику, појединци су (некада давно или само имагинарно) применили Локов услов оправданог присвајања природних богатстава. *Тада* се морало водити рачуна о томе да за сваког остане колико му је неопходно, с тим да нико није смео да монополизује ствари као што су вода или храна. Све друго што долази *после* овог „првобитног присвајања" ствар је добровољне размене и држава ту више нема шта да тражи. Зато се код

Нозика чак и „једнакост" људи доводи у питање. Нико никоме није крив због тога што је своје „парче колача" некоме уступио, користећи при том сопствену процену да ли том разменом губи или добија. Замислите само шта би се десило када би држава решила да исправи разлике у интелигенцији. Шта би нас све чекало: „испирање мозга", насилне естетске операције, „уливање памети", а све да бисмо били „једнаки". Зато се држава код Нозика назива *минималном.* Заштита интегритета појединца је све што она претпоставља, без икаквих економских функција.

Поред Ролса и Нозика, њихов нешто старији савременик, већ помињани Карл Попер**,** путем своје „критике методологије друштвених наука" покушавао је да се обрачуна са тоталитаристичким политичким и филозофско-историјским теоријама. Његова утицајна критика научног метода састоји се у следећем: *ако је наука - ниука, па макар и друштвена, онда мора имати јединствени метод.* („Методологија друштвених наука" била је популарна у савременој филозофији: Немци и Англосаксонци су, својевремено, од тога направили велику полемику.)

Најједноставније, реч је о методу покушаја и грешака, односно методу *оповргљивости.* Не постоји политичка замисао која може бити „легитимна" ако претходно није подвргнута „тестирању", што је аналогно Поперовом методу „смелих проба хипотеза" у филозофији науке. Стога, будући да у друштву (опет се сетимо Канта и разлике између „феномена и ноумена") није могућа стриктност која постоји у природи, друштвене науке подлежу „јавном тестирању", односно слободној конкуренцији различитих политичких предлога. И даље, да би се обезбедила здрава конкуренција политичких предлога, здраво друштво могуће је градити само „парче по парче", а не „холистички" (као целину) и не „утопијски" (јер утопија такође подразумева „целину"). Не постоји било какав „Циљ" (са великим *Ц)* који може оправдати сва средства. Не постоје никакви историјски закони или трендови и зато смо (на нашу жалост) сами одговорни за сопствену судбину. Дакле, ко проповеда „крај историје", историјска „пророчанства", па чак и психоанализу, шарлатан је колико и астролог - сматра Попер.

III. ДИО

ОСНОВЕ НОРМАТИВНО ЕТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ

43. Горан Стојановић

МОРАЛНОСТ МИСТИКА

Увод

Двије основне позиције односа мистицизма и моралности узајамно се супротстављају. За једну позицију то је нерјешив конфликт: унутрашња потрага води до потпуног занемаривања спољашњег свијета. Ни једно дјеловање не може додирнути непромјењиву крајњу реалност, и тако никакво дјеловање није важно. Конфликт се рађа између моралности и спиритуалне слободе – моралност је такође као и аморалност продукт незнања. Као просвјетљени затвореник који се враћа у Платонову пећину, мистик не сматра да су вриједности као ни сјенке свјета од било каквог значаја. Најпознатији аутори који заступају овакав став су: Артур Данте, Мартин Бубер, Пол Тилч и Реинхолд Нибур. Супротна овој је позиција која једино мистика види као самилосног и моралног. Само мистичним искуством можемо избјећи природну егоцентричност, тако ослобађајући простор за другога. Недостатак личне везаности омогућава мистику искрену и једнаку бригу за све људе. У ову групу спадају аутори попут Евелина Андерхил, Томаса Мертона и Вере Брит.

Да би показали да је актуелна ситуација комплекснија него што обе стране желе да прихвате, потребно је укратко одредити појмове моралности и етике, те поближе дефинисати појам мистицизма. Термином етика назваћемо уопштено било какав систем вриједности који утиче на понашање према другоме. А моралност ћемо уско означити као специфично дјеловање које има за циљ истинску бригу за другога. У овом контексту, неко може бити етичан зато што се формално придржава друштвених норми, али не и моралан. Мистик увјек има етику, али је питање: да ли је његова брига за друге искрена или само средство за властити развој? Ако је све Једно, зашто је онда добро или зло дјеловање уопште битно? Ако мистик без себства, спонтано пушта ствари да буду, ништа не прихватајући или одбацујући, како је онда могућа брига за другога? И зашто мистично искуство потпуно исте трансцеденталне реалности неког учини екстремно моралним а другога аморалним?

Одређење мистицизма

Ријеч мистицизам етимолошки долази од грче ријечи μυστικός што у директном преводу значи скривено или тајновито.[1] Мистицизам је покушај доживљаја јединства или свјести о крајњој реалности, духовној истини или Богу кроз директно интуитивно искуство. Битно је нагласити да мистицизам подразумијева једино директно искуство а не вјеру. Особу која покушава да оствари или се налази у таквом искуству називамо мистиком. Заједничка сврха свих мистичних пракси јесте враћање изгубљеног јединства које се различито назива у различитим традицијама: илуминација, јединство (хришћанство), ирфан (ислам), нирвана (будизам), мокша (ђаинизам), самади (хиндуизам), само су неки од најпознатијх назива. Термин мистицизам често се користи и да означи езотерична учења унутар свјетских религија, бивајући неодвојиви дио традиционалне догме. Тако је кабала и хасидизам мистика Јевреја, суфизам ислама, гностицизам и исихазам хришћанства. Свака мистична традиција прихвата мноштво апокрифних текстова као и сам канон, али херменеутички га тумачи метафорично.

Мистицизам објашњава да постоји фундаменталнија стање стварности од оне која нам се појављује у свакодневном искуству. За аутентичног мистика, потрага за истином о себи, односу према другима и самој Реалности орјентисана је интровертно.[2] Кроз процес духовног прочишћења молитвом, медитацијом и контемплацијом мистик настоји да превазиђе сваку препреку директног искуства Реалности. Тај процес који означава потпуно исти преображаја различито се именује као: пут, факр, фана, просвјетљење, трансцеденција, четврта стаза, спас у Христу, сатори, ђјана или бакти, ву-ви, итд. Доживљај јединства са Апсолутом исти је феномен у свим мистичким традицијама и доживљава се као смрт, поновно рађање, ширење свијести или нестајање ега. Као искуство, доживљај јединства увијек се дешава овдије и сада, не захтијевајући никада вјеру у прошло или наду у будуће.

Академске расправе о мистицизму обично су везане уско само за религијски контекст, заборављајући да се он дешава и изван њега. Такав натурални мистицизам често доживљавају умјетници или атлетичари као необјашњиву повезаност са егзистенцијом или губитком ега праћено осјећајем еуфорије. Код научника он се јавља као спонтана екстатичка инспирација, зачуђеност и осјећај флоуа. Мистик иде изван перспективе религијске догме у својим учењима, углавном се подударајући у битним питањима духовности са мистицима из других традиција. Вилијам Џејмс[3] је први указао да мистик свијет види другачијим очима. Искуство његовог свијета је ноетичко и налази се изван могућности нашег језика. Мистичним искуством трансцендирана је уобичајна перцепција и Реалност се сагледава у пунини. Евелин Андерхил[4] конкретно ће означити универзални процес кроз који на путу до Апсолута пролазе сви мистици. Она је идентификовала пет фаза овога процеса. Прва фаза у којој се јавља свијест о вишој Реалности названа је буђење. Друга, у којој се самокритички и дисциплиновано настоје превазићи несавршенства је прочишћење. Илуминација као трећа фаза углавном је позната визионарима и умјетницима, а грешком је од стране неких мистика означена као крајња фаза. Четврта фаза добила је назив „тамна ноћ душе" јер ју карактерише збуњеност, беспомоћност, безвољност, напуштање божанственог присуства. Она је потпуно прочишћење и описује се као смрт личности. И задња, фаза просвјетљеног, духовно је васкрсење у којем се

успоставља трансцедентално јаство. Просвјетљен и свијестан крање Реалности, мистик се враћа у пећину доносећи свјетло које разара сјенке.[5]

Ријечи мистика су увелико као поезија често конфузне и мутне, а истовремено тако једноставне и суптилне, препуне скривеног смисла који има егзистенцијално значење. Тако у *Тао те ћингу* можемо прочитати: „Моје учење је врло лако разумјети и врло лако слиједити, али га мноштво тешко разумије и тешко слиједи". У немогућности израза мистичног искуства језик мора бити напрегнут до крајњих граница кроз афоризме и поезију, коане, загонетке, контрадикције, хумор, параболе и метафоре.[6] Због његове близине са религијом и умјетношћу, мистицизам се генерално види као супротност науци, иако му се у савремености све чешће окреће квантна физика[7], трансперсонална[8] и неуропсихологија. Поред религијске, умјетничке и научне стране мистицизам је увелико присутан и у филозофији. Филозофија источних народа скоро да се може у потпуности изједначити са мистицизмом. У нашој филозофској традицији његов утицај је имплицитно или експлицитно видљив код великана филозофије попут Питагоре, Хераклиа, Сократа, Платона, Плотина, хришћанских филозофа, Шопенхауера, Ничеа, Бергсона, касног Сартра, Хајдегера, Ђејмса и Левинаса. Пантеистичка и панентеистичка филозофија мистицизма, којом се остварјује епистемолошко-онтолошки идеал – истинска спознаја бића по себи, може се једноставно изразити: „Бог је љубав", „Све је једно", „Атман је Браман", „Tat tvam asi".[9]

Поред академске актуелности, јавност Запада у касном деветнаестом и почетком двадесетог вијека почиње се више занимати за мистицизам. Централна личност која је заслужна за популаризације мистицизма са теозофским друштво била је Хелена Петровна Блаватски. Под њеним утицајем интегришући бројна религијска, филозофска и научна учења формирао се покрет Новога доба (New Age). Колико год да је популаризирао мистицизам, New Age покрет уједно га је сасвим погрешно и изједначио са окултним. Окултним означавамо свако учење или вјеровање базирано на појавама као што су раговори медија са духовима умрилх или анђелима, егзорцизам демона, магијско и телепатско преношење мисли или телекинезиско преношење силе на даљину, левиација, материјализација, астрална пројекција, астрологија, нумерологија, алхемија, чудотворна излијечења, па и хипноза ако се сматра надприродним феноменом. Ријеч окултно за нас обично има негативну конотацију обличену под утицајем хришћанства које ће тим термином означити сва чуда која нису производ Божије већ Луциферове воље. Окултно никада није постало предметом озбиљне научне расправе али остаје да живи као дио народног фолклора. Мистик није езотерик, он не скрива своје откриће већ га објављује свима. Окултизам који му се приписује не долази од њега већ је пројекција жеља ега. Док сасвим супротно томе мистик проповиједа утрнуће ега. Приликом нашег одређења мистицизма[10], битно је поновити и још једном нагласити да мистицизам није вјера (мотив за духовну потрагу прије се схвата као претпоставка којој треба лично доживјети), није окултно (иако посједује елементе окултног, па је тако зен чиста мистика, телма чисти окултизам, а теозофија мјешавина оба), није ни филозофија (мада она произилази из мистичног искуства), а ни умјетност (иако јој је најсличнији и најчешће се њоме изражава)[11], па ни класична религија (јер постоји и изван религијске традиције, и може се сматрати јересом)[12].

Мистично искуство и моралност

Улога медитације и мистичног искуства у животу практичара повлачи питања која нису присутна у другим формама религиозности. Например, да ли је мистично искуство морално неутрално? Ако је искуство неисказиво откуд онда из њега произилазе вјеровања, вриједности и само дјеловање? Ако је нагласак на личном доживљају значили то да је мистик онда аморалан, асоцијалан и аполитичан? Моралност представља хоризонталан однос према другоме, а мистицизам представља вертикалан однос према битку. Како изгледа њихово сусретање? Како се у овом контексту вјечно добро односи према пролазном добру?[13]

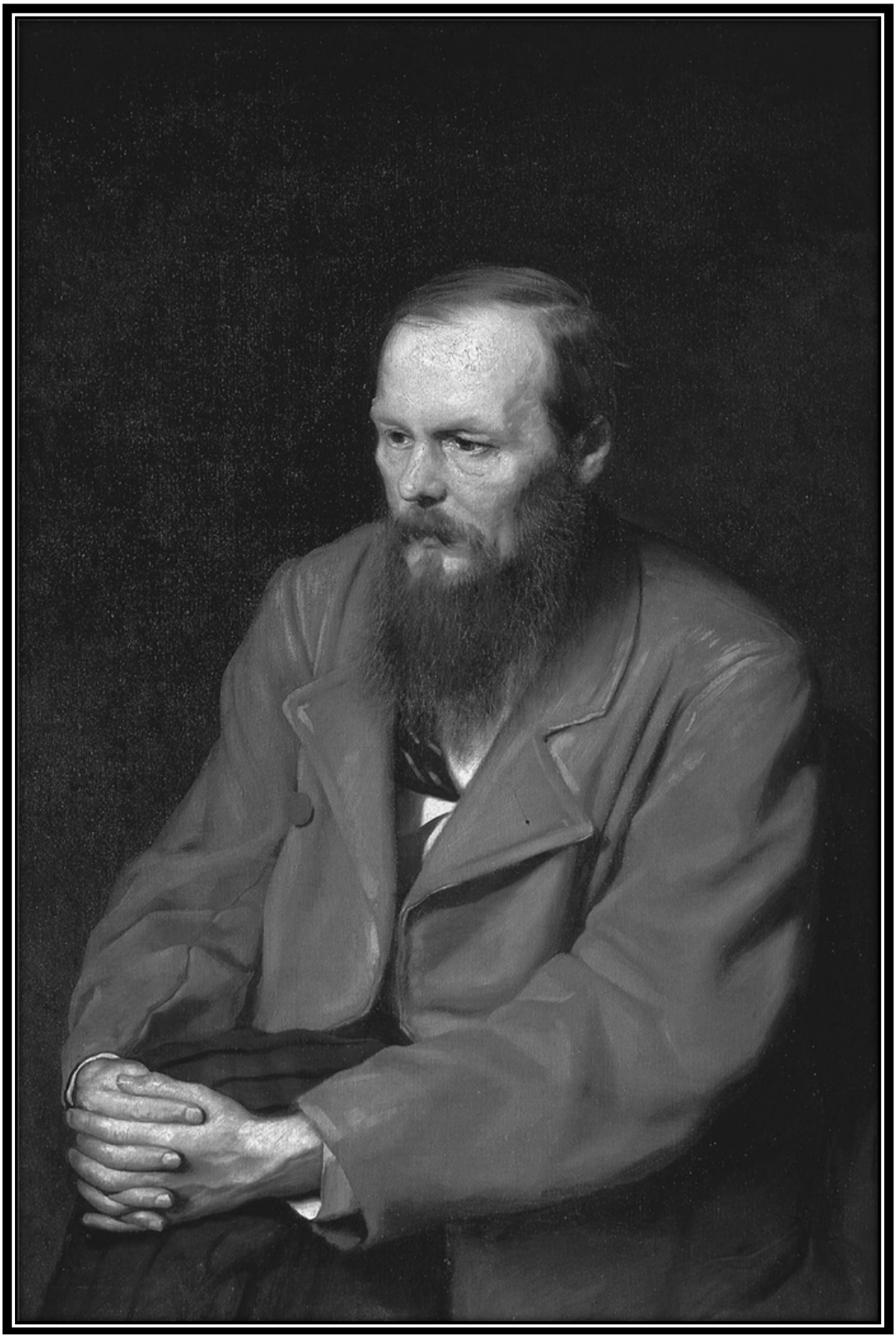
Фазе мистиковог живота могу се подијелити на припрему, пут, искуство и просвјетљено стање.[14] Припрема се састоји у дисциплинованом култивисању жеља и рестрикцији себичности услијед поштовања класичне религијске етике. Пут сачињавају ригорозне вјежбе које поред контенплације захтјевају одређено практично дјеловање. Само је питање да ли је то дјеловање себично, јер је усмјерава једино на властити развој. Пут доводи до искуства које само по себи не може бити означено као морално или аморално. Али када се то искуство устали и претвори у просвјетљено стање, јављају се бројна етичка питања. Чак ако је практичар и моралан на путу, да ли ће бити такав и на циљу? Или је моралност дио илузије (маја) која се напушта у просвјетљењу? Овде постоје четири могућности:1. практичар је аморалан, бивајући себично оријентисан на саморазвој док не постигне просвјетљење, а онда постане експлозија љубави и моралности, 2. мистичар је аморалан или иморалан на путу, али као просвјетљен не може бити егоцентричан, па умјесто тога он прихвата систем вриједности традиције којој припада, 3. мистик је формално моралан на путу, али тек кад трансцендира себство схвата да је та моралност била само илузија, и 4. моралност је дио начина на који стварност јесте, и тако је култивисана на путу да би у просвјетљеном стању била потпуно интројектована и спонтана.[15] Опасност с којом се суочавамо ми на Западу, због тога што другачије цијенимо моралност, у томе је што можемо одмах видјети четврту могућност као исправну, и закључити без истраживања да просвјетљени мора бити моралан. Ако је случај супротан томе, онда се мистику најчешће поништава легитимност мистичног искуства. Није једноставно овако закључити да пут до илуминације и само њено стање мора бити морално; као што није ни прорицати на пречац компатибилност моралности и мистике. Умјесто тога, било би потребно испитати појединачно сваког мистика из свих традиција, и то у његовом личном контекстуј, постављајући два главна питања: а.) да ли је просвјетљење у конфликту са претпоставкама моралности и б.) да ли је такав систем вриједности искрена брига за другога или механичко испуњење норме. То је свакако циљ далеко обимнијег и обухватнијег рада. Нама овдје предстоји скромнији и краћи одговор на ова питања посматрајући у цјелини значајније мистичке традиције.

Послье читавог вијека студирања Истока на Западу, још увјек се мора истицати филозофима и теолозима да адвита веданта није „официјелна" филозофија хиндуизма.[16] Још већа је грешка када се она прогласи једином школом, и када се занемаре теистичке школе веданте које су у Индији далеко популарније. Имајући ово на уму и унутар оваквог метафизичког оквира равнодушност према другим људима можемо прогласити оправданим моралним ставом. Нема друге реалности, нити други људи којима би се могло помоћи и чија би се добробит могла примарно узети у обзир. Сама наша властита жеља, па

и покушај бриге за другога само су израз незнања. У сну, ни једно дјеловање није битно. Они који су остварили Брамана знају да ништа није вриједно чинити у нашем свијету снова. Ништа што би урадили не додирује суштину стварности – ништа није постигнуто нити промјењено. Брига за другога је тако немогућа јер другост уопште не постоји. Шанкарина адвита веданта тако не преставља морално вриједностни систем већ изједначавање себства са природом. Вриједности су концентрисане искључиво на постизање просвјетљења а не на другога. Што више, не активност у хиндуизму је једини прави однос према другоме. За Грке знање води формирању врлине и карактера, док овдје знање Брамана поништава све пријашње гријехе и оправдава аморално за оне који га посједују. Они који немају то знање, такво понашање погрешно виде као криминал, заборављајући да је једина вриједност и циљ рада гуруа на пробуђењу његових ученика.

У ђаинизму за разлику од хиндуизма или будизма, свако тјело ствара карму па чак код пробуђеног (đivan-mukta). Код њега остаје само онолико карме колико је потребно да се задржи тијело, живећи животом ненасиља и неповрјеђивања. Али ипак остаје схватање, чак и када крајње екстремно поштују сва правила, престане да се купа, једе месо или када се смањи број удисаја да се и даље ствара лоша карма. Без обзира да ли се радило о животињама или инсектима оне се не разликују од човјека јер све живо подједнако посједују душу. У свакодневним активностима и без директне намјере човјек повређује друга бића што ствара карму која нас држи окована у свијету материјалног све док не доживимо просвјетљење. Овде су пасивност и одрицање на највишем нивоу. Ђаинисктички аскета неће бити чак ни милостив јер би тим чином утицао на туђи живот. Наравно, аскетизма није циљ сам себи. Одрицање и невезивање само су средства остваривања мокше. Једини мотив јесте власито просвјетљење, зато је овај пут себичан и неморалан.[17] Тачно је да остварени учитељ одлучује из алтруистичких побуда да остане у свијету и помаже другима али тако што уопште неће ни ступити у контакт са њима. Чак се и централна врлина ненасиља на путу увјежбава не због позитивног утицаја на друге, већ крајње себично да би се уништила властита лоша карма. Убијање и насиље се избјегава, али не зато што повриједњује другу особу, већ онога ко га чини. Зато ђаинистички пут и стање просвјетљења можемо оцијенити као себичан и неморалан, упркос формлано позитивним пропратним друштвеним ефектима.

Тераведа будизам не види да просвјетљени нужно мора бити моралан – моралност је ствар личног избора.[18] Постоје бројни случајеви када се ширење вјере узимало као повод за рат и кад се убиство невјерника сматрано убиством демона. Самоудубљеност на путу проузрокује најчешће аморалан а у просвијетљеном стању моралан чин. Будина прва проповјед посље просвјетљења отркива тај проблем: нема спомена самилости већ се једино говори о саморазвоју, као начину престанка патње. Никоме се неможе помоћи да не пати, он то мора учинити сам за себе кроз одређену праксу. Тако тераведа будисти после себичног пута у просвијетљеном стању најчешће постају морални. Ова критика против тераведа, од стране махајана традицији није нова. Управо их због такве себичности и називају хинајана (мали пут). Махајана у центар свога религијског живота поставља Бодисатве, учитеље који првенствено живе за друге, иако се између себе неће сложити у вези њихове доктрине. И на духовном путу и у просвјетљеном стању Бодисатва ставља интересе другог испред властитих жеља и циља просвјетљења. Штовише потпуно губљење ега, у служби спасења других као пут за себе и њих, дозвољава нам да кажемо да је ово примјер потпуно моралног мистицизма.[19] Са друге стране тантризам изврће ортодоксне



вриједности и правила понашања – жеља сад постаје основно средство за просвјетљење.[20] Сваку врсту аскетизама тантрик види као бјежање од живота, који би требао да се узме у свој његовој пунини. Путем жеље ми смо највише везани за овај свијет и путем ње ћемо се најприје и ослободити. Зато што се овај пут просвјетљења сматра најбржим он се још назива и варјана (пут муње). Али то што је најбржи значи да је уједно и најмање обазрив према другом, што више други се у тантризму отворено искориштава у остваривању властитих жеља. Тераведа сљедбеници ткаоље користи друге у своје сврхе али под условом да их свјесно не повриједјује, док тантрик то често чини са свијесном намјером управо да би показао своју моћ и невезаост па тантрички будизам морамо прогласити на путу и уостваренoм стању аморалним. У Јапану формирала се посебна школа будизма, зен. Спаљивајући текстове, разбијајући кипове, говорећи да Буду треба убити на духовном путу, потпуно ватрени, галамећи и ударајући студенте, овај правац се сматра иморалним или с ону страну добра и зла.[21] За разлику од других праваца овде није питање о томе шта се ради већ како се ради. Тако све постаје медитација гдје се обављајући свакодневне послове не одваја чинилац од чина. Чајна церемонија, икебана, сумије сликарство, но драма, камени вртови и борилачке вјештине[22] су најочиглднији примјери да зен постоји у свим аспектима јапанског живота. Ум је тај који намеће вриједности стварном, умјесто да се спонтано препусти љубав и саосјећајност. Као што постоји реалност иза ума, тако се исто морају трансцендирати умске вриједности добро и зло.[22] Оваква врста живота не одлази у незаинтересованост и тиховање. Шта више зен је по том питању дио махајана традиције.

Таоисти природу виде као динамичну представу супротних сила који се налазе у хармонији. Човјек није аутоматски у јединству са природом, за потпуно развијен живот који је у складу са природом потребна је култивација Пута. Треба свијесно и систематично радити на томе да се склад који влада у природи пренесе на лични и друштвени живот. То је једини начин којим се може остварити смислен и сретан живот. Пут не захтјева само духовне вјежбе већ је као подједнако важно и друштвено служење. Наравно, овде се поставља питање: да ли је таоистичко служење за другога мотивисана властитим себичним циљем? У класични текстовима не налазимо потврду за овакав став. У *Тао те ђингу* пише да је мудрац слободан од сваке жеље и још да је управо то што је без жеље начин да добије све што жели. Што више мудрац учни за друге то више добије за себе. Лао це сугерише да су оба циља неодвојива, његов властити и туђи те да су постигнути истовремено, истим чином. И да жртва за другога уствари и не постоји. Просвјетљени учитељ и ученик који то покушава бити, у потпуности се предаје Путу. А служење другом је суштински дио Пута.[23] У складу са тим може се речи да је таоистички мистицизам на путу и у остваренoм стању моралан.

Када се окренемо са Истока на западно хришћанство, религијски поглед радикално се мијења. У суштини Аврамових религија јесте вјеровање да постоји један персонализовани Бог који је створио свијет и објавио морална правила. Тако је Бог једина реалност која даје вриједности овоме лажном свијету, које није ништа друго до пролазно чистилиште наше душе. Али ипак већина теиста овај свијет види као милост, добро и вриједно, управо зато што је Божија креација. Све се сматра добрим а зло се види као одсуство свјетлости Божанске воље.

Такво схватање омогућава хришћанима да више буду окупирани материјалним стварима него хиндуси. Патња више није нешто што треба да се избјегне, већ проживи као дио подуке. У случају мистика то је начин да се види како его није централни и да се једино његовим пуштањем добијамо вјечни живот. Сасвим супротно хришћански теисти, за разлику од хришћанског пантеисте и панентеисте, вјерују да се не губи лични его већ да он преживљава и на оном свијето као „оздрављена личност" За теисте није потребна никаква унутрашња трансформација, довољно је да појединац поштује Божије заповједи и вјерује у његов план. Мистик ће увјек упозоравати да би се било у божијој милости, и да „ја више не живим, него живи у мени Христос"[24] захтјева другачији приступ духовности од празне формалне вјере. Црквене вође увјек су биле сумњичаве према мистиковом инсистирању на унутрашњој потрази, чак и кад он није био против институције. Мистик који почива у Богу не гледа шта ће добити из свога дјеловања ни на овом ни на оном свијету, његова љубав према ближњем није принудно праћење правила. Таква је љубав крст, који захтјева умирање старог и рођење новог. Она значи директни однос човјека са Богом што институцији као посреднику не иде у прилог. Хришћански мистик нас учи да се Богу најлакше долази утрнућем ега кроз милост, помагање и љубав према другом.[25] Заговарајући отвореност, препуштање и љубав која је Бог, хришћански мистицизам је потпуно моралан у просвјетљеном стању као и добрим дијелом на стази до њега.

Закључак

Из изложеног може да се закључи да је однос мистицизма и моралности далеко сложенији него што га представља класични стереотип мира, љубави, целибата и бесконачне благости у контемплацији. Саморазвој који се суштински промовише на свакој духовној стази представља проблем, иако моралност може бити дио тога развоја. Мистик може бити моралан (као што је примјер Буде, Бодисатве, Исихасте) или аморалан (тантра). Даље, може бити аморалан на путу највише вриједњујући своју потрагу за просвјетљењем али не повриједњујући свјесно друге и моралан у просвијетљеном стању (тхераведа). Мистик може отићи у потпуно пасивано и индиферентно одношење према другом (као у ђаинизму и адвита веданти) колико и у активан, било агресиван (Кришна) или не насилан однос (чију политику спроводе таоисти). Он се може оријентисати на овај материјални свијет (хришћанство) или на бјежање од њега као илузије (хиндуизам).

Ово повлачи питање: да ли онда мистично искуство има уопште било какав утицаја на моралност? Очигледно је да у току дубоке медитације нису могући интерперсонални односи, али је сада питање како то искуство утичу на мистиков начин живота изван искуства? Вилијам Ваинвирг закључује да нема логичке или епистемолошке везе између мистичне свијести и моралности.[26] Неко не мора бити мистик да би био моралан, и обратно. Мистично искуство нас одводи од природне егоцентричности на ширу реалност – празнину, која је слободна од било каквих вриједности. Да би се та празнина испунила бригом за другога потребан је још један корак. Поред мистичног искуства, фактори који су изван њега постају битни за морално или аморално дјеловање. Фокус посматрања требао би се помјерити са проучавања искуства на цјелокупни начин живота мистика. Иако ће он своје вриједности видјети као објективне карактеристике реалности, компаративна истраживања различитих мистика неће нам дати истовјетне резултате. Мистик живи по истим правилима као и сваки обичан вјерник његове традиције. Али се и разликује од њега

у битном по квалитету унутрашње мотивације. Просвјетљење мијења приступ, али не и правила понашања. Тако вертикална димензија искуства утиче на хоризонталну етичку димензију не стварањем нових, већ другачијим квалитетом поштовања старих заповијести. То што мистик прихвата етику и канон традиције која га је и довела до мистичног искуства не треба да нас чуди, пошто су све велике свјетске религије првобитно и настале из култа мистичне личности.

Наша основна примједба је у томе да мистицизам има далеко мањи утицај на моралност, било у позитивном или негативном смислу. Нестајање себства који је карактеристичн квалитет за све езотеричне традиције, не значи нужно бригу за другога, али јој се и не супроставља. Ако се не прихвати моралност, снага трансцедентале димензије може поништити сваку вриједност, и такође нас одвести у аморализам или иморализам. Овим се свака етичка теорија формирана на оправдању моралности мистичким искуством може прогласити проблематичним и отвореним а не ријешеним питањем.

44. Славица Јука

ПРЕДФИЛОЗОФСКА ЕТИКА

1. Орфички морал

Орфичари су били заокупљени постојањем зла у свијету. Будући да човјеку константно пријети зло које мора трпјети, они су закључили да је то казна за почињени гријех. Иако је душа божанскога подријетла, она иде у тијело које је њезина тамница. Зато орфички мистерији развијају предаје о сељењу душе, а њихови протагонисти обећавају вјерницима да ће на оном свијету имати блажен живот, док ће злочинци завршити на мукама.

Орфичко учење о сељењу душа имало је велик етички значај зато што је настојало развијати одговорност за властито дјеловање и спасење душе. Да не би дуго лутала и била на мукама, потребно је да душа још док борави на земљи живи по Орфејевим строгим правилима за живот. Та се правила могу свести на аскезу и одбацивање свега онога чиме се робује тјелесном животом. Орфејеви присташе нису жељели ратну славу, боговима за жртву нису приносили животиње, него колаче, нису се хранили месом нити су носили вунене хаљине...[28]

2. Етика у трагедији

Грчки трагичари Eshil, Софокло и Еурипид узимају теме из митова о херојима и боговима које је сам Хомер забиљежио, али и из других епова. Трагедија постаје школа

морала у најширем смислу ријечи јер писац трагедије успијева показати душевне доживљаје који изазивају секундарне ванјске догађаје.

Ако се на тренутак осврнемо на Eshilova *Окованог Прометеја,* уочавамо да је Eshilu, као и Хераклиту, његов карактер судбина. Дакле, несретну судбину ствара човјек сам себи.[2] Његова трагедија обилује етиком мјере. Унутарња човјекова слобода стоји у блиској повезаности с умијећем мишљења. Све што је прекомјерно и претјерано предодређено је на кривњу и заслужену казну. Eshil разумијева да морал није приватна ствар, него ствар народне заједнице коју је створила једна заједничка судбина. Држава према њему није ничија самовоља нити је тек нека правна конструкција, него је заједница судбином настала.

Софоклова трагедија *Антигона* показује трагичну судбину умне засљепљености и трагична аутократизма, што се ишчитава кроз ванјски секундарни догађај који се може укратко предочити на сљедећи начин: Креонт је забранио да се Полиник који је погинуо као нападач достојно покопа. Истодобно је очекивао послушност његове сестре Антигоне. Ипак, Антигона одбацује пролазну и произвољну заповијед свога господара те, позивајући се на правду и Дива, одлучи достојно покопати свога брата. Антигона каже да слуша божански глас који је старији од Креонтова. Трагедија завршава Антигониним смакнућем, а Креонт у дубокој старости, душевној самоћи и кризи признаје да се огријешио о закон који забрањује злостављање мртваца.[3] Етичка порука Софоклове *Антигоне* односи се на социјалне императиве: потребно је поштивати законе да би се одржао ред у држави и осигурао њезин напредак. Међутим, људи доносе законе који могу застарјети и који могу угрожавати људско достојанство. У таквим случајевима морално је мјеродавно оно што чине напредни грађани, а не оно што пише у таквом закону. Иначе, Софокло је пун вјере у човјекову мудрост, снагу и смјелост те ће с усхићењем констатирати: "Има много силних ствари, али нема ничег силнијег од човјека."[4]

3. Морално учење Милећана

Милећанина **Талеса** познајемо као практична знанственика и филозофа. Заправо, он заузима мјесто првога грчког филозофа зато што је први схватио појам о јединству у разлици и што је, држећи се идеје о јединству, покушао објаснити очевидом разноврсност мноштва. Као што се испод блиставих остварења грчке културе може видјети кал ропства, тако се и испод свијета снова, олимпијске религије и олимпијске умјетности види понор дионизијскога бјеснила, песимизма и свих облика недостатка умјерености. Стога Талес изражава своје предосјећаје да би узбуркане силе човјекове душе могле на крају постати разорне за самога човјека. Он сматра да се добро и праведно може живјети једино ако сами не чинимо оно што код других критизирамо.

Иако Талес не развија етику као дио свога филозофског учења, он је постао познат по неким етичким сентенцијама: "Мисли на пријатеље, били живи или покојни" (D.L.I. 2); "Не украшавај своју ваштину, него буди лијеп у своме понашању" (D.L.I. 3); "Не богати се неправичношћу" (D.L.I. 4); "Штетно је не само савладавање" (D.L.I.12); "Не буди нерадан, ма и богат био" (D.L.I.15); "Гледај да ти прије завиде, него да те жале" (D.L.I.17); "Придржавај се мјере" (D.L.I.18).

Анаксимандер (611.-546.) увиђа да је космос подређен општем закону промјене, а промјена није случајна, него нужна и праведна. Управо се у овој спознаји налази смисао живота и смрти. Та се нужност догађа по идеји праведности. Та иманентна козмичка

законитост, која управља свим догађајима и установљује природни поредак, уједно успоставља и етички поредак.

4. Питагора и питагорејци

Питагора са Сама у Кротону у Јужној Италији основао је школу у другој половици VI. стољећа прије Криста. Његова је школа имала аскетско-религиозни карактер. Када је ријеч о религиозно-аскетском начину живота, он се односио на идеју о чистоћи која је значила припрему за његовање душе.

Аристотел у својој *Метафизици* примјећује да "су се они које називамо питагорејцима, први посветили математици и да су је унаприједили, а пошто су били одгојени у њој, сматрали су да су њезина начела начела свих ствари"[5] те су и питагорејски етички појмови имали математичке облике, тако да су математички симболи замијенили дефиниције. Аристотел их спомиње у *Никомаховој етици* када говори о таблици добара.[6]

Према учењу питагорејаца бројеви су супстанције свих ствари, па је управо зато цијели универзум хармонија. Својим вјеровањем у бесмртност душе хтјели су провести реформу култова и вјеровања, а тиме и морала.

5. Хераклит

Подријетлом је племић из Ефеза у Малој Азији. Иако меланколична духа, говорио је језгровито и сажето. Његови искази носе моралне поруке као нпр.: "Ефежани би учинили добро када би се сви до једнога објесили, а власт препустили голобрадим младићима." "Ако сте послушали, не мене, него Логос, мудро је сложити се да је све једно."

За Хераклита је стварност једно, али је она у исто вријеме и мноштво. Једно у мноштву је ватра. Ватра је све оно што јест, она је у сталном стању напетости, борбе, паљења, гашења. Хераклит каже да је свијет "вјечно жива ватра која се с мјером пали и с мјером гаси". Дакле, све се догађа по Логосу, а Логос је Ум, свеопћи закон, Бог. Логос је иманентан свим стварима, све ствари повезује у јединство. Тако је и човјеков ум момент свеопћега Ума, односно Логоса. Из овако схваћене онтологије јасно је како се треба владати човјек, тј. како треба усмјерити своју моралност. Да би човјек исправно живио, он треба тежити животу који је у складу с умом. Ум и свијест у човјеку чине ватрени елемент. Када чиста ватра напусти тијело, вода и земља које остају иза ње потпуно су безвриједне. Зато човјек треба сачувати душу што сушом јер је суха душа најбоља и најмудрија.

На темељу Логоса слиједи и морално држање за које се Хераклит залаже: "Највећа је врлина разумно мислити, мудрост је истину говорити."

6. Атомисти

Морално учење атомиста у директној је вези с Демокритовом гносеологијом. Чини се да је Демокрит схватио "праву спознају" као оно кретање ватрених атома које је изазвано утискивањем најмањих и најфинијих сличица које приказују атомистички састав ствари. Али ово је кретање најњежније, најфиније, најблаже, најближе мировању. Овим је одређењем супротност између опажаја и мишљења - посве у смислу сустава - квантитативно изражена. Грубе сличице ствари у цјелини стављају ватрене атоме у

релативно снажно кретање и на тај начин стварају "тамни увид" који се показује као опажај. На овој квантитативној супротности снажних и благих, жестоких и тихих кретања Демокрит је засновао своје морално учење и претворио је своје спознајно-теоријске вриједности предоцаба непосредно у етичке вриједности вољних стања.[7] Као што из опажаја слиједи само тамни увид, чији је предмет појава, а не права бит, такође је и угода која потјече из узбуђења осјетила сама у себи несигурна, привидна и лажна. Праву пак срећу, за коју мудрац "по природи" живи, која је сврха и мјера људског живота, не смијемо тражити у вањским добрима и задовољењу осјетила, него само у оном благом кретању, оном мирном расположењу које је садржано у оном правом увиду, у тихој узбуђености ватрених атома. Она једина даје души мјеру и хармонију, чува је од афективнога чуђења, даје јој поуздање и сигурност у саму себе. Права срећа је мир, а мир даје сама спознаја.

Неки фрагменти могу то илустрирати. Фрагмент 207: "Не ваља бирати сваку насладу, него ону која је скопчана с племенитим." Или фрагмент 189: "Најбоље је за човјека, да проводи живот што више у добру расположењу, а што мање у зловољи. А тако би могло бити, кад не би тражио насладе своје у пролазним стварима."[8]

Човјек све то може постићи ако се управља разумом а не осјетилима. Демокрит стога даје цијели низ практичних напутака за исправан живот. Примјерице: "Љепота је нешто животињско ако није удружена с умом." "Складност у мишљењу ствара пријатељство." "Којима је у реду карактер, њима је срећен и живот." "Савршенство душе поправља слабост тијела, но тјелесна једнакост без разборитости нимало не поправља душу." "Тко бира душевна добра, бира оно што је божанско, а тко бира тјелесна, бира оно што је људско." "Тко потпуно подлијеже новцу, никад неће бити праведан." "Ваљаност је теглећих животиња тјелесна снага, а ваљаност људи исправност карактера." "Човјек је поуздан и непоуздан не само по ономе што ради него и по ономе што хоће."[9]

Из реченога је видљиво да је Демокритова морална теорија у потпуности *интелектуалистичка. Сврха* (те/05) његова интелектуализма јест *срећа (eudaimonia)* људи. Ово Демокритово стајалиште добит ће у Сократу озбиљна настављача.

7. Софистика

Учење софиста разликовало се од раније грчке филозофије, како по своме предмету тако и по методи и циљу. Предмет којим се бавила софистика јест човјек, цивилизација и људски обичаји: више је расправљала о микрокозмосу него о макрокозмосу. Метода њихова филозофирања јест емпиријско-индуктивна, а циљ није примарно објективна истина, него практично дјеловање, вјештина живљења и управљања у грчким градовима. Софисти су настојали прикупити гомилу појединачних запажања и чињеница из којих су извлачили закључке, дијелом теоријске, дијелом практичне. На темељу тако скупљених "показатеља" закључивали су да није могућа нека сигурна спознаја. Циљ практичних закључака и није био успостављање неких објективних норми које су утемељене на некој нужној истини. Скептичке и релативистичке тенденције софистичкога учења огледају се и у одбацивању норми.

Протагора се убраја међу најпознатије софисте. Он такође прави отклон од дотадашње филозофије те сматрајући да је "човјек мјерило свих ствари за оне које јесу да јесу и за оне које нису да нису" затвара пут спознаје Бога. Протагора није израдио суставну етику нити је дефинирао појам највећега добра будући да се то никако не би могло

уклопити и сложити с његовим релативизмом. Он се задовољавао практичном задаћом да одгаја младе људе како би постали корисни чланови друштвене заједнице. Појединац се треба научити грађанској врлини те треба изградити политичку мудрост. Из реченога је могуће уочити Протагорино учење о етичким судовима и врлинама. Напосе у Платонову *Teetetu* Протагора говори да су етички судови релативни ("Што свакој држави изгледа праведно и лијепо, то њој и јест лијепо све док га она таквим сматра") и да мудар човјек треба покушати замијенити рђаве обичаје добрим обичајима.[10] Због речених потреба Протагора истиче пет врлина из традиционалне хеленске етике: праведност, разборитост, храброст, побожност и, као најважнију, мудрост замишљајући их као дијелове лица.[11]

Протагора сматра да се врлине могу стећи, прибавити и научити одгојем, а увјет за одгојеников успјех јест природна надареност којој се теоријском наставом придаје знање, а утврђује се практичним вјежбањем.[12]

Протагорина етика у основи је антропоцентристичка: извори етичких норми су сам човјек и његове потребе.

45. Милош Ђурић

СОКРАТ ПРЕД АТИНСКИМ СУДОМ, У ТАМНИЦИ И ПРЕД СМРЋУ

Сократа као критичког мислиоца дуго је бранила просвета Периклова времена, док пад Атине, на крају пелопонеског рата, није решио његову судбину.

Тадашњу социјалну и економску беду, која се сручила на атинску државу у десетогодишњој агонији после 413. год., демагози су узели као казну божију, зато што је омладина тобоже постала безбожна, дрска и разуздана и није поштовала законе, родитеље, отаџбину, богове. Омладину су, говорило се, рђавим путем повели разни софисти, који су поткопавали у њој религиозност, рушили ауторитет родитеља и тровали љубав према отаџбини, а највише Сократ, главни софист и испитивач небеских ствари, који ју је поучавао без хонорара и тиме је лакше при-добивао за себе. Додуше, нико у њему није видео софиста од заната. Али, како се он разумевао у све софистичке вештине и волео да своју дијалектичност показује у парадоксима и да оно што је по себи веома разумљиво обрће у његову супротност, лако се дошло до тога да су његову дијалектику помешали са софистичком бесед-ничком довитљивошћу која је слабији говор умела да учини јачим. Осим тога, и Сократ је, као софисти, непрестано говорио о врлици, о праву и праведности, о држави и државним стварима. Он је говорио да не треба пазити на то колико је коме година, него колико је паметан, и због те изјаве прекоравали су га да буни синове против неразумних родитеља. Сократ је имао и личних непријатеља, јер доказивати људима да не знају ништа јесте најнеподеснији позив који ко може изабрати. На стварање

нерасположења према њему утицало је и јавно мнење, које се огледало у тадашњој комедији. Тако се кривица целог друштва слегла на њега.

Највише се окомила на њега демократска странка, која је год. 403., после пада Тридесеторице, поново завладала и хтела да софистичком образовном раду, који је највише кривила за беду последњих година, учини крај уклањањем онога кога је сматрала његовим главним представником. Опасност његова дијалек-тичко-еленктичког посла она је могла доказивати чињеницама, тј. трулошћу политичког морала оних који су били у његову друштву. Алкибијад је отаџбини највише нашкодио тим што ју је из сујете наговорио на рат против Сиракусе (год. 415—413), и, као одметник, подстакао Спарту да пошаље Сиракуси помоћ. Охоли Критија мрзио је на демократију, а волео лаконску аристократију и пома-гао јој у рату против Атине; као изгнаник бунио је у Тесалији сељаке против господара (Xen. *Hell.* II 3, 36); кад је Спарта, год. 404., приморала Атину да се преда, он је постао глава Тридесеторице, који су, као што је Трасибулов гласник довикивао онима који су се бранили, пролили крви више него Пелопонешани у десет година тешкога рата. Осим тога, Критија је био штетан и као трагичар: у свом *Сисифу* износио је безверске мисли, говорећи за богове да су их измислиле древне мудре главе на страх необразованим људима. Некад је Критија младог Еутидема мамио на прљав посао. Сократ је Критију одвраћао од тога, а кад овај није хтео да послуша, он му, у присуству многих других, па и у присуству Еутидемову, рече да му се чини да се Критија понаша као свиња кад жели да се очеше о Еутидема, баш као прасе о камен. Зато је Критија замрзио на Сократа, па је доцније, као члан Тридесеторице, покушао да га изложи срамоти кад му је наредио да затвори поменутог Леонта, а кад ни то није помогло, покушао је да га бар уђутка: са Хариклом, законодавцем, донео је закон којим се забрањује учење беседништва, а тиме је хтео да погоди Сократа као народног просветитеља (Xen. *Мет.* I 2, 29— 31). После пада Тридесеторице Ксенофонт оставља отаџбину, мада га је од непосредне опасности чувала амнестија, и одлази као најамник у службу Киру Млађем, који је помагао Спарту, противницу Атине, а затим прелази у службу Агесилају и остаје му веран и онда кад Агесилај туче савезничку војску код Коронеје (год. 394).

Ето, какви су били, говорило се, пријатељи Сократови! Несрећа је, међутим, била у томе што се из Сократова друштва није нашао ниједан члан који би државу нарочитим радом унапредио. Ни сам Сократ није налазио узора у отаџбини, јер се робовласничка демократија није управљала према начелима ума. Осим тога, Сократ је као етичке идеале поставио мудрост, праведност, побожност, разбори-тост и храброст, а људска стада не маре за такве идеале нити, уопште, имају високих духовних тежњи. Ма колико његов дијалектички манир и протрептичко-еленктички поступак били изванредно вешто примењивани, он се излагао опасности да његове намере не буду правилно схваћене. Све су то били разлози да се он оптужи. Атински демагози и атински револуционар нису се разумели, њихове тежње и њихова мишљења морали су се сукобити, и тако је Сократ постао жртва умног испитивања и постављања новог етичког идеала.

Три грађанина доиста су и оптужили Сократа. Главни тужилац био је формално незнатни трагичар Мелет,[1] а поред њега потписали су тужбу кожар Анит и ретор Ликон. Главни противник био је у ствари Анит, богаташ и веома утицајан демократски реакционар (Xen. *Apo1.* 29), који се са Сократом сукобио нарочито онда кад је овај његова сина придобио за више духовно образовање, а он је хтео да му син иродужи кожарске послове.[2] Главни циљ тужиоцима био је да Сократу омету даљи рад. Како у оптужницу

нису могли да унесу политичке мотиве, и то због амнестије из год. 403.. узели су у помоћ религију, па су оптужбу донели у име државе, јер је за њу штета ако се руши религија и квари омладина. Парница је, дакле, била државна, и то за безбожност (γραφὴ ἀσεβείας).[3] Оптужница је гласила овако: ταδε ἐγρφατο καί ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεύς Σωκράτει Σωφρ ονίσκου 'Αλωπεκήθεν· ἀδικεϊ Σωκράτης ους μέν ἡ πόλις νομίζει θεούς οὐ νομίζων, ετερα δὲ καινά δαιμόνια εἰςηγούμένος, αδικεί δὲ και τούς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος = „ову оптужбу поднесе и заклетвом потврди Мелет, син Мелетов из Пита, против Сократа, Софронискова сина из Алопеке: крив је Сократ што не верује у богове у које верује држава, а уводи друга нова бића демонска, а крив је и што омладину квари. Предлажем смрт" (D. L. II 40; мало слободније Xen. *Apol.*10, *Met.* I, 1 1). Казна је била велика, али се Сократ могао спасти бекством, као Анаксагора и Протагора, јер такав је обичај уопште практикован, и то су од њега очекивали. Међутим, иако је знао да му прети опасност (Plat. *Apol.* 19 A, 24 A 28 A), он је дошао главом пред суд да се брани. Није марио да вештачки састави одбрамбену беседу, и на савете пријатеља да се брани кићеним речима одговорио је да се за одбрану спремао цео свој живот, јер доиста нема боље одбране но што је частан живот и заслужна прошлост (Xen. *Apol.* 3, *Met.* IV 8, 4).

Како се Сократ понашао пред судом, о томе нас обавештава Ксенофонтов сачувани спис *Одбрана Сократова.* Као што је већ речено, под истим насловом написао је спис и Платон, Сократов јеванђелист, који је, поред многобројних Сократових присталица и пријатеља, и сам суђењу присуствовао (Plat.: *Apol.* 33 E. 34 A, 38 V). Ако у његову стилисаном спису и није све историјски верно,[4] ипак је у њој најбоље дан прави дух и смисао онога што је Сократ пред судом говорио, и зато ћемо Сократово држање пред њим приказати по том спису.

Најпре су говорили тужиоци, Мелет као главни с мало успеха, затим Анит и Ликон. Анит је нарочито нагласио да је Сократ могао био и не доћи на суд, али кад је већ дошао, треба га безусловно осудити, јер ако буде ослобођен, омладина ће се занимати његовим учењем и сасвим се искварити (Plat. *Apol.* 29 S).

Без нарочитог припремања, Сократ се бранио спокојно и несавитљиво озбиљно и шаљиво, с иронијом према тужиоцима, али свагда са самосвешћу човека који се клања само истини и с уверењем да је правда на његовој страни. Није се понашао као оптуженик, него као учитељ судија (Cic. D*e orat.* I 54, 231), који је свој долазак пред суд употребио да пред стотинама слушалаца објави свој социјално-политички завет.

У првом и најопсежнијем делу своје одбране (сар. 1—24) Сократ се најпре брани од јавнога мнења, јер на њему је основана оптужница: он се никад није бавио стварима и појавама испод земље и на небу, и ко му то приписује, тај га меша с природњаком какав је, на пример, Анаксагора. А ко му приписује како се неистинита и неправедна ствар може да прикаже као истинита и праведна, тај га не разликује од софиста. Њега се не тиче ни једно ни друго. Затим објашњава како је овакво јавно мнење могло да настане. Оно је настало само зато што је Херефонт, његов пријатељ, упутио богу у Делфима питање ко је мудрији од Сократа и добио одговор да нико није мудрији од њега (упор. и Schol. ad Arist. Nubes 144; D. L. II 37). Да утврди шта је бог хтео да каже својим одговором, он је обилазио државнике, песнике и занатнике и показивао им да не знају оно што мисле да знају. Напослетку је дошао до закључка: бог је огласио Сократа за најмудријега зато што он једини зна да ништа не зна. То га није уверило да човек не може ништа знати него да обично не мари знати. Зато се свим жаром посветио да испита своје и туђе знање. Тако се у

грађана створило мишљење да он све зна јер иначе не би могао показивати да они не знају. Стога су веома многи на њега омрзли и стали га облагивати да квари омладину учењима софиста: прави разлог нису износили на светлост, а свако је у оно доба лако веровао да и он учи исто што и толики други. Омладина се угледала на њега, па се и она стала бавити испитивањем људи, и отуда се развило уверење да је покварена. Прелазећи на саму оптужницу Сократ се најпре брани од оптужбе да квари омладину. Питањима која упућује Мелету он доказује да Мелет уопште не зна шта је васпигање и да нико паметан не може намерно кварити своје ученике. Али, и кад би то и била истина да Сократ квари омладину, он би то могао чинити само ненамерно, а у томе случају не би заслуживао оптужбу и осуду, него савет и опомену.

Оптужбу да одриче богове Сократ побија на тај начин што Мелета приморава да ту оптужбу појача до тврђења како Сократ уопште не верује у богове. Тако Сократу полази за руком да побије ту тачку оптужбе: он верује у богове и демоне, и ове сматра за децу богова; а кад верује у децу, мора веровати и у родитеље.

У продужењу (сар. 16 ss) оптуженик даје суштину свога политичког постојања, и тај део представља врхунац његове одбране. Он каже, ако га и осуде, он неће бити последњи, и нека и не мисле да он жели да буде ослобођен осуде ако сматрају да ју је заслужио; нека га осуде, он се смрти не боји, јер врши дужност и стоји на месту које не може оставити. Није се смрти бојао ни онда кад је стављан на места где се може погинути, под Потидејом, под Амфипољем и код Делиона. А зашто да се и боји смрти на положају на који га је сам бог поставио? Кад би га суд и хтео ослободити под условом да напусти свој посао, он не би на то пристао. Он одаје пошту судијској предусретљивости, али ће се више покоравати богу но њима (πείσομοα δὲ μάλλον τω θεω ἡ ἡμῖν 29 D), и докле год буде у њему даха и снаге, неће престати бавити се испитивањем истине и грађане саветовати и поучавати. Осуђујући њега, они осуђују себе.

„Јер, ако мене погубите, нећете лако наћи другога мени слична, кога би, ако је мало и смешно рећи, бог баш послао граду на врат као на коња који је, додуше, велик и племенит, али баш због величине помало спор, и зато му је потребно да га неко куцка оштрогом. Тако, ето, чини ми се, бог је мене граду приделио као таква човека, који ће вас без престанка по цео дан, бацајући вам се свугде на рамена, подстицати, и наговарати, и корити сваког појединог. Овакав други, дакле, неће вам се лако родити, суграђани моји, него ако ме послушате, поштедећете ме. Ви ћете се, можда, љутити, као дремљиви кад их буде, па ме ударити и, слушајући Анита, лако погубити, и затим ћете цео остали живот непрестано спавати, ако се бог за вас не постара и пошаље вам кога другога" (30 E ss).

Својим животом и радом он доказује противно ономе што тврде тужиоци и јавно мнење: радио је за добро грађана, покоравајући се државним законима, божјем позиву и гласу свога срца; одбацио је све пријатности живота и запустио своју домаћу привреду, само да би друге могао „подстицати" на врлину. Напослетку се позива на сјајно сведочанство својих другова и пријатеља и њихове родбине. Неће плакати за милост, јер то није ни лепо, ни праведно, ни богу приступачно.

Кад је Сократ свршио своју одбрану, позвао је председник пороту да гласа. Према броју гласова којима је осуђен, чини се да је Сократ имао успеха. Од пет стотина и једног гласа било их је само две стотине и осамдесет за то да је крив, а осллободило га је две стотине и двадесет; да је за њега пао још тридесет и један глас, добио би већину од две стотине педесет и једнога гласа и био ослобођен.

Затим се прешло на гласање о висини казне. По атинском закону, оптуженик је по изреченој пресуди имао право да и он са своје стране предложи казну. У другом делу *Одбрана* (сар. 25—28) Сократ изјављује да га пресуда нимало не узбуђује, јер она је у ствара његова победа, и разлаже како ништа није скривио него је, напротив, својим пожртвованим радом заслужио доживотну храну у Пританеју. Али, ако већ треба да за се предложи казну, он само на молбу пријатеља предлаже тридесет мина глобе, јер за толико они јамче, док би сам од свога највише могао да плати једну мину.

Затим је порота поново гласала, и то за предлог или Мелетов или Сократа Утисак који је Сократ могао оставити у судијама другим предлогом већ је унапред уништен првим: храном у Пританеју. Тај предлог увредио је судије толико да их је код гласања о казни осамдесет више било против њега неголи код гласања о кривици. Тако је осуђен на смрт (D. L. II 42).

У трећем делу (сар. 29—33), дакле после изречене казне, Сократ је мало упорнији и судије, које су га осудиле, кори и опомиње: својом пресудом они су на град навукли срамоту, а да су само још коју годину причекали, смрт би њега овако стара ионако свалила у гроб. А варају се ако мисле да су се сада ослободили његова непријатног испитивања. Биће их више који ће то исто чинити; он их је досад задржавао, али после његове смрти неће их нико више уставити. За оне који су га оптужили каже да су од истине заслужили „жиг неваљалства и неправедности". А оне који су гласали за његово ослобођење теши и соколи: та гле, он је спокојан, јер му унутрашњи глас ништа не замера, а на оном свету нада се само бољему. Јер шта је смрт? Или је као сан у коме човек ништа не снива или сеоба богу. Ако је сан, онда је она благодат, јер цело ово време није нимало дуже него једна таква ноћ: Ако је, пак, сеоба на друго место, где не кроје правду атинске назовисудије, него праве судије, Миној, Еак, Радамант и Триптолем, и где бораве они који у своме животу беху праведни, онда то није лоша сеоба. Ту би се састао с Орфејем, Мусејем, Хесиодом, Хомером, па с Паламедом и Ајантом Теламоновим, с Агамемноном, Одисејом и Сисифом и хиљадама других и проводио би онде свој живот истражујући и испитујући, као ове на земљи, ко је од њих мудар, и ко мисли да је, а није. „С њима се онде разговарати и бити с њима у друштву и испитивати их,то би било неизмерно блаженство". Сократ, дакле, и живот после смрти замишља као продужење свога испитивачког посла на земљи, као беспрекидан духовни мегдан. Тако је још само Наполеон говорио на Св. Јелени „Кад ја умрем, сви ћете се вратити у Европу, видећете опет своје жене, а ја ћу се на Јелисејским пољанама састати са својим војницима. Сви ће ми они изићи у сусрет. Даву, Дирок, Неј, Мира, Масена, Бертије, разговараћемо се о заједничким делима. Ја ћу им приповедати последње догађаје мог живота. Кад мене угледају, заокупиће их стари занос, стара њихова слава. Онда ћемо се о нашим ратовима забављати са Скипионима, са Ханибалом, Кесаром, Фридрихом. То ће бити весеље. Само да се не уплаше овде на земљи кад се окупе толики војници". Последња Сократова жеља, у неку руку тестамент, јесте жеља нека с његовом децом поступају онако као што је он поступао с њима, тј. нека их опомињу и коре ако виде да се брину за све пре него за душу. „Али време је већ да одлазим — ја у смрт, а ви у живот. А ко од нас иде ка бољем спасењу, то нико не зна него сам бог."

Тиме се и завршава *Одбрана Сократова,* „једно од најузвишенијих дела светске књижевности" (Б. Петронијевић).[5]

После тога, Сократ је одведен у тамницу, где би требало било да одмах испије отров. Међутим, баш у дан пре суђења почео се празновати делски празник, а док је он трајао, тј.

док се свечана Делска галија, која је из Атине са светом жртвом и свечарима ишла на Дел, не би вратила, нико у Атини није смео да буде кажњен смрћу. Тако се извршење смртне казне затегло за тридесет дана, јер толико се дана галија није вратила. Глас да ће се она ускоро вратити подстакао је Критона — њега по Платону, а по другима Есхина (D. L. II 60) — да ноћу дође Сократу у тамницу и да му предложи бекство, истичући два разлога: срамоту пред светом и неправду према деци. Сократ је побијао и једно и друго. Не треба обраћати пажњу на то шта ће рећи светина, него шта ће рећи онај који се разуме у правду и неправду, а тај ће се сложити са Сократом. Срамота би било бежати. Није неправда покоравати се државним законима, него је неправда насиљем их газити. У првој партији (Plat. *Crito,* сар. 9 — 17), Сократ исказује лепе мисли о људском друштву. Оно на чему почива велика друштвена заједница јесу закони, а они су створени »договором друштва«. Ко се не држи тога договора, тај не може бити члан људског друштва; Треба разуме се, разликовати законе и њихове извршиоце, па не окривљивати законе за оно што чине извршиоци. Ако друштвене прилике захтевају промену закона, треба их мењати споразумно, без насиља. Последњега дана свог живота говорио је Сократ о бесмртности душе. Тај разговор је предмет Платонова *Федона.*

У том спису описао је Платон последње часове Сократове, и они су протекли овако. Кад му се приближавао час да испије отров,[6] обратио му се Критон питањем како жели да га сахране. Сократ му најпре исправља начин изражавања: јер он, Сократ нада се да ће отићи у крајеве блажених, а сахранићe само његово тело, па му одговара нека тело сахрани како хоће и како мисли да би обичају најбоље одговарало. Затим је отишао у одељење за купање.

„А кад се окупао, довели су му децу — имао је два мала сина и једног великог — а походиле су га и жене од рода. Поразговарао се с њима у присуству Критонову и саопштио им своје последње жеље. Затим је женама и деци казао да иду, а сам је дошао к нама. И већ је било близу смираја сунчева, јер се дуго времена задржао у одељењу. А кад је к нама дошао, седне окупан, и тек што се после тога само мало поразговорио, уђе слуга Једанаесторице, приступи к њему и рече: „О теби, Сократе, нећу мислити што мислим о другима, који се љуте на ме и проклињу ме кад их позовем да по наређењу власти пију отров. Али тебе сам ја и иначе упознао за ово време као најплеменитијега и најозбиљнијега и најбољега човека међу свима онима који су икада овамо дошли. Зато сам и сада тврдо уверен да се не љутиш на ме, него на кривце, а ти их познајеш. И знаш, разуме се, ради чега сам ти сада дошао, па ми остај због и гледај да што лакше поднесеш оно што је неминовно'! И при том заплака, окрену се и оде. А Сократ погледа за њим и рече: „Остај ми због и ти, а ја ћу то учинити". И у исти мах обрати се к нама:

Сократ. Како ли је благородан тај слуга! И за цело време походио ме, и са мном се разговарао понекад, и био веома љубазан! Па и сад, ево, како су му искрене сузе што их нада мном лије! Него дела, Критоне, слушајмо га, и нека ми ко донесе отров ако је истуцан; ако ли није, нека га човек истуца.

Критон. Али ја, Сократе, мислим, сунце још сија на горама и још није зашло. А знам уједно и за друге да су после наређења веома доцкан отров узимали; а и пре тога још су се обилно најели и напили, а неки су се, чак, састали и са женама за којима су жудели. Зато немој да наглиш! Још има времена!

Сократ. Разуме се, Критоне, они о којима ти говориш раде тако: они мисле да ће нешто постићи ако то раде. Али ја, разуме се, нећу то радити; јер ако испијем отров мало

доцније, мислим да тим нећу добити ништа друго но сам себи стећи срамоту, зато што жудно приањам за живот и поштеђујем га кад у њему ничега више нема. Него хајде, послушај ме и чини онако као што ти кажем!

LXVI Кад је то чуо, намигну Критон свом слузи, који је стајао поред њега. И слуга изиђе, а пошто се дуго времена задржао, дође с оним човеком који је имао наређење да му пружи отров, и већ га је носио у пехару истуцана.

А кад *Сократ* угледа довека рече: Добро, драги мој, ти се разумеш у тим стварима: шта треба да радим?

Слуга. Ништа друго него, кад попијеш, да ходиш около док ти ноге не отежају, а онда лези! Отров ће већ сам учинити своје.

И при том пружи пехар Сократу. А он га узе и сасвим ведро, Ехекрате, ни да би и мало задрхтао или променио боју или лице, него, као што је био његов обичај исколачи очи на довека и запита га:

Сократ. Шта кажеш за овај напитак? Сме ли се што излити коме за жртву или не?

Слуга. Сарно толико, Сократе, приређујемо колико мислимо да је довољно.

Сократ. Разумем, али је ваљда слободно бар помолити се боговима, а то је, чак, и потребно да сеоба одавде к њима буде срећна. То ја и молим овим, и нека ми се то испуни!

И чим то рече, примаче пехар к устима па сасвим лако и пријатно отров испи. И већина од нас умела је прилично да се уздржава од плаћа, али кад га видесмо како пије и како је испио, не могосмо се више савлађивати, него и мени самоме, мада сам се отимао, сузе потокоин потекоше, тако да сам лице покрио и стао себе оплакивати; не њега, него своју судбину што морам да губим таква пријатеља! А Критон је већ пре мене био устао, јер није могао да заустави сузе. А Аполодор је већ и пре непрестано сузе ронио, а сада баш удари у ридање и стаде плакати и жалостити се, тако да је све присутне дирнуо у срце, осим самога Сократа. А овај ће рећи:

Сократ. Шта то радите, чудновати људи? Ја сам жене баш зато и уклонио одавде, да не греше тако, јер сам чуо да треба умирати у побожној тишини. Зато ћутите и будите храбри!

После тих речи, ми се постидесмо и престадосмо плакати. А он прошета мало, па кад примети да му ноге отежавају, легне на леђа, као што му је човек саветовао. И у исти мах онај што му је пружио отров стане га пипати и на махове огледати му стопала и удове; затим му стопало чврсто стисне и запита га да ли осећа, а он одговори да не осећа. И затим опет учини то и то и са голеницама; и притискујући тако по телу показиваше нам како се охлађује и кочи. И он га је и даље пипао и најзад рече: кад му отров стигне до срца, онда де преминути. Већ му је био трбух готово охладнео, и он се откриje, јер је био застро главу, и рече последње речи:

Сократ. Критоне, Асклепију дугујемо петла! Принесите ту жртву, немојте заборавити!

Критон. Принећемо, него гледај имаш ли што друго још да нам кажеш?

На то питање Сократ више не одговори, него се за тренутак стане трзати а онај га човек открије: очи му беху укочене. Кад Критон то виде, затисну му уста и заклопи очи.

LXVII. Тако нам се, Ehekrate, преставио наш пријатељ; то је био свршетак човека који је, као што ми смерао тврдити, од свих савременика, које смо ми упознали, био најбољи, и уопште, најумнији и најправеднији« (115 B ss)[7]

То се догодило у првој половини месеца јуна 399. год. У већој лепоти и с већом победом није умро ниједан револуционар. Има вести по којима би се Атињани ускоро

били покајали за своје дело. У знак жалости затворили су гимназије и друге школе, Мелета осудили на смрт, осталу двојицу тужилаца прогнали, а Сократу поставили статуу од бронзе, рад Лисипов. А кад је ускоро приказиван Еурипидов *Паламед,* свима гледаоцима падала је на памет слична судбина Сократова, и кад је хор певао:

»Убили сте, убили сте од Хелена
најбољега и најмудријега,
који ником није зла чинио —
славуја Муза.«

цела је публика проплакала (D. L. II 43—44; Diodor XIV 37, 6; Plut. *De invid,* cap. 6)

Својом делатношћу, коју он сам зове φιλοσοφείν (Plat. *Apol.* 28 E, *Gorg.* 256 C*, Phaed* 63 E), Сократ је постао прва жртва човекове фанатичне тежње за истином. Старо време и његово право да снагу свакога грађанина савија под ауторитет опште свести никако се нису могли успоставити, а најмање онаквом анахронистичком осудом какворн је осуђен Сократ, неустрашиви заставник религиозне и етичке аутономије. Он не само да није био крив што су прошла стара времена и са својим славама и са својим преживелостима, него је својим савременицима, у данима моралног сумрака, баш указивао на пут етичке реформе, а то је био једини начин на који се могло изићи из тешкоћа ондашњега стања. Кад је био осуђен, сам он нити је хтео да моли за милост нити је хтео да бежи из тамнице, јер би тиме сам себе издао, разорио дело свог живота, порекао своју свештену мисију и престао да буде оно што је он хтео да буде: савест Атине. Његов значај лежи не само у моралној јачини него и у специјалној историјској мисли његове личности, а та мисија била је за оно време апсолутно нужна, и у томе је атински револуционар јединствен. Међутим, место успеха коме се на- даху његови противници, његова смрт је имала супротан ефекат, тако да се за њега може рећи исто што и за Христа: морс потентиор ерат qуам вита.[8] Јер, ако му и није пошло за руком да сам пред судом поништи осуду, па ако и не би била истина да су Атињани тужиоце казнили и тако сами поништили своју осуду, па ако су га неки новији историчари (Niebuhr, Gutschmid, Beloch) безобзирно осуђивали, ипак је пресуду атинскога суда сасвирн поништила историја: смрт његова била је највећа потврда његова учења и делања, блистав венац његова живота, апотеоза мислиоца и његове мисли. Сократ је судијама прорекао да ће их, по његовој смрти, стићи много тежа казна него она којом су њега убили (Plat. *Apol.* 39 C). *И* гле, његова личност и хероизам његова умирања запалили су огањ заноса у срцима многобројних његових ученика, од којих ће се највише истаћи Платон,[9] и његова два списа *Одбрана Сократова* и *Федон,* јесу »вечити споменик подигнут великом учитељу од још већег ученика« (Б. Петронијевић). А његову поносну реч да ће се више покоравати богу него људима, реч коју је изрекла и Софоклова Антигона, узеће младо хришћанство као своју паролу (Act. V 29, IV 19). Атински револуционар за сва времена донео је истину да је врлина све у животу, једина неразрушива основа људске среће, и зато га је волео и Доситеј Обрадовић, наш рационалист и просветитељ, који је примио цело његово учење о врлини, те га сваки час помиње у својим делима и даје његову биографију у VI књизи свога *Собранија.*[10] Напослетку Сократов поглед на живот и савлађивање живота имају трајну актуалност.[11] Један од највећих писаца хеленске историје, *G. Grote,* сматра Сократа у извесном смислу за највишу личност: »Иако је Хелада произвела велике песнике, беседнике, спекулативне философе, историчаре итд., ипак су се друге земље готово изједначиле с њоме у свима тим областима, а у некима је и надмашиле. Али има ли негде у хеленском свету и изван њега нешто слично Сократу?«[12]

Од свих учитеља човечанства Сократу су најближи Конфуције и Исус. Та три учитеља писац ових редова упоредио је у својој *Историји хеленске књижевности у времену политичке самосталности,* и то упоређење отуда, с малим допунама, преноси овамо.

Сократ — Конфуције — Исус

И по начину свога живота и по своме учењу о врлини као знању, с атичким мислиоцем може се упоредити Конфуције (Kungtse), који је умро десет година пре рођења Сократова. Као у Сократу дух старих Хелена, тако је и у њему дух Кинеза стигао до своје самосвести.

Оно исто што је Сократ био у Хелади, тј. онај који је. савлађао софистику и омогућио спекулацију свога времена, то је био Конфуције у Кини. Јер софистика се развила не само у хеленској, него и у индијској и кинеској старини, и као што се у Хелади Сократ појављује после софиста, тако и Конфуције после софиста у Кини.[13]

Видели смо да је Сократ живео веома скромно. И Конфуције захтева за мудраца прост живот: »Учен човек који се посвети истини а стиди се лоше хаљине и проста јела не заслужује да се о њему води рачун« (Lun-yü IV 9). О самом себи каже: »Кад имам проста пиринча да једем, воде да пијем и своју савијену руку место јастука, ја се тада осећам срећним. Богатство и углед, стечени неправичним начином, личе на облаке који ће се растурити« (VII 15).

Као Сократ, и он је живео, сасвим за своје ученике и за своје учење, због чега није могао посвећивати довољну пажњу свом породичноин животу. Био је човек најфинијег друштвеног васпитања, волео лепо друштво и добро пио, а да при томе никад није губио самосавлађивање и разборитост, и био храбар у опасности. Као Атињанин, и Кинез је био одан традицији и веровао у мантику и снове.

Не само као личност него као и мислилац имао је Конфуције много заједничких црта са Сократом. *Lun-yü* почиње лепом реченицом: »Зар то није радост учити се и непрестано се вежбати?« (I 1).

Као атински етичар, ни он себе није сматрао за свеца, или за савршено врловита, али је тежио да то постане и неуморно се трудио да друге поучи (VII 33). И он је саветовао људима да буду свесни граница свога знања. Човек треба часно да призна своје незнање а не градити се да нешто зна што у ствари не зна (II 17).

Његово учење ограничавало се готово сасвим на етику, није марио за филозофију природе и математику, а од метафизике једва има у њега који траг. Ни он не даје потпун филозофијски систем, него хоће само своје ученике и пријатеље да подстакне на самостално филозофско мишљење.

Неколико Сократових ставова као. на пример, упознај себе и врлина је знање изрекао је и Конфуције на веома сличан начин:[14] Знање усавршавати значи испитивати ствари; кад је то извршено, знање је савршено, мишљење истинито; кад је мишљење истинито, срце је чисто; а кад је срце чисто, карактер је потпун; а кад је карактер потпун, кућа је уређена, а с кућом и држава. Другим речима: врлина је знање.

Једнако се образлаже и алтруизам: »Што нећеш да се теби учини, не чини другоме!«.

Сократ је учио да је врлина знање и да се она може научити, а Конфуције је врло добро знао да се врлина не стиче једностраним изграђивањем интелектуалне стране, да се

она не може научити, као што се може научити читање и писање, и да је знање, додуше, велико добро, али да оно у најбољем случају може спречити погрешне кораке, али никад не може позитивно створити врлину (*Lun-yü* VI 25 i XII 15). Знао је Конфуције и то да, поред знања, у изграђивању врлине једнако учествују и осећање и воља *(Tschung-yimg* XX 9, 10): врлина је резултат хармоније свих душевних снага.

Атински мудрац, аутодидакт (Xen. *Symp.* I 5) знао је стајати на једном месту од зоре до зоре, пуна двадесет и четири часа, непрестано размишљајући, па да опет говори: »Знам да ништа не знам«, а китајски: »Често цео дан нисарн ништа јео и целу ноћ нисам спавао да бих размишљао, па опет ми то није користило. Много је боље учити« (*Lun-yü* XV 30). Али се са Конфуцијем, који није био теоретичар морала него само његов проповедник,[15] Сократ слагао у томе што није марио за метафизичке теме ни за проблеме из философије природе, него се сав посвећивао практичкој философији живота, а такав је био и китајски мудрац.

Хеленска историја, митологија и драмска уметност не могу се разумети без хеленског презирања снаге и величине кад оне прелазе меру. Хеленска просвећеност брзо је уродила безмерношћу индивидуалног самоодређивања, а Сократ иде за истином као мером. И као хеленска природа што пену и хуку постајања кристалише у мраморна брда с оштрим и јасним контурама, тако и Сократ пену и хуку похлепа и страсти тежи да уобличи у склад и спокојство, у меру и чистоту појмова. Као успостављач мере атински мудрац је прави Хелен, и у њему је хеленска наука самосвесно нашла исто начело на коме се оснива и хеленска уметност. Такав је и китајски мудрац: најпотпунија врлина, по њему, јесте она која се држи праве мере, али њу практикује већ одавно само мален број људи (*Lun-yü* VI 27, вид. и XIII 21).

И један и други служе се методом разговора: труде се да ученици у разго- вору с њима сами у даном случају налазе истину и оно што је етички исправно. Како је Сократ поступао, видели смо, а Конфуције би ученицима рекао неку издвојену, загонетну или парадоксну реченицу, па би се потом повукао да их примора да се једни с другима сами пробију до сазнања! И као други велики учитељи, на пример Буда, Заратустра, Исус, тако и Конфуције и Сократ нису сами написали своје списе, него су својима ученицима и присталицама оставили да они забележе њихове изјаве и поуке.

Кад би се с кирне разговарао, Сократ се није хвалио него се претварао и говорио да ништа не зна; пазио је да не буде површан у мишљењу и ништа није тврдио док се дугим испитивањем у разговору не би уверио да се пробио до истине. Једнако је поступао и Конфуције: »Имам ли сазнање? Немам га, али ако ми приступи прост и неук човек, па ми искрено и простодушно постави једно питање, ја се онда од почетка до краја трудим да га проучим« (*Lun-yü* IX 7).

Као и Сократ, и Конфуције се, дакле, сам стављао у ред оних којима знање није урођено, него су упућени на учење и њиме га стичу. Идеал онога који учи састоји се у томе да буде племенит. Ту Конфуције врши светско-историјску прекретницу: дотад је племенитост била аристократско-класни појам, а он из тога појма прави моралан квалитет. Племенит се више не постаје рођењем него радом и самоваспитањем. Тако је поступио и Сократ: он је учио да се ἀρετή не састоји у спољашњем квантитету и телесној снази и лепоти него у унутрашњем квалитету, у свесну и поуздану знању, у облагорођивању духа, у непрестаном самоусавршавању, Тако и Конфуције (*Lun-yü* XIV 45).

Ксенофонт с правом каже за Сократа: »Та признаје се да никад нико од памтивека није смрти лепше поднео« (*Mem.* IV 8, 2). Сократова смрт је једна од најузвишенијих успомена човечанства, и оно што важи за смрт Исуса Назарећанина важи и за смрт овог Атињанина: он је морао умрети да би победио. Али, док је Исус говорио: »Оче мој! Ако ме не може ова чаша мимоићи да је не пијем, нека буде воља твоја!« и »Или! Или! лама савахтани (= Боже мој! Боже мој! Зашто си ме оставио?«) (Mat. 26, 42; 27, 46), и тек после тешке унутрашње борбе пробио се до божанске јасности, Сократ је био озарен спокојном и ведром јасношћу ума како у току целог свог живота тако и у часу самртном. »Шта је у тој смрти тако нарочито?« пита В. Винделбанд и одговара: »Ту нема никаква трагичног осећања мученика и никаква победоносна клицања у пропасти. Ту нема никакве страсне жудње за уми-рањем нити икаква отимања у трзајима бола... Ту је само спокојство и јасност и поносна свест о нужности: ‚Тако Мора да буде — па нека буде!'... То је крај човека који је победио време и његову промену, јер му је поглед био уперен у вечно«.[16]

Исус, уопште, има заједничких црта са Сократом.[17]

И један и други, кротки и смерни у срцу, мрзе на оне који се граде учени, мудраци и разумни, на софисте и демагоге, на књижевнике и фарисеје; одбацују писање књига и саобраћају са ближњима живом речју, и то Сократ као логичар обраћа се њихову уму, а Исус као пророк њихову срцу.

И један и други верују да се обнова живота не може очекивати од промене државних облика или државних установа, него од човека појединца, од његова јасног мишљења и развијеног схватања односа према ближњима, а из таква схватања развиће се здрав и складан заједнички живот у друштву и држави.

И један и други обраћају се унутрашњем животу човека појединца. Сократ је говорио: »А није те стид што се стараш за благо како ћеш га што више нагомилати... а за душу да буде што боља, за то се не стараш и нимало не хајеш?« А Исус: »Јер каква је корист човеку ако сав свет добије а души својој науди? Или какав ће откуп дати човек за своју душу?«

И један и други верују да делају у име више силе која их је послала да буду видеио које гори и светли: проповедник из Галилеје у име Оца небеског, а мудрац из Алопеке у име делфијског бога, и с малим језиком и са мало речи говоре о највећим и најдубљим стварима, Сократ служећи се појмовима, а Исус параболама.

И један и други имају цео један свет против себе, а само мален број пријатеља и апостола уза се. Са Сократом било је дванаест непосредних ученика и књижевних апостола: Антистен, Аристип, Есхин, Еуклид, Критон, Ксенофонт, Платон, Симон, Симија, Кебет, Федон, Критија. Толико их је било и са Исусом: Симон Петар и брат му Андрија, Јаков и Јован, синови Зеведејеви, Филип и Вартоломеј, Тома, Матеј, Јаков Алфејев, Тадија, Симон Кананит и Јуда из Кариота. Сократа издао је Критија, због жудње за влашћу, а Исуса Јуда због сребролубља.

И један и други били су оптужени за своје учење. Сократа су оптужили Анит, Ликон и Мелет, а Исуса главари свештенички и књижевници, али се атински народ брзо покајао и прогнао Сократове тужиоце, а народ који је пред Пилатом викао: »Распни га, распни«, и видео како је, кад Исус издахну, пала тама и помрчало сунце, враћао се са Голготе бијући се у груди.

И један и други врше дело којим једну област деле на два дела: Сократ историју филозофије, а Исус историју религије.

И један и други потврђује своје учење смрћу: Исус Христос страда за време Понтија Пилата од крста, копља и сунђера, а Сократ за времена архонта Лахета од отрова кукутина. Али док је Исусово умирање највећи бол који се икада видео између неба и земље, и његова смрт космичка драма, при којој се земља тресе, камење распада и сунце помрачује, Сократов опроштај са животом, без икаква клицања у пропасти, и без икаква отимања у трзајима бола, личи на сунце које благо на горама сија и тихо просипа своје последње злато. Млади Исус, син божји, побеђује смрт вером у васкрсење, а стари Сократ, сасвим људски човек, спокојством човека. чије су духовно биће већ озарили зраци вечности.

Сократ као одражај века просвећености

Својим принципом врлине као знања Сократ једнострано прецењује утицај ума на морално делање, а о другој половини човекове свести, о вољи, не води рачуна, и зато му је већ Аристотел, бољи познавалац тајни људске природе, с правом замерио да је занемарио »алогички део душе«: »Сократ је врлине начинио знањима, а то је немогуће. Сва знања припадају разуму, а разум се налази у дианоетич- ком делу душе. Прерна томе, по њему, све се врлине налазе у разумском делу душе. Дакле, чинећи врлине знањима, он не узима у обзир неразумски део душе (τό αλογον μέρος της φυχής), а кад тако поступа, занемарује чувство (πάθος) и начин чувствовања (ήθος). Стога с те стране није врлине правилно објаснио« *(Magna mor.* I 1 p. 1182 a 16 — 23). Сократ би имао потпуно право кад би се воља свагда управљала према религиозно-морално оријентисаном сазнању, али свакодневно искуство показује да ум исувише често подлеже нагонским снагама и елементарној прова ли слепили пожуда и страсти.

Снагу алогичког дела душе истиче и апостол Павле (Рим. VII 18, 19, 23). А још пре њега Еурипид, савременик Сократов, познаје оне тамне силе које из металогичких дубина душе избијају толиком снагом да им ум не може одолети. Оне умом толико могу да овладају да пред њима чак и светлост и снага материнске љубави остају немоћне. За то сведочи Еурипидова Медеја:

Већ видим каква мислим зла да учиним,
ал' страст је победник над мојим разбором,
она је људма извор јада највећих
(ст. 1078—1080)[18]

Да је само ум довољан за морално делање, не би Федра у Еурипидову *Хиполиту* могла рећи:

Ми знамо шта је добро, разумемо то,
ал' не маримо
(ст. 379—380)[19]

као ни Овидијева Медеја

Видео meliora proboque
deteriora sequor
(Овид. *Metamorph.* VII 20).

Већ давно пре него је Еурипид приказао борбу између страсног срца и разума у Медејиној души, Хераклит је исказао ову мисао: »Тешко је борити се са срцем, јер што год оно хоће он купује за своју душу« (фрг. 85). Овај афоризам прихватио је Демокрит, да

би га на свој начин даље развио: »Са срцем борити се тешко је, додуше, али однети победу над њим ствар је мислена човека« (фрг. 236).

До свог погрешног прецењивања знања у изграђивању моралне свести, као и до интелектуалисања живота, Сократ је дошао отуд што је он своје умне одлике и своју врлину и унутрашњу срећу саставио у узрочно-последичну везу. Сам он био је моралан и срећан, јер није био играчка необузданих и слепих страсти као други. Али што је за њега важило као истина, није важило за све; јер, да му је природа дала немирну крв Алкибијадову, никакво знање не би му помогло да живи пуном сагласношћу између ума и воље. Он је живео таквом сагласношћу, и тако је дошло да прецени значај ума за морално делање. Ипак зато јалова је мржња којом је, у својим списима *Рађање трагедије, Воља к моћи* и *Сумрак идола,* атинског рационалиста мрзио Ф. Ниче,[20] волунтаристички адмиратор естетички фризираних самовоља и силација.

Слаба страна Сократова рационализма произлази, дакле, отуд што је он један део поистоветио са целином, један од услова моралног делања подигао на висину принципа. Узроци такву поступку леже не само у њему самом него и у времену у коме је атински етичар живео и развијао се. То је доба просвећености, и оно је најјаче обележено преовладивањем рационалност и у свима областима људскога живота.

Један од главних узрока тој појави јесте нестајање старе вере и растурање и рашчлањивање појединих душевних снага из јединствене основе. Ум се усавршио, а у срцу се распламсале жудње за земаљским добрима. Развио се несклад у схватањима и тежњама, нестало постојаних и доследних карактера. Тај несклад најбоље показују Еурипидове драме.[21] С нестајањем старе вере а са све већим усавршавањем ума, тј. са прелажењем из наивног и непроизвољног у свесно постојање, у самосвесно делање и стварање, развијало се и друштвено и државно уређење. Свугде, а нарочито у Атини, која је тада постала средиште свега просветитељства, образује се самосвесна и моћна робовласничка демократија, која је онемогућила аристократију по крви, и свима грађанима извојевала активно учествовање у политичком животу и тиме створила непрегледно поприште за слободан размах и развитак духовних снага. Демократија ствара веома повољно тло за развитак беседништва, које ће у Атини нарочито процвасти због слободе говора, а ова је била један од стубова државног живота атинског.

С беседништвом усавршене су две способности: мишљење и исказивање мисли, затим учење о стилу. Градива за мишљење било је и сувише: у домовима, у скупштини, на суду, у чаршији, у позоришту, претресани су проблеми политички, привредни, етички, уметнички, педагогијски итд. Подстицај за умовање давало је упоређивање једних појава са другима, а то је изазивало критичку рефлексију. »Стари облици државног живота не појављују се више у својој наивној првобитности — упоређивање изазива критику — јединка се осећа испуњена жудњама, а њихово задовољавање не спада више у круг државне способности. Најплеменитија од њих јесте свакако тежња да човек мишљењем схвати већ неразумљиви свет морала и државног живота.«[22] Трговина, ратови, савези, досељивање странаца из свих крајева, мешање обичаја, самосвеснији положај робова — све је то веома проширило духовне видике атинских грађана и изазвало у њима тежњу за реформама у свим областима људског делања и стварања. Тежило се да свака духовна и практичка делатност буде подвргнута оцени ума као јединог регулатора свих правила и норми. Свугде је тражено методичко образовање у мишљењу и говорењу, истицане стално норме и утврђиван систем правила у државном, привредном и духовном животу.

Тако је настала обилна литература најразличнијих уџбеника. медицинских, математичких, о теорији уметности итд. Лас из Хермионе — учитељ Пиндаров, пише о музици Дамон из Ое, ученик Ламproклов и Агатоклов и учитељ Периклов, такође о музици, Агатарх са Сама о скенографији, Софокле о певачком хору, Иктин о Партенону, Поликлет о правилу, тј. о идеалу људског лика и размерама људског: тела, Демокрит из Абдере о врстању, о мачевању, о дијететици, о ритмовима и хармонији, о перспективи, о ратарству, Анаксагора о перспективи, лекар и астроном Метон из Леуконоје о својим календарским студијама, Хиподам из Милета и Фалеја из Халкедона пишу прве политичке теорије о најбољој држави, Хипија из Елиде о ритмовима и хармонији, Симон о јахању, Ксенофонт о упутствима Хипарху, о јахању, о лову, о економији, Херодик, лекар из Селимбрије, о дијететици, Митек о сицилском кувању, Филоксен с Леукаде о прирећивању смокова.

У такву развитку Сократов рационални радикализам значи врхунац. Није чудо што је он, живећи у том времену, истицао своју веру да вредност живота зависи од сазнања истине. »Јер ја сам не само сада него и увек такав човек да у себи не слушам никакав други разлог до онај који ми се у размишљању покаже као најбољи« *(Crito* 46 B). Он је видео како се сви отимају о земаљска добра, а несрећни су; видео је опет како он не трчи за материјалним благом, а ипак живи спокојно и блажено. Тако се у њему утврдило уверење да је срећа у врлини, а да други не могу наћи срећу зато што не знају цене сваком добру. Тако су му ум и знање постали све. Несумњиво је да је он својим рационализмом, којим је хтео да савлада рационализам просвећености, прецењо значај ума, а превидео значај и снагу осталих психичких активности као чинилаца моралног делања. Ипак, Сократово истицање ума остаје у својој језгри оправдано: сазнање је доиста моћна полуга морала. Оно у мишљење уноси принцип реда и хармоније, који нужно тежи да се пренесе (ако се и не преноси свагда) и у људско делање. Тврђењем да је врлина знање Сократ је у области морала пронашао специфичну снагу којом се човек уздиже над природу, и којом он, као морално биће може прireду да усаврши новим вишим обликом.[23]

46. Вуко Павићевић

ПЛАТОНОВА ЕТИКА ХАРМОНИЈЕ

Као општу карактеристику Платоновог места у етици, па и филозофији уопште, можемо навести тежњу (која је покретала и Сократа) да се изгради такав појмовно-идејни апарат и таква теорија која ће превладати етички па и сваки други субјективизам и релативизам (који је карактеристичан за раније софисте), да се у човека развије уверење да може постићи *поуздана сазнања и вредности.* При томе ће Платон развити и разрадити *објективно-идеалистички метод и начин* превазилажења субјективизма који ће послужити као узор свим каснијим облицима објективног идеализма, и када год касније буду настајале историјско-културне ситуације у којима узима маха релативизам, долазиће и до извесне

обнове платонизма. (Такву једну обнову платонизма налазимо и у етичко-аксиолошким ставовима новокантоваца и феноменолога.)

Платоново етичко учење можемо, ради систематскијег и прегледнијег приказа, поделити у два дела: у *учење* о *највишем добру и вредности живота* (етичко учење у ужем смислу) и на *етичко-политичко учење,* тј. учење о односу појединаца и разних друштвених редова према држави. Разуме се да су ова два момента у Платона, и иначе, тесно повезана.

Али Платоново етичко учење не може се правилно схватити ако се не посматра у вези с његовом онтологијом и гносеологијом. Истина, многи истраживачи Платона, међу које спада и наш уважени познавалац античке културе академик М. Ђурић,[1] сматрају с правом да не само Платонова етика, теоријски гледано, произилази из његове онтологије већ и да, с друге стране и психолошки гледано, у основи Платонова учења о бићу уопште стоји једна одређена етичко-политичка и животна тежња. У ствари, кад је реч о односу онтологије и етике код било којег значајног мислиоца, а Платон је свакако такав, онда ту није реч о два дела који један на другог утичу већ о две стране, два момента једне исте целине. У свакој филозофији која претендује да буде опште схватање света и човека долази до изражаја и утицаја не само анализа света какав он јесте независно од човека већ и поглед на човеково место у свету, на оно што он јесте и што би требало да буде.

Битно и најкарактеристичније у Платоновој слици света јесте свакако његово *учење о идејама.* Ово учење настало је у продужењу Сократова напора да утврђује појмове као оно што је битно, опште, заједничко и према томе објективно важеће. Платон пак појмове хипостазира, тј. настоји да докаже како оно што појмови значе и садрже постоји по себи, и то у два смисла по себи: независно од појединачних свести које сазнају, и независно од конкретне стварности, увек дате у појединостима, појединачним објектима. Тако хипостазирани, као посебна реалност представљени и замишљени појмови јесу оно што Платон зове идејама.

Како Платон долази до мисли да појмовно, опште постоји као *посебна* реалност? Eduard Celer, свакако велики зналац античке филозофије, указује на два пута којим Платон долази до мисли о појмовима или идејама као посебној реалности. Први је у полажењу од самог сазнања, које Платон дели на рационално-појмовно сазнање и на чулно сазнање или мнење (нагађање). Само појмовно сазнање је право, истинско сазнање. Појмовно, истински сазнаје на пример онај који је у стању да упозна не само разне појединачне лепе ствари, већ и лепоту као такву, и који појединачне лепе ствари »не сматра за саму лепоту нити саму лепоту изједначује са тим стварима«. Али оно што се сазнаје као такво, као нешто по себи, што се не своди на појединачне случаје, то и мора постојати за себе. Друкчије речено, Платон у ствари иде за старом поставком Елеаћана о идентитету бића и мишљења: ако нешто замишљамо као нужно и без унутрашњих противречности, онда то и постоји; оно што се не да мислити непротивречно, на пример кретање, то и не постоји. Но до овог схватања о постојању идеја као посебне реалности Платон долази и пошав од анализе самог бића. Наиме, све што је појединачно, конкретно, подложно је настајању и нестајању, закону времена и простора; оно што је опште и нужно — непролазно је, непроменљиво, према томе мора имати једну посебну егзистенцију. Све што је појединачно има у себи нешто опште, али не садржи то опште у својој чистоти. Према томе, то опште мора постојати и по себи. Осим тога, оно је право биће, а све што је појединачно средина је између бића и небића. Тако, на пример, све појединачне лепе ствари садрже у себи и нешто несавршено, можда и ружно, а ми их меримо *једним*

критеријем лепоте и кажемо да су у овој или оној мери лепе. То би значило да нам је на неки начин приступачна идеја лепоте као такве, лепоте по себи (»нешто што је, прво, вечно и што нити постаје нити пропада нити се множи нити га нестаје; затим што није с једне стране; лепо а са друге ружно; ни данас лепо а сутра није; ни према овоме лепо, а према ономе ружно; ни овде лепо а онде ружно, као да је само за једне лепо а за друге ружно« ... Та лепота није »ни као какво лице, ни као руке, ни као ишта друго што припада телу; а ни као какав говор, ни као какво знање, а ни као нешто што је садржано у чему другом, било то у живу бићу, или у земљи, или на небу, или у чему другом, него као нешто што је само по себи једноврсно, и вечно«.[2]

Познато је да ово издвајање општег и ?идеја у посебну реалност води платонизам у велике тешкоће, које је умногоме уочио још Аристотел у својој критици Платона. Јер, ко опште постоји поред и изван појединачног, поред онога како се оно конкретно манифестује, ако је оно и трансцедентно а не само иманентно свету појединачних ствари, поставља се питање како оно улази у свет појединачног и како то појединачно учествује у њему.

Како је Платон замишљао однос света идеја и конкретне чулне стварности, то нам најбоље илуструје његова чувена слика о пећини, коју даје на почетку 7. главе свог најважнијег дела *Држава.* Према тој слици, чулни свет у коме живимо, који је доступан нашим чулима, односи се према свету идеја исто као сенке ствари које би гледао онај који је затворен у једној пећини; и био увек окренут према унутрашњем зиду пећине, тако да не може видети стварне предмете који се крећу иза њега. Онај који остаје само на чулном сазнању може видети само сенке а не праву реалност, коју за Платона Чине идеје.

Коју функцију имају идеје у Платоновом учењу? Оне су истовремено *праликови* свега и *праузори* свега и као такве *идеали* свега. Замишљајући овако да се сва стварност развија по неким узорима, Платон је у ствари замислио стварност по аналогији са човеком који увек тежи ка неким *идеалима,* то јест стањима којима превазилази већ достигнута стања. Ово се види нарочито по томе што Платон на челу царства идеја ставља идеју *добра* и показује је као врховни стваралачки принцип, начело света. У овом погледу је нарочито карактеристична шеста књига *Државе* у којој Платон идеју добра упоређује са светлошћу, са сунцем које омогућава да предмете уопште можемо видети и сазнати. Али идеја добра је не само оно што као светлост омогућава сазнање ствари већ и оно што им даје и њихово биће. (»Тако и стварима које се могу сазнати не омогућује добро само да буду сазнате, него од њега добијају и бивање и суштину, а само добро није бивање, већ се узвишеношћу и силом издиже изнад њега«.)[3]

Шта је то добро које је изнад бића уопште и извор постојања, Платон се, како каже и академик Ђурић,[4] чувао да каже нешто ближе. У ствари о тако схваћеном добру којему би било подвргнуто и њиме руковођено све постојање и биће не може се ништа ни рећи. Оно је Платонова конструкција и замисао која је настала из погледа на човеков живот и начин делања. Наиме, ао што се човек у своме делању не задовољава обичним егзистирањем, трајањем, већ егзистенцију мери и цени тиме уколико она остварује неку вредност, *људску вредност,* тако Платон хоће и све постојање и сву природу да схвати као подређену вредности и руковођену њоме. Али то панетичко схватање неодрживо је. Заиста, каква је то добра промисао која се остварује у универзалном рату између природних бића, која чини да велика риба гута малу?

Из Платоновог вредносног супротстављања света идеја као вечног, непроменљивог, себи довољног и савршеног, — и чулног света као несавршеног неесенцијалног могућа су два[5] етичка закључка у погледу смерова људског живота. Прво, могуће је за сврху живота прогласити аскетско *одрицање* од чулне егзистенције и припремање за повратак у свет идеја и, друго, могуће је, активистички и оптимистички, као циљ живота видети непрестано *уздизање* чулне егзистенције на ниво вредности, добара, путем непрестаног напора у току самог живота. Оба ова става налазимо у Платона у разним његовим делима фазама развитка, па је први став нарочито дошао до изражаја у *Теетету, Горгији, Федру* и *Федону,* а други у *Гозби, Држави* и *Филебу.* Тако се у *Теетету* каже да треба што пре да бежимо из света, јер је зло немогуће истерати из земаљског постојања, а у *Федону* се тело означава као тамница, као оков душе — схватање и оцена телесног живота коју ће прихватити хришћанство (али ће од њега одступити, у најновије време).

Па ипак, песимизам и аскетизам нису последња реч Платонова и главна црта његове етике. Платон је, као и Аристотел, израстао из хеленског народног духа коме песимизам, као филозофија, није својствен као доминантна црта, па су песимистички акценти и код Платона више излив песника и човека кога су потресли такви догађаји као што је неправедна осуда Сократа на смрт него консеквенце једне доследно песимистичке слике о месту човека у свету; јер чулни свет он посматра не само као оно што заклања идеју, већ и као оно у чему се она открива, макар и у најнесавршенијем облику, а међу људским тежњама види не само тежњу за чулним уживањем већ и тежњу за уздизањем ка идејама (eros).

Дело у коме можемо тражити коначно и уобличено Платоново гледиште на хијерархију људских вредности јесте дијалог *Филеб.* Ту Платон одбија хедонистичка гледиште да је чулно задовољство највиша вредност, јер већ само наше разликовање задовољстава на добра и рђава показује да *задовољство само није мера вредности,* већ оно што се *премерава.* Осим тога, стања најинтензивнијег задовољства нису безусловно израз најбољег физичког и психичког стања. С друге стране, Платон увиђа да врлина сама, мудрост и владање собом, нису *пуно* људско добро. Живот без задовољства био би такође нешто што се не може ни желети ни подносити. Тако се Платон враћа оној здравој синтези, коју је у пракси вршио и остваривао хеленски народни дух, и као пуно и право људско добро одређује »мешавину« умности и задовољства, чулног и рационалног.

А шта је то што самој »мешавини« даје вредност, или, друкчије речено, која је мешавина вредна јер свака то није и не може бити? То је она »мешавина« која у себи садржи *природну меру* као свој унутрашњи организациони принцип. Без те мере пропада како сама »мешавина« тако и њени саставни делови. Међутим, онде где је овај принцип остварен, ту је истовремено остварена и *лепота* и (за Платона) истина: »Ако не можемо, вели Платон, добро докучити и изразити у једној мисаоној форми, морамо га обухватити у три форме, у форми лепоте, склада и истине«.[6] Задовољства, нарочито бучна, немају у себи ове принципе (таква задовољства резервишемо за ноћ, »као да се на светлости дана ништа од тога не би смело видети«,[7] па онда и »не срнеју стајати на првом месту у садржају доброга живота. Вредносна лествица тога садржаја иде, по Платону, следећим редом: мера, односно симетрија, ум и умна делатност, науке и уметности и најзад безболна и чиста задовољства.[8]

Принцип мере и хармоније водиће Платона и у његовом политичком учењу, односно у учењу о држави. То двоје — етика и политика — код Платона су нераздвојно

повезани. Своја политичка схватања Платон је изнео у делима *Држава, Државник* и *Закони.*

Главна тема *Државе,* на којој ћемо се овде задржати и ограничити, јер је то дело извршило најзначајнији утицај, јесте еминентно етички проблем, *проблем правичности,* њене суштине и путева за њено остварење; али цео се спис оснива на схватању да се проблем правичности ни у његовом индивидуалном виду, као проблем индивидуално правичног човека, не може друкчије решити него кроз подређеност проблему односа појединца и целине, државе. С друге стране, онај модел према којем Платон у *Држави* изграђује своју замисао идеалне државе јесте човек као индивидуално биће. Конкретније речено, Платон замишља односе друштвених редова у држави према ономе како се узајамно односе поједине психофизичке функције у човеку као индивидуалном бићу. Платонова концепција државе је, дакле, у суштини *органицистичка.*

Тако, пошто у људској јединки постоје три основне функције: пожуде односно нагони, воља и разум, и пошто појединац сопственим радом не може произвести средства за задовољење свих потреба, нужна је друштвена подела рада, односно постојање посебних друштвених редова, од којих ће сваки задовољавати одређену групу потреба у друштвеној целини или држави. Пошто постоје три групе функција и потреба, то у држави треба да постоје три основна реда или сталежа. Први сталеж или ред представљају владари или »савршени чувари« државе. Њихов задатак је управљање државом, онако као што у човеку појединцу разум треба да буде »кочијаш« који држи »дизгине« над осећањима, пожудама и вољом. У овај први сталеж треба да уђу они код којих је највише развијен разум. Други сталеж чине чувари или војници, који имају задатак да бране државу од напада споља и да пазе на извршавање закона. У њега улазе они код којих је највише развијена срчаност, воља, и који се одликују врлином храбрости. Најзад, трећи сталеж чине непосредни произвођачи материјалних добара: сељаци, радници, занатлије, трговци, укратко привредници. У овај сталеж треба да улазе они код којих су највише развијене пожуде, потребе за материјалним добрима.

Основна замисао на којој се оснива Платонова идеална држава је сада у овоме: сваки сталеж треба да врши само једну од поменутих функција, ону за коју његови припадници имају највише утврђених способности: управљаће државом, и *само* ће управљати, они код којих је нарочито развијен разум, то јест филозофи, док ће, с друге стране, из функције управљања бити искључена оба друга сталежа, и чувари и привредници, који ће обављати само своје функције. Када се држава буде тако организовала, када буде свако чинио само оно за што има највише природне склоности, онда се постиже први услов за хармонију у држави. Таква држава ће бити правична, јер *правичност се постиже ако свако врши своје.* Поступа ли се друкчије, онда је то неправда, па и злочин: »ово вршљање по многим стварима и наизменично мешање ова три сталежа у туђе послове највећа је штета за државу и с правом бисмо је могли назвати злочинством«.[9]

И појединац може постати правичан тек на начин на који и држава, то јест онда када и у њему сваки »део«, свака способност чини само оно што јој одговара, али и чини то што јој одговара »када је у питању владање и покоравање«.[10] Тако разум треба да управља вољом и пожудама. Он човека чини *мудрим.* Воља треба да помаже разуму, и она човека чини *храбрим* »уколико и у болу и у радостима остане свесна појма који јој је о стварима дао разум и у колико зна чега се треба а чега не треба бојати«.[11] А *разборит* је човек »код кога су сва три дела (то јест пожуде, воља и разум) у пријатељству и међусобној слози, где

се владајући део са оба дела којима влада у томе слаже да разум мора владати и они се против тога не буне«.[12] Правичност, дакле, не би била нека посебна врлина неког посебног дела душе, већ *овај општи однос или стање њихово.* Тај однос Платон дефинише и као *хармонију.*

Као што видимо из ове одредбе, правичност и као индивидуална врлина а не само као принцип друштвеног и државног живота има за битну карактеристику строгу разграниченост функција и хијерархијски однос делова. Када Платон каже да је права слика и права вредност правичности у томе да »обућар који је то по природи, ради само обућу и ништа друго, а грађевинар само гради и други раде слично«, онда то нема у њега вредност слике или компарације, већ вредност модела по коме он схвата основни принцип организације друштва и државе односно друштвено-политички статус појединих друштвених редова. То друкчије речено значи, како је већ истакао Маркс, да је Платон *поделу рада* као *економски* нужни и сврсисходни принцип узео и развио као принцип *државног устројства.* Али идући (споља гледано) и у питању организације друштва и државе за нужношћу и сврсисходношћу принципа поделе и специјализације рада која се остварује у производном раду, Платон је у својој концепцији државе дошао до закључка да је само један специјално одабран и нарочито школован слој позван и способан да управља државом, а све друге лишио је политичких и друштвених функција, резервишући за привреднике само привредно-произвођачки рад, а за чуваре (војнике) само одбрану државе. Подвојеност друштвених редова и функција је, дакле, толика да је онда Маркс имао право кад је рекао да Платонова *Држава* представља атинску идеализацију египатског *кастинства.*[13] Ако бисмо тражили историјско-класне коренове овог Платоновог става, онда бисмо свакако могли рећи да је он израз Платоновог аристократског неповерења у демократију, у могућност и способност народних маса да посредно и непосредно корисно одлучују о јавној ствари, о државним или друштвеним пословима. Уосталом, Платон је своја схватања изградио после пораза демократске Атине у сукобу с аристократском Спартом у пелопонеском рату.

Међутим, ако посматрамо основни Платонов принцип у схватању организације државе истржући га из историјске стварности која га је сугерисала, можемо рећи да он почива на једној неадекватној аналогији. Специјализација функција није неизбежна у друштвено-политичком раду на исти начин на који у производњи. Не може се рећи да је на исти начин нецелисходно да неко буде и обућар и да учествује у друштвено-политичким пословима као што је нецелисходно да неко буде у исто време и обућар и грађевинар. Човек који се бави производним радом може истовремено поседовати основне способности и знања која му омогућују да буде активан и у *друштвено-политичком раду.*

Друго, друштвена целина и односи делова у друштву и држави никако се не могу поистоветити с индивидуалним психичким животом и односима »делова« у њему. Поједини делови психе постоје само као органски делови целине, ни један од њих не постоји нити може постојати посебно (нема воље изоловано од разума или нагона). Међутим, делови друштвене целине постоје и као посебне групе и као посебни индивидуалитети, као јединке обдарене свешћу. Те индивидуе имају и самосталну егзистенцију, па и самосталну вредност. Платон, међутим, полазећи од принципа органске целине у којој *делови* постоје само као делови *целине,* приписује друштвеном органу који треба да ради у име друштвене целине, тј. приписује држави тако рећи апсолутно право у регулисању начина живота индивидуа и друштвених група, *што,* како вели професор

Кораћ, »Платона у извесном смислу приближава разним облицима данашњег тоталитаризма, као што га разне друге мисли и гледишта приближавају најпрогресивнијим идејама нашег доба«.[14] У те поједине прогресивне мисли Платонове овде не можемо улазити, јер се морамо ограничити на битне принципе његове етичко-политичке концепције.

47. Аластер Мекинтајер

АРИСТОТЕЛОВА *ЕТИКА*

„Чини се да свако умеће и свако истраживање једнако као и делање и предузеће иду за неким добром; отуда је лепо било казано да је добро оно ради чега се све покреће." Књига коју Аристотел започиње овом бритком реченицом традиционално је позната као *Никомахова етика* (она је или била посвећена Аристотеловом сину Никомаху или ју је он приредио), али је за њен предмет проглашена „политика", док је спис насловљен *Политика* приказан као наставак *Етике.* Оба списа баве се практичном науком о човековој срећи у оквиру које проучавамо шта је срећа, из којих се делатности она састоји и како постати срећан. *Етика* нам показује који су облик и стил живота неопходни за срећу, док нам *Политика* показује који је одређени облик уређења, који је скуп институција, неопходан да би се овај облик живота учинио могућним и заштитио. Али, казати само то довело би нас у заблуду. Јер реч πολιτικός не значи сасвим оно што ми подразумевамо под *политичким;* Аристотелова реч обухвата како оно што подразумевамо под *политичким* тако и оно што подразумевамо под *друштвеним* и између њих он не прави никакву разлику. Разлог је очигледан. У сразмерно малом грчком граду-држави институције полиса [πόλις] су места у којима се утврђују политика и средства којима се она спроводи, али и места у којима непосредни односи друштвеног живота налазе своје окриље. У скупштини, грађанин среће своје пријатеље; са пријатељима ће бити међу осталим члановима скупштине. Овде лежи кључ за разумевање делова *Етике* које ћемо касније морати да подробније размотримо. Сада се за тренутак морамо вратити на прву реченицу.

Добро се на самом почетку дефинише преко циља, сврхе, или одредишта ка коме се нешто или неко креће. Назвати нешто добрим значи рећи да се ка томе под одређеним условима тежи или циља. Постоје многе делатности, многи циљеви, па отуд и многа добра. Да бисмо видели да је Аристотел у пуној мери у праву када успоставља однос између доброг и оног чему тежимо, размотримо три момента у вези употребе речи *добро.* Прво, ако нечему тежим, ако настојим да постигнем извесно стање ствари, то што томе тежим свакако није довољно да оправда да то чему тежим, ма шта то било, назовем добрим; али, ако оно чему тежим назовем добрим, тиме ћу назначити да је то чему тежим оно чему уопште теже људи који желе оно што ја желим. Ако то што настојим да добијем назовем

добрим - добру палицу за крикет или добар одмор, на пример - употребивши реч *добро,* ја се позивам на критеријуме које као мерило уобичајено прихватају они који желе палице за крикет или одморе. Да је то доиста тако јасно назначава други моменат: назвати нешто добрим а допуштати да то није ствар коју би желео онај ко такву врсту ствари жели, значило би говорити неразумљиво. По томе се *добро* разликује од *црвеног.* То што људи, уопште узев, желе или не желе црвене предмете ствар је контингентне чињенице; то што људи, уопште узев, желе оно што је добро ствар је унутарњег односа појма бити добар и бити предмет жеље. Искажимо то исто на трећи начин: кад бисмо покушали да научимо језик неког страног племена, а лингвиста тврдио да неку њихову реч треба превести као *добро,* ми бисмо *a priori* могли знати да је лингвиста погрешио ако се та реч никада не би примењивала на нешто ка чему они теже или стреме, иако би њена употреба увек била пропраћена, рецимо, осмесима.

„Ако, дакле, постоји некаква сврха наших дела коју желимо због ње саме, и све остало ради ње, и не изабиремо све због чега другога (јер то би водило у бесконачност, тако те би жудња била испразна и залудна), јасно је да она мора бити добро, и то оно највише."[1] Аристотелова дефиниција највишег добра за тренутак оставља отвореним питање да ли такво добро постоји или не. Према тумачењу појединих средњовековних схоластичких коментатора, несумњиво окренутих теолошким импликацијама, Аристотел је писао да се све изабира ради неког добра, па тако постоји (једно) добро ради којег се све изабира. Али овај погрешан закључак не налазимо код Аристотела. Аристотелов поступак је да истражи има ли нечег што одговара његовом опису могућег највишег добра, а његов метод да испита многобројна мишљења која су о овој теми била заступана. Али, пре но што то учини, он упућује две опомене. Прва опомена је да имамо на уму да свака врста истраживања има своја сопствена мерила и могућност прецизности. У етици нас општа разматрања доводе до општих закључака који, упркос томе, допуштају изузетке. Храброст и богатство, на пример, јесу добро, али богатство каткад узрокује зло, а људи умиру због своје храбрости. Овде је неопходан такав тип расуђивања који би се у потпуности разликовао од оног у математици. Штавише, млади људи неће бити корисни у „политици": њима недостаје искуство, па им стога недостаје и расуђивање. Помињем ове Аристотелове изреке само зато што су тако често цитиране; има зацело нечег врло средовечног у духу којим Аристотел одише. Треба, међутим, да имамо на уму да је оно чиме данас располажемо текст предавања, а оно што очигледно чини предавачеве узгредне напомене не треба да узимамо као развијене аргументе.

Аристотелов следећи корак је да да назив свом могућем највишем добру: назив εὐδαιμονια се рђаво али неизбежно преводи као *срећа,* рђаво стога што укључује како замисао о добром понашању тако и замисао о добром животу. Аристотелова употреба ове речи одражава снажан грчки осећај да се врлина и срећа, у смислу просперитета, не могу у потпуности раздвојити. Кантовски налог који су усвојили милиони пуританских родитеља: „Не тежи томе да будеш срећан, него да будеш достојан среће", нема никаквог смисла ако уместо *срећан* и *срећа* ставимо εὐδαιμων и εὐδαιμωνία. И овај пут је промена језика уједно и промена појмова. У чему се εὐδαιμωνία састоји? Неки кажу у задовољству, неки кажу у богатству, неки кажу у почасти и угледу, а неки су говорили да мимо свих појединачних добара постоји највише добро и да је оно узрок њиховог добра. Аристотел на овом месту прилично одсечно одбацује задовољство - „Мноштво је већином, чини се, посве ропско изабравши живот стоке" - али касније ће се надугачко њиме позабавити.

Богатство не може бити Добро, јер оно је тек средство ради неког циља; а част и углед људи не цене као такве, али цене кад им се указује почаст због њихових врлина. Тако се почаст сагледава као пожељни нуспродукт врлине. Да ли се, онда, срећа састоји у врлини? Не, јер назвати човека врлим не значи говорити о његовом стању, него о његовој настројености. Човек је крепостан *ако* би се понашао на такав и такав начин *ако* би се таква и таква ситуација догодила. Човек стога није мање крепостан кад спава или у другим приликама кад не упражњава своје врлине. Штавише, човек може бити крепостан а несрећан, а такав човек сигурно није εὐδαιμων.

Аристотел на овом месту упућује изазов не само будућим кантовцима и пуританцима него и платоничарима. Платон је и у *Горгији* и у *Држави,* обазирући се на Сократа, устврдио да је „боље трпети муке на точку него душу оптеретити кривицом злодела." Аристотел се овом становишту не супротставља директно: он напросто наглашава да је још боље и не чинити зло и не трпети муке на точку. Чињеница да, строго узев, оно што Аристотел и Платон кажу није неусаглашено могла би да нас завара. Ствар је у томе да ако пођемо од тражења оног описа доброте који је спојив с тиме да добар човек у било ком обиму трпи муке или неправду, читава перспектива наше етике биће друкчија од перспективе етике која полази од тражења оног облика живота у коме се чињење добра и добар живот могу наћи заједно. Прва перспектива завршиће се етиком која је за задатак стварања таквог облика живота ирелевантна. Наш избор између ове две перспективе лежи у избору између етике заокупљене тиме да нам каже како трпети друштво у коме праведан човек бива мучен на точку и етике коју занима како створити друштво у коме се тако нешто више не догађа. Али, ово чини да Аристотел, поред Платоновог конзервативизма, звучи поиут неког револуционара. То је, међутим, грешка. И заиста, Платонова успомена на Сократа обезбеђује да он, чак и у свом најгорем издању, показује дубоко незадовољство свим стварно постојећим друштвима, док је Аристотел запра-во увек крајње задовољан постојећим поретком. Аристотел је ипак у овој тачки свог аргумента далеко позитивнији од Платона. „Јер чини се да онај тко посједује крепост може спавати или пак не чинити ништа цијелога живота, па и трпјети највеће патње и невоље; а о ономе тко тако живи нитко не би рекао да је блажен, уколико не би бранио своју тврдњу пошто-пото."

То што је Платон учинио доброту независном од ма које овоземаљске среће произлази, наравно, из његовог појма добра као и из његових успомена на Сократа. Управо овај појам добра Аристотел продужава да напада. Реч *добро* добија за Платона своје парадигматично значење њеним узимањем за назив идеје Добра; сходно томе, *добро* је један и јединствени појам. За шта год да га употребимо, ми приписујемо исти однос према идеји Добра. Али ми, у ствари, користимо у судовима ову реч у свим категоријама - о неким стварима, као што је бог или ум, о начину ствари, о томе *каква* је она, о њеној изврсности, њеном поседовању праве количине нечега, њеном постојању у право време или на правом месту за нешто, итд. Штавише, према платоновском гледишту, све што потпада под јединствену идеју треба да буде предмет јединствене науке или истраживања; али, стварима које су добре баве се многе науке - као, на пример, медицина или стратегија. Аристотел стога образлаже да Платон није у стању да објасни разноврсност употребе *добра.* Штавише, изрази које Платон користи да би об-јаснио појам идеје Добра не доприносе објашњењу. Говорити о добру „по себи" или „као таквом" очито ништа не придоноси *добру.* Називати идеју вечном доводи нас у заблуду: то што нешто траје вечно нимало га не чини бољим, ништа више него што је трајна белина бења од пролазне белине.

Осим тога, знање о Платоновој идеји није од користи онима који се баве знањима и вештинама помоћу којих се добра постижу; чини се да су они у стању да делају савршено добро и без овог знања. Али, само језгро Аристотелове критике Платона налази се у следећој реченици: „Ако чак и постоји једно Добро које се опћенито придаје другима те бива засебито и посебито, јасно је да такво човјеку није ни оствариво ни достижно. А сада се тражи управо такво." Односно, *добро* у смислу у коме се оно јавља у људском језику, добро у смислу онога чему људи теже или за чим жуде, не може бити назив трансценденталног објекта. Назвати неко стање ствари *добрим* не значи нужно казати да оно постоји или га довести у однос са било којим објектом који постоји, било да је трансценденталан или не; то значи поставити га као прави објект жеље. Ово нас изнова враћа на изједначавање добра са срећом у смислу εὐδαιμωνία.

Да је срећа тај крајњи циљ или сврха, да је она Добро (и да је овим обухваћено више него сам назив), произлази из разматрања два суштинска својства која било шта што треба да буде крајњи циљ мора да поседује, а које срећа управо и поседује. Прво, то мора бити нешто што се увек изабира ради себе сама а никад као средство за нешто друго. Има много ствари које *можемо* изабрати ради њих самих, али које је *могуће* изабрати ради неког даљег циља. Али срећа није међу њима. Ми можемо изабрати да тежимо мудрости, почастима, задовољствима, богатству, или чему год нам драго, ради среће; али не бисмо могли изабрати да тежимо срећи да бисмо осигурали мудрост, почаст, задовољство или богатство. Како ово „не бисмо могли" треба схватити? Аристотел очигледно говори да је *појам* среће такав да га не бисмо могли употребити ни за шта друго осим за крајњи циљ. Исто тако, срећа је самодовољно добро; Аристотел под самодовољношћу хоће да каже да срећа није саставни део неког другог стања ствари, нити пак само једно од добара. Ако би у избору између добара срећа била понуђена уз једно добро, али не и уз нека друга, оно би увек и нужно однело превагу. Стога, оправдавати нску радњу говорећи „То доноси срећу" или „Срећа се састоји у чињењу тога" увек значи понудити разлог за делање којим се аргумент окончава. Нема следећег *Зашто?* које би се могло поставити. Расветлити ова логичка својства појма среће не значи, наравно, казати ишта о томе у чему се срећа састоји. То је следеће на шта се Аристотел осврће.

У чему се састоји човекова крајња сврха? Крајња сврха флаутисте је да добро свира, обућара да прави добре ципеле итд. Сваки од ових типова људи има функцију коју врши обављањем специфичне делатности, а врши је ваљано уколико то што ради обавља ваљано. Значи ли то да људи имају специфичну делатност која им припада као људима, као члановима врсте, а не само као типовима људи? Одређене моћи, попут храњења и рашћења, људи деле са биљкама, а друге, попут свести и осећања, са животињама. Разумност је, међутим, искључиво људска. Стога се специфична људска делатност састоји у човековом упражњавању разумских моћи, а у њиховом исправном и вештом упражњавању лежи специфична људска изврсност.

Аристотел излаже овај аргумент као да је он очевидан, а на позадини општег аристотеловског схватања универзума он и *јесте* очевидан. Природу сачињавају јасно обележене и разграничене врсте бића; свака од њих покретана је и креће се од своје потенцијалности ка оном стању активности у коме постиже своју сврху. На врху ове лествице налази се Непокретни Покретач, мисао која непроменљиво мисли саму себе, ка коме се све ствари крећу. Човек се, попут других врста, креће ка својој сврси, а та сврха може се одредити простим разматрањем онога што га разлучује од других врста. С

обзиром на ову општу визију, закључак се чини непобитним; без ње, закључак изгледа крајње неплаузибилан. Али, у Аристотеловом *аргументу* мало шта је од овога на делу. Када пређе на разматрање одређења добра, он се ослања једино на мишљење да је за људска бића карактеристично разумно понашање, у светлу кога било какво карактеристично људско добро треба да буде одређено. Човеково добро се одређује као делање душе у складу са врлином, а уколико постоји већи број људских изврсности или врлина, у складу са најбољом и најсавршенијом од њих. „И ваља још додати: у потпуну животу. Јер једна ласта не чини пролеће, а ниједан дан. Исто тако, један дан или мало времена не чине ни сретним ни блаженим."

Стога предикат *срећан* треба употребљавати за целокупан живот. Када неког називамо срећним или несрећним ми судимо о животима, а не о одређеним стањима или радњама. Појединачне радње и планови од којих је састављен живот просуђују се као врли или неврли, а целина као срећна или несрећна. Видимо, вели Аристотел, везу између тако схваћене среће и свих оних ствари за које се уобичајено сматра да чине срећу: иако није човекова крајња сврха, врлина је суштински део оног облика живота који то јесте; добар човек налази задовољство у врлом делању, стога је задовољство с правом у то укључено; умерен удео спољашњих добара неопходан је за добробит и добро делање који су својствени човеку, итд.

Аристотелово одређење човековог добра захтева да се размотре два велика питања. Ту је питање које одговор добија на крају *Етике* а тиче се делатности којом ће се добар човек поглавито бавити. Ту је, затим, и питање изврсности, врлина, које мора да се испољи у свим својим активностима. Прешавши на расправу о врлинама, Аристотел прави њихову потподелу у складу са својом поделом душе. Аристотелова употреба израза *душа* прилично се разликује од Платонове. За Платона су душа и тело два ентитета, контингентно и можда несрећно сједињена. За Аристотела је душа форма телесне твари. Када Аристотел говори о души, всома често можемо задржати његово значење говорећи о карактеру. Тако ништа особито у Аристотеловој психологији не зависи од његове дистинкције између разумног и неразумног дела душе. Јер, ради се напросто о опрсци између расуђивања и осталих људских моћи. Неразумски део душе укључује чисто психолошко подручје као и подручје осећања и импулса. Ови потоњи могу се називати разумни или неразумни у мери у којој су сагласни са налозима разума, а њихова је карактеристична изврсност у таквом саглашавању. Не постоји *нужан* сукоб између разума и жудње, какав замишља Платон, иако је Аристотел у пуној мери свестан чињенице таквих сукоба.

Ми стога испољавамо умност преко двеју врста делатности: у мишљењу, где расуђивање чини саму ту делатност, и у делатностима различитим од мишљења, где можемо да успемо или да не успемо у слушању налога ума. Изврсности прве врсте Аристотел назива разумским врлинама, док су друге изврсности моралне врлине. Примери прве су мудрост, расуђивање и разборитост, а друге дарежљивост и умереност. Разумска врлина је обично последица изричитог поучавања, док је морална резултат навике. Врлина није урођена, већ је последица обучавања. Контраст са нашим природним способностима је очигледан: ми најпре имамо природну способност, а потом је упражњавамо; док код врлине стичемо навику чинећи најпре одређена дела. Ми постајемо праведни чињењем праведних дела, храбри чињењем храбрих дела, итд. У томе нема парадокса: једно храбро дело не чини човека храбрим. Али, континуирано чињење

храбрих дела усадиће нам навику због које ћемо не само радњу већ и човека називати храбрим.

У овоме су нам добри водичи задовољство и бол. Баш као што нас могу искварити одвлачећи нас од навика врлине, тако се могу и употребити за усађивање врлина. За Аристотела је једна ознака врлог човека та да он извлачи задовољство из врлог делања, а друга, да он зна како да изврши избор између задовољстава и боли. С обзиром на то да врлина укључује избор, она очигледно не може бити ни осећање ни способност. Ми се не називамо добрим или лошим, ми нисмо хваљени или кућени због осећања или способности. Право да се називамо врлим или порочним пре нам даје оно што изабирамо да са њима учинимо. Врли избор је избор у складу са средином.

Појам средине је можда најтежи појам у *Етици.* Најприкладније ћемо га увести помоћу једног примера. За врлину храбрости се каже да представља средину између два порока - порока прекомерности, сулуде неустрашивости, и порока недостатка, кукавичлука. Средина је, тако, правило или начело избора између две крајности. Крајности чега? Осећања или делања. Код храбрости, ја се прекомерно препуштам поривима које опасност рађа кад сам кукавица, а премало кад сам сулудо смео. Одмах искрсавају три очигледне примедбе. Прва је та да постоје многа осећања и радње за које не може постојати „превише" или „премало". Аристотел то посебно допушта. Он каже да „бојати се и бити храбар и жудети и срдити се и смиловати се, и уопће ћутјети ужитак и бол, може се и превише и премало"; али каже и то да су злоба, бесрамност и завист таквн да њихова имена имплицирају да су зли. Исти је случај са радњама као што су прељуба, крађа и убиство. Али Аристотел не износи принцип који би нам омогућио да препознамо шта спада у једну, а шта у другу класу. На овом месту, међутим, можемо покушати да Аристотела протумачимо и да изразимо принцип имплицитно садржан у његовим примерима.

Ако неком човеку припишем љутњу или сажаљење, ја га тиме нити хвалим нити осуђујем. Ако му припишем завист, ја га уједно и осуђујем. Осећања код којих може постојати средина - и њима одговарајуће радње - јесу она која могу да окарактеришем без икакве моралне обавезе. Само тамо где неко осећање или радњу могу да окарактеришем као случај љутње или ма чега другог, пре и независно од питања да ли је има превише или премало, имамо основа за средину. Али, ако је то оно што Аристотел има на уму, онда је он обавезан да покаже да су свака врлина и порок средина и крајност за неко осећање или се тичу задовољства и бола који се могу окарактерисати и одредити у ванморалном смислу. Аристотел се тога и подузима да покаже у другом делу II књиге *Етике.* Завист је, на пример, једна, а злоба друга крајност одређеног става према доброј срећи других људи. Врлина која је средина јесте праведан гнев. Али, сам пример износи на видело нову потешкоћу у овом учењу. Праведно гневан човек је онај кога погађа незаслужена добра срећа других (овај пример је можда први показатељ да Аристотел није био фин или добар човек; речи „умишљени надувенко" нам често падају на ум при читању *Етике).* Завидљив човек пати од прекомерности следећег става - њега погађа чак и заслужена добра срећа других; за злобног човека се, пак, каже да има тај недостатак што не осећа погођеност - он налази задовољство. Ово је, међутим, апсурдно. Злобан човек ужива у лошој срећи других. То је значење грчке речи за *злобу,* ἐπιχειρεκακία. Тако оно у чему он ужива није исто оно што погађа завидљивог и праведно гневног човека. Његов став се не може поставити на исту скалу са њиховим, и само је решеност да схематски приказ средине, прекомерности и

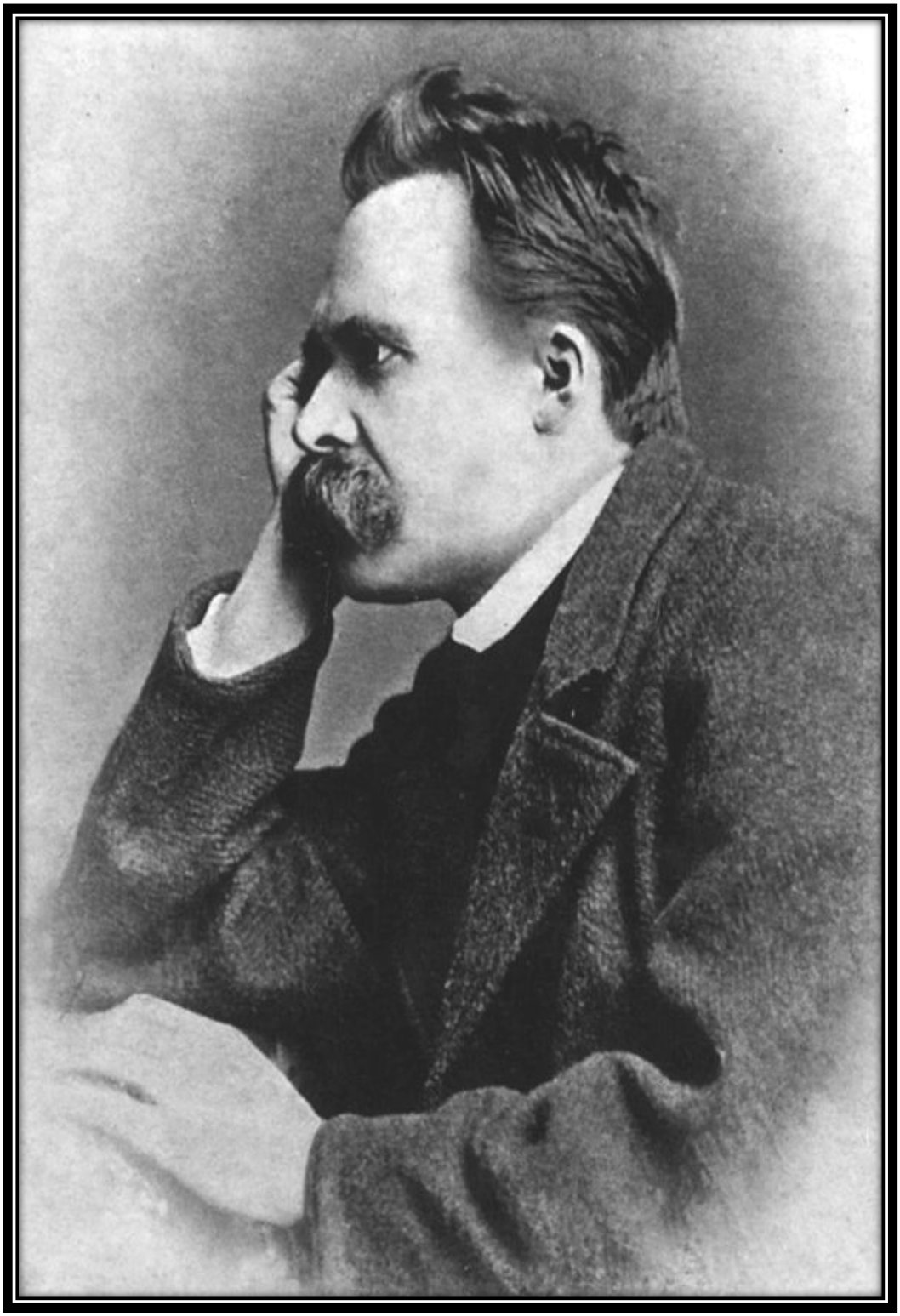
недостатка функционише по сваку цену могао Аристотела натерати да начини ову омашку. Можда би са мало домишљатости Аристотел на овом месту могао бити дотеран како би се спасило његово учење. Али, шта је са врлином дарежљивости? У овом случају, пороци су расипништво и шкртост. Расипништво је прекомерност у давању, недостатак у примању, док је шкртост прекомерност у примању, а недостатак у давању. Испада тако да ово нису прекомерности или недостаци истог осећања или радње. Аристотел донекле и сам признаје да за врлину умерености и прекомерност разузданости не постоји одговарајући недостатак. „Не налазе се често они што су мањкави гледе ужитака." Тако се на крају показује да је ово учење најбоље за варирање степена корисности у излагању, али недовољно за издвајање нечег што је логички нужно за карактер неке врлине.

Штавише, ово учење има изглед лажне апстрактности. Аристотел не мисли, како би се могло учинити, да постоји један једини исправни избор осећања или радње, независно од околности. Што је у једној ситуацији храброст, у другој би била непромишљеност, а у трећој кукавичлук. Врло делање не може се спецификовати без упућивања на расуђивање разборитог човека - тј. оног који зна како да води рачуна о околностима. Сходно томе, знање о средини не може бити пуко познавање формуле, оно мора бити знање о томе како правила применити на изборе. А у томе нам појмови прекомерности и недостатка неће бити од помоћи. Човек који је подозрив према сопственој склоности ка гневу с правом ће разматрати колико је зависти и злобе у гневу садржано; али веза зависти и злобе са гневом је у томе што у једном случају разоткривам жељу да поседујем добра других, док у другом разоткривам жељу да други буду оштећени. Погрешним их чини то што желим да оно што није моје буде моје, не размишљајући о туђим и својим заслугама, као и то што желим штету. Порочност ових жеља се (и на који начин не заснива на прекомерности или недостатку исте жеље, па се овде не можемо руководити учењем о средини. Али, ако класификација преко средине није од практичне помоћи, у чему је њен смисао? Аристотел је не доводи у везу са теоријским описом, на пример, осећања, па се она стога све више јавља као произвољна конструкција. Може се, међутим, сагледати како је Аристотел до ње могао да стигне. Могуће је да је испитао све што се уобичајено назива врлином, потражио стални образац, и помислио да га је нашао у средини. Списак врлина у *Етици* није списак који почива на Аристотеловим ли-чним изборима и вредновањима. Он одражава оно што Аристотел сматра „кодексом џентлмена" у савременом грчком друштву. Аристотел и сам одобрава овај кодекс. Баш као што у анализи политичких устава узима за норму грчко друштво, тако у објашњењу врлина узима за норму живот вишег грчког сталежа. А шта смо друго могли да очекујемо? На ово постоје два одговора. Први је тај да би било сасвим неисторично ако бисмо у *Етици* трагали за моралном врлином као што је крот-кост, која наступа тек са хришћанским јеванђељима, или за шкртошћу, која наступа тек са пуританском етиком рада, или за интелектуалном врлином као што је знатижеља, која насту-па самосвесно са систематском експерименталном науком. (Аристотел је, наиме, и сам испољавао ову врлину, али можда није успео да је сагледа као врлину.) Па ипак, овај одговор није довољан, јер Аристотел је био свестан алтернативних кодекса. У Аристотеловој *Етици* присутан је не само презир према моралности занатлија или варвара него и систематско одрицање од моралности Сократа. Не само што незаслуженој патњи доброг човека никада није посвећена пажња већ Аристотел, кад разматра праведност, дефинише је тако да закони државе тешко могу бити неправедни уколико су прикладно донесени, без неприличне исхитрености и у доличном облику. Стога, кршење закона,

уопште узев, не може бити праведно. Штавише, код разматрања врлина, недостатак врлине истинољубивости је порок онога који се себи подругује и назива се εἰρωεία, ирониja. Ова реч је тесно повезана са Сократовим тврђењем незнања, и њена употреба тешко је могла бити случајна. Тако ни на једном месту где се код Аристотела јавља осврт на Сократа нема нимало Платоновог уважавања, иако је изражено дубоко уважавање самог Платона. Тешко је одупрети се закључку да се овде суочавамо са Аристотеловим класно спрегнутим конзервативизмом који пређутно и пристрасно ревидира табелу врлина, па је тако са још једне тачке гледишта бачена сумња на учење о средини.

Аристотелов опис појединачних врлина изложен је у сјајној анализи и са продорним увидом, нарочито у случају храбрости. Оно што рађа питања пре је, као што сам управо наговестио, списак врлина. Разматране врлине обухватају храброст, умереност, величину, дарежљивост, величину душе, доброћудност или благост, духовитост, пријатност и напослетку стидљивост, која се не сматра врлином, већ сродном врлини. Од ових се врлина величина душе једним делом односи на понашање према онима који су нам друштвено подређени, док се дарежљивост и величина тичу човековог става према сопственом богатству. Од преосталих врлина, три се односе на оно што се понекад назива манирима у пристојном друштву. Аристотелова друштвена пристрасност је, тако, очигледна. Ова пристрасност не би у филозофском смислу била од значаја да Аристотела не спречава да постави следећа питања: Како одлучујем о томе шта је укључено у списак врлина? Да ли бих могао да изумем неку врлину? Да ли ми се логички пружа могућност да оно што су други држали за врлину сматрам пороком? Избегавати ова питања значи изразито наговештавати да једноставно *постоји* тако много врлина - у истом смислу у коме у становитом периоду напросто *постоји* тако много грчких држава.

Аристотеловом опису појединачних врлина претходи опис појма вољне радње, који је, како каже, нужан, јер се само вољним радњама приписују похвала и покуда. Отуд се, према Аристотеловој сопственој премиси, само у вољним радњама испољавају врлине и пороци. Аристотелов метод се састоји у пружању критеријума према коме се нека радња може сматрати невољном. (Уобичајени превод за ἀκούοις је involuntary, али то је погрешно. *Involuntary* је у енглеској употреби супротно од „deliberate"[2] или „done on purpose",[3] а не од „voluntary".[4]) Радња је невољна када Је извршена под принудом или у незнању. Принуда обухвата све случајеве у којима извршилац заправо и није извршилац. На пример, ветар скрене његов брод са пута. Радње могу бити невољне и када други људи држе извршиоца у власти, али радње извршене под претњом смрти родитеља и деце представљају граничне случајеве. Оне задовољавају уобичајене критеријуме вољних радњи по томе што су хотимице изабране. Али нико, осим у тако специјалним приликама, не би хотимице изабрао да дела као што би изабрао под таквим претњама. У неким случајевима допуштамо да околности буду изговор, у другима не. Као пример потоњег, Аритотел наводи наш став према карактеру Алкмеона из Еурипидове драме, који под претњама убија своју мајку.
Аристотел помно наглашава да то што сам на становит начин покренут никада не повлачи и то да сам под принудом. Када бих могао да допустим да моја покренутост задовољством или неким племенитим циљем буде довољна да покаже да сам под принудом, онда не бих могао ни да замислим радњу која се помоћу овог или неког сличног аргумента не би могла показати принудном. Али целокупан смисао појма принуде је у томе да радње које смо изабрали на основу властитих критеријума - као што је задовољство које ћемо имати или племенитост неког циља - разлучи од ствари које чинимо а код којих наш властити избор



није део учинковите делатности. Ако би принуда обухватала превише, то би значило разарање смисла овог појма.

У случају незнања, Аристотел прави разлику између невољне и пуке мимовољне радње. Да би радња била невољна из незнања, откриће оног што је учинио мора код извршиоца проузроковати бол и жаљење што је тако поступио. Разлог је јасан. Човек који, открivши шта је несвесно учинио, каже: „Али, да сам знао, то је управо оно што бих изабрао да учиним" и преузима за ту радњу неку врсту одговорности, па се стога не може послужити незнањем да би такву одговорност порекао. Аристотел затим разликује радње извршене у стању незнања, као у стању пијанства или беса, од радњи извршених из незнања, и указује да морално незнање - незнање онога што твори врлину и порок - не ослобађа одговорности, већ управо оно твори порок. Незнање које ослобађа одговорности је оно у коме је извршено дело које иначе не би било извршено, а то је незнање појединачних околности појединачне радње. Разноврсни су примери таквог незнања. Човек може да не зна шта чини, као када говори о ствари за коју не зна да је тајна, па тако не зна да обелодањује нешто скривено. Човек може једну особу да замени за другу (сина за непријатеља) или једну ствар за другу (смртоносно оружје за безопасно). Човек може да не схвати да је неки лек у одређеном случају погубан, или колика је јачина његовог ударца. Сви ови видови незнања ослобођени су одговорности, јер нужан услов да би нека радња била вољна је тај да извршилац зна шта ради.

Овде је највредније осврнути се на Аристотелов мел од. Аристотел не полази од тражења неког обележја вољне радње које би свим вољним радњама морало бити заједничкс Он радије трага за пописом оних обележја од којих би ма које, уколико би било присутно у радњи, било довољно да јој ускрати назив „вољна". Радња се сматра вољном уколико није извршена под принудом или у незнању. Тако се Аристотел никада не уплиће у загонетке познијих филозофа о слободној вољи. Он оцртава појмове вољног и невољног какве имамо, наглашавајући да нам они омогућавају да супротставимо случајеве код којих допуштамо ваљаност оправдања и оне код којих то не допуштамо. Из тог разлога, Аристотел тек успут - разматрајући нашу одговорност за формирање сопственог карактера - поставља питање које опседа модерне расправе о слободној вољи: Да ли је могуће да су све радње одређене узроцима независно од промишљања и избора починиоца, па тако ниједна радња није вољна? Чак и када би све радње биле тако одређене, за Аристотела би и даље постојала разлика између починилаца који делају под принудом или у незнању и починилаца који то не чине. Аристотел би у томе зацело био у праву. Не бисмо смели да избегнемо ову дистинкцију без обзира на могућу узрочност радње.

Оно што се у вези вољне радње јавља у позитишом смислу је то што у њој избор и промишљање имају кључну улогу. Промишљање које доводи до делања увек се тиче средстава а не циља. То је још једна аристотеловска изрека која би могла да нас завара уколико бисмо је читали анахронично. Поједини модерни филозофи супротстављали су разум и осећање или жудњу на такав начин да су циљеви били пуки исходи неразумних страсти, док је разум само урачунавао средства за постизање таквих циљева. Видећемо нешто касније да је такво гледиште заступао Хјум. Али ово гледиште је страно Аристотеловој психологији морала. Аристотелово питање је појмовно. Ако о нечему промишљам, то мора бити о алтернативама. Промишљање може бити једино о стварима које нису нужно или неизбежно такве, као и о ономе што је у мојој моћи да изменим. У супротном, нема места промишљању. Уколико, пак, бирам између две алтернативе, онда

морам да сагледам нешто иза тих алтернатива у светлу чега вршим избор, оно ради чега ћу радије изабрати једно него друго, оно што ми пружа мерило у промишљању. То ће, заправо, бити нешто што у том појединачном случају третирам као циљ. Следствено томе, ако могу да промишљам да ли нешто да учиним или не, увек ћу промишљати о средствима у светлу неког циља. Ако промишљам о нечему што је у претходном случају био циљ, сада ћу га третирати као средство, са алтернативама, неког даљег циља. Тако је промишљање, нужно, о средствима, а не о циљевима, без икаквог обавезивања на психологију морала хјумовског типа.

Облик промишљања о коме је реч Аристотел карактерише као облик практичног силогизма. У таквом силогизму велика премиса је начело делања према коме је известан тип ствари добар, погодан, или задовољавајући за извесну класу људи. Мала премиса је исказ, зајамчен опажањем, да је то, ма шта било, овде; закључак је делање. Пример који разјашњава облик практичног силогизма, иако је његов садржај мистериозан, даје нам Аристотел: Сува хранаје добра за човека-велика премиса; Овде се налази сува храна - мала премиса; закључак је тај да је делатник једе. То што је закључак делање јасно назначава да је практични силогизам образац расуђивања делатника, а не образац расуђивања других о томе шта делатник треба да учини. (Зато би друга мала премиса - нпр. А ту је човек - била сувишна, и заправо варљива, јер би одвлачила од смисла.) То није ни образац расуђивања делатника о томе шта он *треба* да уради. Њега не треба мешати са крајње обичним силогизмима, чији закључак чини исказ тог реда. Читава његова поента је у томе да истражи смисао у коме нека радња може бити исход расуђивања.

Вероватна прва реакција на Аристотелов опис усредсредиће се управо на овај моменат. Како нека *радња* може да следи из премиса као закључак? То, дакако, може једино исказ. Да бисмо ову сумњу отклонили, размотримо неке могуће односе између радњи и веровања. Радња може бити неусаглашена са веровањима на начин аналоган оном на који једно веровање може бити неусаглашено са неким другим. Ако тврдим да су сви људи смртни, и да је Сократ човек, али поричем да је Сократ смртан, мој исказ бива неразумљив; ако тврдим да је сува храна добра за човека, а ја сам човек, и тврдим да је ово сува храна, а не једемје, моје понашање је, аналогно томе, неразумљиво. Али, можда је ово рђав пример. Јер, могао бих можда да пружим објашњење које би отклонило ову привидну неусаглашеност. Како? Начинивши још један исказ, да нисам гладан, пошто сам се управо најео суве хране, или да сумњам да је ова сува храна затрована. Ово, међутим, пре појачава него што слаби паралелу са обичним дедуктивним расуђивањем. Ако допуштам да нагли талас топлог ваздуха узрокује кишу, и да топао талас наилази, али поричем да се спрема киша, привид неусаглашености у овом случају могу отклонити начинивши још један исказ, да ће топао талас пре него што доспе бити пресечен. Тако радње у великој мери могу бити сагласне или несагласне са веровањима на начин на који то могу друга веровања. То је зато што радње отеловљују начела. Заступање овог мишљења изложило је Аристотела оптужбама за „интелектуализам." Да бисмо ову оптужбу разумели, размотримо је најпре у њеном грубом, а потом у истанчанијем виду.

Грубу верзију овог напада изнео је Бертранд Расел (Bertrand Russell).[5] Због тога што човекове радње отеловљују начела, што се саображавају или не саображавају налозима разума на начин који не познаје ниједна друга врста, Аристотел човека дефинише као разумну животињу. Расел се у свом коментару позива на историју људске лудости и неразумности: људи, у ствари, напросто нису разумни. Али, ово увелико промашује

Аристотелов смисао. Аристотел ни у ком смислу не тврди да људи увек поступају разумно, већ да су мерила по којима људи суде о сопственим делима мерила разума. Назвати људска бића неразумнима, што Расел с правом чини, значи имплицирати да има смисла и да је примерено судити о успешности или неуспешности људи у светлу мерила разума, а кад Аристотел назива људе разумним бићима, он напросто истиче смисленост и примереност примене предиката који се на таква мешла опносе. Аристотел се, међутим, обавезује и на више од тога. Он мора да тврди да је људима својствено да делају разумно, а то имплицира да је појам људског делања такав да уколико неко понашање не задовољава некакав елементаран критеријум разумности, оно се не рачуна у делање. Односно, уколико у понашању имплицитно не постоји сврха препознатљиво људског типа, уколико делатник под неким описом не зна шта чини, и уколико у његовом понашању не можемо да уочимо неко начело делања, посреди уопште није радња, већ само кретање тела, можда рефлекс, који се може објаснити само преко других телесних покрета, као што су покрети мишића и нерава. Чини се да је Аристотел у вези с овим у праву ако размотримо други тип критике његовог интелектуализма, имплицитно садржане у налозима свих оних моралиста који верују да је разум варљиви водич, да треба да се ослонимо на инстинкт или на осећање. Ово позивање на осећање као на моралног водича преовлађује у периоду романтике; оно поново израња у модерном добу у позивању на мрачно, абдоминално осећање из мексичког периода Д. Х. Лоренса (D. H. Lawrence); а у свом најгнуснијем облику изражено је у нацистичком позиву да се мисли крвљу. Али, ови налози разумљиви су једино зато што су подржани разлозима; а ови разлози обично су тврдње да превише расуђивања води ка прорачунатој, недовољно спонтаној природи, да инхибира и фрустрира. Другим речима, образлаже се да ће наша дела, уколико су производ прекомерне прорачунатости, испољити непожељна својства или произвести непожељне ефекте. Али, овако образлагати значи сусрести се са Аристотелом на његовом сопственом терену. То значи сугерисати да постоји критеријум или принцип делања који не може бити отеловљен у промишљеном делању, па би промишљено делање утолико било неразумно. Овакво образлагање значило би прихватање, а не одступање од централне тезе Аристотеловог рационализма.

Да ли Аристотел у сваком случају верује да свакој људској радњи претходи чин промишљања? Уколико верује, онда је његово веровање несумњиво погрешно. Али, он у то не верује. Само изабраним чиновима (у посебно дефинисаном смислу *изабраности* који укључује промишљање) претходи промишљање, а Аристотел изричито каже да „нису све вољне радње изабране." Из Аристотеловог описа у ствари следи да сваку радњу можемо проценити у светлу оног што би учинио делатник који је доиста промишљао пре делања. Наравно, овај имагинарни делатник не може бити било који делатник. Он мора бити ὁφρόυιμος разборит човек. И овог пута нам превод задаје потешкоће. Φρόυησις се на средњовековни латински ваљано преводи *као prudentia,* али је енглески превод *prudence*[6] лош. Јер, касније генерације пуританаца довеле су разборитост у везу са штедљивошћу, а посебно са штедљивошћу у вези са новчаним пословима (то је „врлина" оличена у животном осигурању), па тако у савременом енглеском *prudent* донекле има нијансу „опрезан и прорачунат у сопственом интересу." Али, реч φρόυησις није посебно везана ни за опрез ни за сопствени интерес. То је врлина практичне мудрости, или познавања примене општих начела у појединачним ситуацијама. То није способност интелектуалног формулисања начела или закључивања о томе шта треба чинити. То је способност делања

тако да начело задобије конкретан облик. Разборитост сама по себи није само врлина, она је камен-темељац свих врлина. Човек без ње не може бити врли. Човек може имати изванредна начела, али може да не поступа по њима. Или може вршити правична и храбра дела, али да не буде правичан или храбар јер је делао из страха од казне. У сваком од ових случајева недостаје му разборитост. Разборитост је врлина која се тако испољава у делању да се човеково приклањање осталим врлинама види на примеру његових дела.

Разборитост не треба мешати са једноставном способношћу увиђања средстава која ће довести до датог циља. Аристотел ову посебну способност именује *довитљивост* и сматра је морално неутралном, будући да је она од једнаке користи човеку који иде за похвалним као и ономе који иде за покудним циљевима. Разборитост укључује довитљивост; то је довитљивост човека који поседује врлину у смислу у коме његове радње увек проистичу из практичног силогизма чија велика премиса има следећи облик: „Пошто је циљ и најбоље што се може учинити..." То је спој између поимања истинског човековог *τέλος*, - а и довитљивости. За Аристотсла се улога ума састоји утоме да сачини артикулисана начела по којима ће човек чије су природне диспозиције добре већ несвесно поступати, па је тако мање вероватно да ћемо чинити грешке; улога ритости је да зна како се дато начело (које ће увек имати известан степен општости) примењује у датој ситуацији. Тако, на крају крајева, постоји тачка у аргументацији у којој се Аристотел сукобљава са ирационалистима као што је Д. Х. Лоренс и са Толстојем. Аристотел сматра да ће експлицитно и артикулисано поимање начела помоћи у обезбеђивању исправног типа држања, док Лоренсова похвала спонтаности и Толстојево одушевљење сеоским видовима живота почивају на тврђењу да су експлицитност и артикулисаност у погледу начела морално обогаљујући. Овај сукоб има више од једног корена. Аристотел и Лоренс или Толстој се у извесној мери разилазе око тога шта чини исправно држање, а у извесној мери се разилазе око тога шта су стварне последице артикулисаности. Још једном, међутим, морамо напоменути да упркос томе што човек може бити лоренсовац или толстојевац а да не буде недоследан, он не може доследно понудити експлицитну и артикулисану рационалну одбрану њихових учења. Чињеница да су и Лоренс и Толстој испољили сав интелектуализам за чију су осуду употребили своје интелектуалне способности изразито сугерише да је нека врста аристотеловске позиције неизбежна. Штавише, једино онда када смо у погледу начела експлицитни и артикулисани у стању смо да јасно означимо случајеве код којих је човек пропустио да учини оно што је требало. С обзиром на то да је ово јак разлог у прилог Аристотеловог става, лако нас може збунити што такав пропуст за Аристотела представља проблем. Он га, међутим, представља.

Аристотел полази од Сократове позиције, разматране у једном од претходних поглавља, да нико не пропушта да учини оно што сматра најбољим. Ако човек нешто чини, онда је чињење тога довољно да покаже да је то сматрао најбољим што се може учинити. Сходно томе, морални пропуст је логички немогућ. То је, вели Аристотел, тако с обзиром на чињенице. Али, то што људи пропуштају да учине оно што верују да треба да учине, за Аристотела и даље представља проблем. Аристотел има неколико објашњења. Човек, на пример, може знати шта треба да чини - у смислу у коме се обавезао на начело делања - али начело занемарује јер тог часа не упражњава своје знање, што се догађа кад је човек под дејством пића, кад је махнит или кад спава. Тако занет, човек може да чини оно што у једном смислу зна да не треба да чини. Исто тако, могуће је да не увиђа да је прилика згодна за примену једног од његових начела. Оно што овде треба подвући није, међутим,

адекватност Аристотелових објашњења. Могли бисмо изложити широк распон разноврсних случајева у којима постоји јаз између онога за шта се делатник залаже и онога што он чини. Занимљиво је, међутим, да Аристотел осећа - а у томе је он веома близак Сократу - да у вези са чињеницама моралне слабости или пропуста има нечег особитог што ваља објаснити, да таква слабост или пропуст твори проблем. Ово изразито сугерише да Аристотелова почетна претпоставка јесте да су људи разумна бића у много јачем смислу него што смо му то досад приписивали. Тиме се сугерише да када би људи увек чинили оно што сматрају најбољим, не би било ничег што би ваљало објаснити. Међутим, било какав опис људи као делатника који чињенице слабости и пропуста уводи тек накнадним премишљањем нужно мора бити мањкав. Људске жеље нису непосредни пориви за недвосмисленим циљевима на начин биолошких инстинката и нагона. Жеље морају бити задати циљеви, а људи морају бити обучени да их досегну, док се смисао имања начела делимично састоји у детектовању и дијагностиковању неуспеха у покушају да се они досегну. Тако погрешивост заузи-ма у људској природи централно, а не периферно место. Портрет бића које не би било подложно грешци не би, стога, могао бити портрет људског бића. Портрет Исуса из Јеванђеља изискује искушења у пустињи и искушења у Гетсиманији како би нам, барем у намери аутора, био приказан не само *савршен* човек, већ савршен *човек.*

Аристотелово нерадо прихватање погрешивости у вези је не само са филозофским слепилом пред важношћу овог људског својства већ и са моралним ставом према својеврсном просперитету који се не може на.звати друкчије него надменим. Ово недвосмислено израња током његовог описа врлина. Аристотелов списак врлина јасно је подељен на два дела, што сам Аристотел очигледно није уочио. С једне стране, постоје својства, попут храбрости, суздржаности и пријатности, за која би тешко могли замислити да нису цењена у било којој људској заједници. Чак су и она, наравно, поређана на лествици. На једном крају лествице налазе се норме и особине којих се ниједно људско друштво не би могло у пуној мери одрећи, будући да се ниједна група из које би оне одсуствовале не би могла подвести под појам друштва. То је ствар логике. Када су викторијански антрополози пловили око света, извештавали су о томе да се извесне норме понављају у свим друштвима као о емпиријској генерализацији, баш као што би компаративни анатоми могли извештавати о сличностима у структури крстију. Размотримо, међутим, случај говорења истине. Неопходан логички услов да било која група бића буде призната као људско друштво јесте да поседују језик. Неопходан услов за постојање језика је постојање заједничких правила, и то такве врсте заједничких правила да се увек може претпоставити намера да се говори оно што јесте. Ако би неки човек рекао: „Пада киша", а ми не бисмо могли да имамо такву претпоставку, онда нам оно што је он рекао не би ништа саопштило. Али ова претпоставка, неопходна да би језик био смислен, могућа је само тамо где је говорење истине друштвено прихваћена и призната норма. И заиста, лагање као такво могуће је само тамо где људи очекују и претпостављају да се говори истина. Тамо где таквог очекивања нема, ишчезава и могућност преваре. Стога изгледа да је признавање норме говорења истине и врлине части уписано у појам друштва. Друге врлине, иако за друштвени живот нису логички нужне, очито су узрочно нужне да би се такав живот одржао, под условом да су извесне веома раширене и елементарне чињенице о људском животу и његовом окружењу такве какве јесу. Тако постојање материјалне оскудице, физичких опасности и тежњи за надметањем доводе на сцену како

храброст, тако и праведност или непристрасност. Изгледа да су то врлине које, уз такве чињенице, припадају облику људског живота као таквом. Неке друге врлине изгледа не може да не призна било које друштво у коме су присутне прилично раширене људске жеље. Изузеци су могући, али ће они, заправо, бити ретки. Тако је пријатност једна од општих људских врлина, иако можемо набасати на редак народ, као што су мргудни Добуанци, који је не морају на тај начин рангирати. На другом крају лествице, међутим, постоје врлине које су, такорећи, мање-више необавезне, које припадају посебним контингентним друштвеним облицима или су ствар чисто индивидуалног избора. Неаристотеловска али хришћанска врлина љубави према непријатељу и скрушеност, са праксом окретања другог образа, припада, чини се, потоњој категорији; енглеска, а много више аристотеловска, врлина приватне школе која налаже да се буде „џентлмен" спада у ону прву. Ове разлике Аристотел не признаје, па тако на Аристотеловом списку једну крај друге срећемо врлине које би тешко могли да не признамо за врлине и наводне врлине које је тешко разумети изван Аристотеловог властитог друштвеног контекста и Аристотелових властитих наклоности унутар тог контекста.

Две аристотеловске врлине које у том погледу изискују пажњу јесу врлине човека велике душе (μεγαλόψυχος) и праведност. Човек велике душе „мисли како је достојан великих ствари, и заиста је такав." За Аристотела, захтевати мање него што заслужујете представља порок, а порок је и захтевати више. Човек велике душе захтева и заслужује много, нарочито у односу на част. А пошто човек велике душе мора да заслужи највише, он мора да поседује и све друге врлине. Овај узорити тип крајње је поносит. Он презире почасти које му указују обични људи. Благонаклон је према подређенима. Доброчинства узвраћа како не би доспео у обавезу, а „склон је узвратити већим доброчинством, тако ће њему дуговати и постати примаоцем онај што му је изворно помагао." Он говори што му је на уму без страха или пристрасности, јер друге презире и није му стало да прикрије своје мишљење. Мало је опасности у које доспева, јер мало је ствари које цени и које би хтео да сачува од штете.

Замишљајући га као непогрешивог, Аристотел не обдарује човека велике душе осећањем сопствене погрешивости. Ставови својствени таквом човеку захтевају друштво надређених и подређених у коме може да испољи своју особиту црту снисходљивости. Он је суштински члан друштва неједнаких. У таквом друштву, он је самодовољан и независан. Он се одаје упадљивој потрошњи, јер „он је онај што ће радије посједовати лијепе и некорисне ствари неголи корисне и упорабљиве, јер је то више значајка самодостатна човјека." Узгред, он корача лагано, има дубок глас и сталожен начин говора. Њему ништа није велико. Он увреде наноси смишљено. Он је безмало енглески џентлмен.

Ова застрашујућа слика круне врлог живота има готово једнако узнемиравајући пандан у једн.ом аспекту Аристотеловог описа правде. Велики део оног што Аристотел каже о правди доприноси разјашњењу и томе се тешко могу ставити замерке. Он прави разлику између дистрибутивне правде – једнакост - и корективне правде која се бави исправљањем нанесене штете. Аристотел дефинише дистрибутивну правду преко средине: „... између наношења неправде и подношења неправде, јер једно је имати превише а друго је имати премало." Међутим, када стигне до употребе речи δίκαιος у значењу *или* „једнак" или „исправан"', *или* „у складу са законима", Аристотел без аргумента тврди да иако све што је противзаконито није и неједнако, све што је неједнако јесте и противзаконито. Мањеје јасно у *Етици* него у *Политици*[7] да је Аристотел спреман да верује да позитивни

закони постојећих држава могу, у незанемарљивој мери, одступати од оног што је једнако или исправно. „Закони прописују о свим стварима, тежећи заједничком пробитку, или за све или за.оне најбоље или за моћнике (према крепости) или штогод слично; тако да на један начин праведним називамо све ствари које творе и чувају блаженство и његове саставине у државном заједништву." Аристотел у продужетку описује закон као налагање врлине и забрану порока, изузев тамо где је небрижљиво донесен. Ово нас неминовно подсећа на Аристотелово задовољство постојећим друштвеним уређењем. Можда није случајно што верује и у то да су неки људи по природи робови.

Насупрот томе, чини се да Аристотел показује напредак када у неопходности човека који постиже или треба да постигне добро укључује пријатељство. Он разликује разне врсте пријатељстава - пријатељства између једнаких и неједнаких, пријатељства заснована на дељењу ужитка, узајамној користи или заједничкој врлини - и производи типичан каталог, чије су појединости можда мање значајне од саме чињенице да се о томе уопште води расправа. Међутим, самодовољност Аристотеловог идеалног човека дубоко нарушава и деформише његов опис пријатељства. Аристотелов каталог типова пријатеља претпоставља да увек можемо поставити питања: На чему се ово пријатељство заснива? Ради чега оно постоји? Стога није остављено нимало простора за онај тип људског односа где би смисао потпуно био промашен ако бисмо се питали на чему се заснива и ради чега постоји. Такви односи могу бити веома различити: хомосексуална љубав Ахилеја према Патроклу, или Алкибијада према Сократу; романтична привржености Петрарке према Лаури; брачна верност сер Томаса Мора и његове жене. Ниједан од њих, међутим, не би могао бити уврштен у Аристотелов каталог. За љубав према особи, независно од доброте, пријатности или корисности те особе, Аристотел не налази места. Разумећемо зашто ако се присетимо човека велике душе. Он се диви свему што је добро, па ће се томе дивити и код других. Њему, међутим, ништа није потребно, он је потпун у својој врлини. Тако ће за њега пријатељство увек бити нека врста друштва узајамног моралног дивљења, а то је управо оно пријатељство које Аристотел описује. Ово изнова баца светло на Аристотелов друштвени конзервативизам. Како би идеално друштво уопште могло постојати за човека за кога је тај идеал тако егоцентричан као за Аристотела?

Упражњавање врлине није, наравно, за Аристотела циљ по себи. Врлине су диспозиције које се пројављују у типовима делања у којима се очитује људска изврсност. Али налози попут „Буди крепостан", „Буди храбар", „Буди човек велике душе", „Буди дарежљив", не говоре нам шта да чинимо у смислу чему да стремимо; они нам пре говоре како да се понашамо док за нашим циљем, ма какав он био, стремимо. Али, шта би тај циљ требало да буде? У чему се, на крају крајева, састоји *εὐδαιμονια*? Шта је *τέλος* људског живота? Тврдњу да је то задовољство Аристотел узима са огромном озбиљношћу, да би је напослетку одбацио. О овој теми Аристотел мора да изнесе аргументе против два типа противника. Платонов непосредни наследник на челу Академије, Спеусип, заступао је гледиште да задовољство ни у ком смислу није неко добро. Насупрот томе, астроном Еудокс, и сам Платонов ученик, сматрао је да је задовољство највише добро. Аристотел је желео да Спеусипов став порекне не излажући се при том Еудоксовим аргументима. Његови аргументи у прилог томе да је задовољство добро, или да су барем нека задовољства добра, донекле се састоје у побијању Спеусиповог става. Образлагати, на пример, да су задовољства лоша јер су нека штетна по здравље исто је што и образлагати да је здравље зло јер се понекад тежња за здрављем коси са тежњом за богатством. У

позитивнијем смислу, Аристотел указује да чињеница да свако тежи задовољству сведочи да је оно добро, и износи још један аргумент по коме се задовољство налази у ономе што Аристотел назива неспутаним делањем. Под неспутаним делањем он подразумева делање које постиже свој циљ, које је ваљано обављено. Свако, образлаже он, налази задовољство у неспутаном делању; свако жели да његово делање буде неспутано; стога свако мора да задовољство види као добро. Задовољство је, чини се, заједничко свим облицима делања, и оно је једини чинилац који је свима заједнички; Аристотел се за тренутак приближио Еудоксовом ставу, а неки проучаваоци сматрали су да је у VII књизи *Етике* ово став који Аристотел заправо заступа. Али, у сваком случају, Аристотел у X књизи износи аргументе против Еудоксовог става, иако је чак и овде очито збуњен односом задовољства према *τέλος*-у људског живота. Разлог због кога је збуњен је очигледан. Јасно је да ужитак задовољава извесне критеријуме које било шта што треба да игра улогу таквог *τέλος, -* мора задовољити, али је исто тако јасно да не задовољава остале. Ми налазимо задовољство у ономе што обављамо добро (опет је посреди неспутано делање), па је стога задовољство приликом делања мерило за његово обављање на начин на који то желимо, за постизање *τέλος*-а тог делања. Некакав *τέλος* мора бити разлог за делање, а могуће извлачење ужитка увек је разлог за делање, чак и ако не доводи увек до коначног заокружења. Не само што скоро свако тежи задовољству, па се чини да је оно универзални *τέλος,,* већ оно не може бити средство за нешто друго. Ми не тежимо задовољству ради нечег другог што би се из тога дало извући. Истовремено, међутим, задовољство има особине због којих би се рекло да није *τέλος.* Оно не довршава нити окончава неку делатност; тј. задовољство које из неког делања стичемо није знак да смо достигли циљ и да стога треба да се зауставимо. Постизање задовољства пре је разлог за настављање делатности. Штавише, не постоји појединачна радња или скуп радњи које се могу спецификовати као начини за постизање задовољства. Задовољство произлази из много различитих врста делатности, па рећи да је задовољство *τέλος,* никада нам само по себи не би пружило разлог да од датих врста делатности изаберемо једну пре него неку другу. А управо је то функција *τέλος-а.* И коначно, задовољство које у некој делатности налазимо не може се утврдити одвојено од саме делатности; уживати у нечему или налазити задовољство у чињењу нечег не значи чинити нешто и имати пропратни доживљај нечег другог што би било задовољство. Уживати у некој игри не значи играти игру и уз то, рецимо, доживљавати неке осете који чине задовољство. Уживати у игри напросто значи играти добро и не бити ничим ометен, бити, како се каже, потпуно обузет игром. Тако задовољство не можемо утврдити као некакав *τέλος* који је спољашан у односу на делатност, за кога је та делатност средство. Задовољство, каже Аристотел, у незаборавној реченици која, међутим, није од велике помоћи, придолази *τέλος*-у као „животни цват онима који су млади."

Разне делатности, разна задовољства; за које се делатности определити? За делатности доброг човека. Али, које ће оне бити? „Ако је срећа дејство према врлини, разумно је да (ће то бити дејство) према највећој (врлини), а то би била (врлина) најбољег (у нама)." Најбоље у нама је ум, а карактеристична делатност ума је θεωρία, оно спекулативно расуђивање које се бави непромснљивим истинама. Таква спекулација може бити непрекидна и пријатна; она је, како Аристотел реско вели, „најпријатнији" облик делатности. То је самодовољно занимање. Оно нема никакав практичан исход, па не може бити средство за нешто друго. То је делатност доколице и мира, а доколица је време када ствари чинимо због њих самих, јер послови су због доколице а рат је због мира. Поврх

свега, како се бави оним што је непроменљиво и безвремено, она се бави божанским. Аристотел следи Платона и још много штошта из грчке мисли у изједначавању непроменљивости и божанског.

Тако је, на наше изненађење, сврха људског живота метафизичка контемплација истине. Расправа која је отпочела нападом на Платонову концепцију идеје Добра окончала се не тако далеко од истог става презира према оном чисто људском. Спољашња добра неопходна су само у ограниченом обиму, а потребно богатство је умерено. Тако целокупан људски живот достиже највишу тачку у делатности спекулативног филозофа са умереним приходом. Баналност овог закључка не може бити очигледнија. Па, зашто се онда до њега дошло? Један кључ лежи у Аристотеловом појму самодовољности. За Ари-стотела су човекове делатности у односима са другим људима на крају томе подређене. Човек може бити друштвено-политичка животиња, али његова друштвена и политичка делатност није од средишњег значаја. Ко, међутим, може да живи са тим степеном доколице и богатства, са тим степеном неангажованости у збивањима изван себе самог? Очигледно, само малобројни. Но ово Аристотелу није могло изгледати као примедба: „Јер (мноштво) по својој нарави не слуша стидљивости, него се покорава само страху; и не одступа од неваљалштина због онога што је срамотно, већ због страха од казне. Живећи по чувству, оно се одаје властитим наслађама и трага за средством којим ће их стећи, док избјегава опречне болове, те нема ни предоцбе о лијепоме и ономе што је истински угодно, јер нису тога никад ни окусили." Стога они, закључује Аристотел, не би могли бити привучени етичким теоретисањем или њиме измењени. Тон је исти као у Платоновим *Законима.*

Тако Аристотелову публику изричито чини незнатна доколичарска мањина. Нисмо више суочени са *τέλος*-ом људског живота као таквог, већ са *τέλος*-ом једног типа живота који претпоставља известан тип хијерархијског друштвеног поретка, а претпоставља и схватање универзума у коме је царство безвремене истине метафизички надређено људском свету променљивости и чулног искуства и обичне разумности. Сва Аристотелова појмовна бриљантност у току аргументације срозава се на крају у апологију овог изузетно локалног облика људске егзистенције. Овоме ће сместа бити упућена примедба: то значи судити о Аристотелу на позадини наших, а не његових, вредности. То значи бити крив за анахронизам. Али, то није тачно. Сократ је већ представио алтернативан скуп вредности, како у свом учењу тако и у свом животу; грчка трагедија представља друге, различите могућности; Аристотел није изабрао то што је изабрао због непознавања алтернативних схватања људског живота. Како, онда, у *Етици* треба да разумемо ово јединство филозофске проницљивости и друштвеног опскурантизма? Да бисмо на то одговорили морамо његово дело сагледати у широј перспективи.

48. Епикур

ОСНОВНЕ МИСЛИ

I Што је блажено и неуништиво ни само нема брига, и нити их икоме другом задаје; нема, дакле, везе ни са срдњама ни с љубазностима, јер сва таква осећања јесу и слабости.

(Али у другим списима тврди да се богови могу сазнати само разумом, да су једни у својем постојању одређени бројем, а други да су постали сличношћу из непрестаног приливања сличних слика у исту тачку и да имају људски лик. Sholija - белешка.)

II Смрт нас се ништа не тиче, јер оно што се растурило нема осећања, а што нема осећања, то се нас ништа не тиче.

III Граница величине осећања задовољства јесте уклањање свега што изазива бол. А где год се налазило оно што ствара задовољство, ту, докле год је оно присутно, нема ничега што би изазвало бол или жалост или обоје заједно.

IV Оно што изазива бол не траје дуго у плоти, него, кад дође до највеће мере, само веома кратко време борави у плоти; али кад он у плоти само надмаша задовољство, не траје много дана. А, дуготрајна стања слабости показују у плоти превагу задовољства над болом.

V Не може се пријатно живети а да се не живи разборито и лепо и праведно, а ни разборито и лепо и праведно, а да се не живи пријатно. Ко не моле тако живети (тј. разборито и лепо и праведно), не може живети пријатно.

VI Да се обезбеде од људи, власт и краљевство узимају се као неко добро по природи, јер се помоћу њих та безбедност може стећи.

VII Неки хтедоше да постану славни и угледни, мислећи да ће тако стећи безбедност од људи. Ако је живот таквих људи доиста постао безбедан, стекли су природно добро. Ако ли им није постао безбедан, онда су остали без онога на што су од почетка тежили према особитости своје природе.

VIII Ниједно задовољство није по себи зло. Али оно што изазива нека задовољства доноси са собом разноврсне тегобе које превазилазе осећаје задовољства.

IX Кад би се сва задовољства скупила и кад би она с временом прожела целокупан склоп васељене или бар њене најважније делове, никад се осећаји задовољства не би разликовали једни од других.

X Кад би оно што ствара осећаје задовољства у распусних људи могло из нашег духа уклонити страх од небеских појава и од смрти и од болова, и кад би нас осим тога обавештавало о границама пожуда, онда никад не бисмо имали разлога да такве људе коримо што се са свих страна само задовољствима претрпају и што ни од које стране не примају оно што изазива бол и жалост, дакле, оно што је зло.

XI Кад нас нимало не би узнемиравала плашња од небеских појава и од смрти као неке можда ипак за нас значајне ствари и чињеница да не познајемо границе болова и пожуда, не би нам била потребна наука о природи.

XII Није могућно ослободити се страха пред најважнијим питањима ако човек не познаје природу свемира, него се креће само у нагађањима према митовима. Зато се без познавања природе не могу стицати права задовољства.

XIII Ништа не користи обезбеђивати се од људи докле нас мучи страх од појава на небу и под земљом, и уопште у неограниченом простору.

XIV Док се безбедност од људи постиже до неке В мере снагом да друге гонимо и средствима што их пружа богатство, најпотпунија безбедност произлази из мировања и живота који је одвојен од мноштва.

XV Природно стечено богатство ограничено је и лако се може постићи, а богатство које се оснива на ништавним мишљењима иде у бескрајност.

XVI Само у малој мери случај утиче на мудраца. Оно што је најзнатније и најважније уредио му је, уређује му за трајања цела живота и уређиваће му разум.

XVII Правичан живот највише је обезбеђен од душевног неспокојства, и неправичан је испуњен њиме у највећој мери.

XVIII Кад се једном уклони бол изазван неким недостатком, осећање задовољства у телу више се не повећава, него добива само већу разноврсност. Највише духовно задовољство постиже се испитивањем баш оних ствари које духу задају највећи страх, и њима сличних.

XIX Неограничено време садржаваху себи једнако задовољство као и ограничено, ако се његове границе одреде разумом.

XX За тело границе задовољства леже у неограниченом, и неограничено време било би потребно да се постигне граница. Али разум, који је размотрио сврху и границе тела и растурио страх пред вечношћу, спремио нам је савршен живот, те му неограничено време није више потребно. Али он нити се клони задовољства нити, кад нужност захтева растанак са животом, одлази тако као да оставља и део свог најбољег живота.

XXI Ко је схватио границе живота зна како је лако припремити оно што уклања бол изазван недостатком нечега и што цео живот чини срећним. Зато му нису потребне ствари које са собом доносе само мучне борбе.

XXII Утврђену сврху живота и сваку очевидност на коју сводимо своје судове треба у духу испитивати. Ако тако не поступимо, све ће остати без строгог расуђивања и биће пуно пометње.

XXIII Ако поричеш вредност свима чулним опажањима, неће ти ништа остати на што се можеш позивати при оцењивању оних опажања која сматраш за лажна.

XXIV Ако неко чулно опажање одбациш и не правиш разлику између нагађања што још очекује потврду и онога што се већ находи у опажању, у осећањима, у представама и, уопште, у свакој делатности духа, онда ћеш својим неодрживим мишљењем унети неред и у остала опажања и тако онемогућити свако доношење мерила. Али ако у својим нагађањима будеш утврђивао и све оно што још очекује потврду, и што је не очекује нећеш се сачувати од заблуде, и сваки суд о томе шта је правилно или неправилно биће подложан сталном претресању.

XXV Ако у свако доба цело своје делање не будеш управљао према сврси природе, него се, или кад се уклањаш нечему или тражиш нешто, будеш обраћао нечему другом, дела ти неће бити у складу с речима.

XXVI Све пожуде које, ако се не задовоље, не изазивају бол, нису нужне и лако се могу растурити ако се покаже да је такву пожуду тешко подмирити, или да води до штете.

XXVII Од свега што мудрост спрема за блаженство целог живота кудикамо је најважније стицање пријатељства.

XXVIII Исто сазнање учинило је да се не бојимо да је икаква страхота вечита или дуготрајна и да смо схватили како се у нашим ограниченим приликама баш на пријатељству оснива потпуна безбедност.

XXIX Од пожуда једне су природне и нужне, а друге природне али непотребне, а неке нису ни природне ни потребне, него настају на основу ништавног мишљења. (Као природне и потребне пожуде Епикур сматра оне које ослобађају од болова, на пример пиће, од жеђи, као природне али непотребне оне које доносе само разноврсност задовољстава, али не уклањају бол, на пример скупоцена јела, а као ни природне ни потребне на пример овакве: јавно добивање венаца или добивање статуе. Sholija.)

XXX Ако се у оних природних пожуда које не изазивају бол кад нису задовољене ипак находи јака тежња, оне настају из празна мњења, и њихову нерастурању није узрок њихова природа него празно људско мњење.

XXXI Природно право је споразум с обзиром на корист, са сврхом да једни другима не наносимо штету и да је не трпимо.

XXXII За сва жива бића која нису могла склопити уговоре о томе да једни другима не наносе штету и да је не трпе, ништа није ни праведно ни неправедно. А то исто важи и за народе који нису могли или нису хтели да склапају уговоре о томе да не допуштају да једни другима наносе штету и да је трпе.

XXXIII Правичност сама по себи не постоји, него се находи у људском узајамном саобраћају, ма у коме крају, као уговор да се штета не наноси и не трпи.

XXXIV Неправичност није по себи зло, него то постаје кад човек страхује и слути да га неће опазити извршиоци казне, којима је задатак да пазг на такве ствари.

XXXV Ко се кришом огреши о уговор што га је с неким склопио да неће један другом ни наносити ни трпети штету, тај не срне веровати да ће то остати неопажено, мада му је то дотад десет хиљада пута полазило за руком. Јер ђа ли ће то остати неопажено све до његове смрти, нико не зна.

XXXVI С обзиром на општу ствар једно те исто важи као праведно, за све јер је то нешто корисно за узајаман заједнички живот, а с обзиром на појединачно, на пример на различне земље и ма које друге услове, не произлази да једно те исто важи као праведно за све.

XXXVII Оно што је стварно потврђено као корисно за узајамну делатност заједнице као и оно што је признато као праведно добива природу права, без обзира да ли то важи или не важи за све. Ако се донесе какав закон који није у складу с узајамном коришћу заједнице, он више нема природу права. Ако се оно што је корисно у смислу правичности и мења, али је ипак неко време одговарало појму права, у то време било је оно корисно за све оне који се не збуњују празним речима него просто гледају на чињенице.

XXXVIII Где се, без промене околности, оно што је сматрано за праведно покаже да у пракси није у складу с појмом права, ни то није право. Али где, уз промену околности исти правни прописи нису више корисни, ту су они били правични онда кад су били корисни за узајамну заједницу грађана, али доцније, кад више нису били корисни, нису више били ни правични.

XXXIX Ко се најбоље уме обезбедити од споља-шњих људи, тај својим рођацима чини оне које може, а које таквима не може да учини, бар их не чини ни себи страним. А

уколико ни то не може, не долази уопште с њима у везу и решава да ради само оно што му доноси корист.

XL Они који су знали да се пре свега обезбеде од суседа, најпријатније су с њима живели у заједници и за то имали најтврђе јамство. І како су у пуним гутљајима уживали благодети заједнице, не би ни кукали над смрћу онога који би рано преминуо, као над нечим што заслужује сажаљење.

49. Епикет

ПРИРУЧНИК ЕПИКЕТОВ

Шта је у нашој власти а шта није

1. Од ствари једне су у нашој власти, а друге нису. У нашој су власти мишљење, делање, жудња, избегавање, једном речи: дела која од нас произлазе. Нису у нашој власти: тело, имање, углед, спољашњи положај, једном речи: све што нису наша дела.

Оно што је у нашој власти јесте по природи слободно, не може се спречити ни омести; а оно што није у нашој власти немоћно је, ропско, може се спречиити, стоји под утицајем других. Стога имај на уму: ако оно што је по природи неслободно сматраш за слободно, а оно што је туђе за своје, имаћеш само непријатности, жалостићеш се, узнемираваћеш се, оптуживаћеш и богове и људе; а сматраш ли за своје само оно што је доиста твоје, а оно што је туђе, како јесте, за туђе, никад те нико неће приморавати, нико те неће ометати, нећеш се ни на кога жалити, нећеш никога псовати, против своје воље ништа нећеш радити, нико ти неће удити, никаква непријатеља нећеш имати, јер уопште нећеш никакве штете претрпети.

Ако, дакле, будеш тежио за овако важним стварима, имај на уму да се не мораш сувише напрезати, него се мораш нечега сасвим одрећи, а нешто привремено оставити настрану.

Али ако тежиш и за оним стварима и хоћеш да се пењеш на високе положаје и да стичеш богатство, можда ни тих ствари нећеш постићи, јер си у исти мах тежио за онима, али зацело нећеш поуздано постићи оно одакле једино произлази срећа и слобода.

Зато се труди да свакој непријатној мисли довикнеш: „Ти си само уображење, а никако оно што се чини да си." Затим испитуј и оцењуј по правилима које имаш, а нарочито по првом: да ли она припада оном што је у нашои власти или оном што није у нашој власти. Па ако припада стварима које су изван наше власти, буди спреман да одмах кажеш: „Ништа се не тиче мене."

Жућење и зазирање

2. Имај на уму: жудња обећава постизање онога за чим се жуди; а избегавање обећава да се неће ударити с оним чему хоће да се уклони, и да је онај ко не постигне предмет свога жућења несрећан, а други је несрећан зато што му се дешава оно чему жели да се уклони.

Ако се, дакле,, клониш само онога што је противно стварима које су по природи у твојој власти, ништа ти се неће догодити од чега зазиреш. А зазиреш ли од болести или од смрти и од сиромаштва, онда ћеш сасвим бити несрећан.

Одбаци, дакле, свако зазирање од свега што није у нашој власти и уклони се само оном што је противприродно у оном што је у твојој власти.

Од жудње се за први мах сасвим уздржи.

Јер ако жудиш за нечим што није у нашој власти, бићеш безусловно несрећан; а о оном што је у нашој власти и за чим је лепо жудети не знаш још ништа. Код свакога жућења и зазирања поступај благо, али опет смотрено и слободно.

Размишљање пре приступа послу

3. Код сваке ствари која твојој души доноси радост или тикорисги или је волиш не заборави да се обавестиш каква је, ипочни од најмањих. Ако, например, волиш лонац, кажи даволиш лонац, јер ако се разбије, нећеш се узбудити, ако своједете пољубиш или жену, кажи да си пољубио човека, јер акоумре, нећеш пасти у несвест.

4. Ако си наумио да се латиш неког посла, размисли усеби какав је то посао. Ако, например, одлазиш на купање,помишљај на оно што се дешава у купаоници: како се водомпрскају, како се гурају, како једни друге псују и једнидруге краду. И зато ћеш се после с већом безбедношћу лаћати ако већ унапред себи кажеш: „Хоћу да се купам и дасвоје душевно расположење одржим у природном стању."И тако поступај код сваког посла. Јер ако ти се при купању и догоди каква сметња, имаћеш готову мисао да себе умириш: „Дошао сам не само ради купања него и да у природном стању одржим своје душевно расположење. А нећу га одржати ако се будем љутио на оно што се дешава."

5. Људе не узнемирују ствари, него њихова мишљења о стварима. Смрт, на пример, није страшна (иначе би се и Сократу чинило да је таква) него само мисао о смрти да је она страшна јесте оно што је ужасно. Кад нас, дакле, нешто омета или нас узнемирује или нас жалости, никад не бацајмо кривицу на другога него само на себе, на наша мишљења о стварима. Особина је необразована човека оптуживати друге због својих дела, а оптуживати самога себе особина је почетника; образован човек не оптужује ни себе ни друге.

6. Не размећи се туђим одликама. Кад би се какав коњразметао и говорио: „Леп сам", то би се још могло подносити.Али кад би се ти разметао и говорио: „Имам лепа коња",знај да би се разметао одликом коња.

Шта је, дакле, твоје?

Употреба твојих претстава. Дакле, ако при употреби својих претстава поступаш према природи, тада се поносиш; јер тада ћеш се поносити особином која је твоја.

7. Као кад брод при пловљењу пристане и ти изиђеш даузмеш свеже воде, да путем узгред нешто купиш, на пример и шкољку и лук, а пажња ти мора на брод бити уперена и непрестано се мораш освртати да како крмилар не зове, а кадазовне, онда све оно друго

остављаш, да не би везан биоубачен као овца, тако је и у животу: ако ти је место лука ишкољке дана женица и детенце, ништа неће сметати; али акокрмилар зовне, хитај на брод, остави све и ни за чим се неосврћи. Ако ли си већ остарео, не удаљи се од брода сувишедалеко, да не би заостао кад будеш позван.

8. Не захтевај да се све дешава онако како ти хоћешнего жели да се све дешава онако како се дешава и бићешсрећан.

9. Болест је сметња телу, али није вољи, осим ако онасама то неће. Хромост је сметња ногама, али није вољи.И то говори свему што се око тебе дешава, па ћеш наћи даје то сметња за нешто друго, али није за тебе.

10. При свему што се догађа имај на уму да, испитујући у себи, тражиш какву снагу имаш против догађаја. Акона пример, видиш лепа дечака или лепу девојку, наћи ћеш каоснагу против тога самосавлађивање; ако се прихваташ тешка посла, наћи ћеш истрајност, ако те неко погрђује, наћи ћеш стрпљивост. Ако се тако навикнеш, неће те више лажне претставе повући.

11. Никад ни о једној ствари немој рећи: „Изгубио сам је", него. „Повратио сам је". Ако ти је дете умрло: вратио си га. Ако ти је жена умрла: вратио си је. Ако ти је имање отето: и оно је само враћено. Али неваљалац је онај ко ми је отео. Шта те се тиче преко кога ће онај ко ти је дао узети натраг? Докле год је теби остављено, старај се за њега као за туђе, као путници за гостионичареве.

Ако желиш да напредујеш

12. Ако желиш да напредујеш, одбаци оваква размишљања: ако занемарим своје имање, нећу имати шта да једем,или: ако не казним свога слугу, постаће неваљалац, јер боље је од глади умрети ослободивши се јада и страха него живети у изобиљу и непрестаној узнемирености; боље је да твојслуга буде неваљалац него ти сам да будеш несрећан. Затомораш почети од најмањих ствари: ако ти се излије мало уљаили ти украду остатак вина, говори: за то се купује равнодушност и унутрашње спокојство. Бадава се ништа не добива.

Кад зовнеш свога слугу, имај на уму да можда не чује, а ако те је чуо, можда не може да учини како ти желиш. Али за њега то није никаква срећа ако од њега зависи да се ти не узбуђујеш.

13. Ако желиш да напредујеш, мораш имати снаге даподнесеш ако те због твог спољашњег понашања сматрајуза неразумна и луда. Не жели да се чини као да нешто знаш,па и ако би се другима учинило да си неко, не веруј самом себи.

Јер знај да није лако сачувати своје душевно расположење како то природа захтева и, у исти мах, узети у обзир спољашње околности, него је потребно само једно или друго: ко се стара за једно мора да занемари друго.

14. Ако желиш да ти деца, жена и пријатељи увек живе, тиси луд; јер ти желиш да оно што није у твојој власти буде утвојој власти, и да оно што је туђе буде твоје. Исто тако силуд кад захтеваш да ти слуга не греши, јер ти тражиш да погрешка не буде погрешка, него нешто друго.

Али ако желиш да своју сврху никад не промашиш, то је у твојој моћи. Вежбај се, дакле, у оном што можеш.

Господар над другим је онај ко оно што други хоће или неће има моћ да му даје или узме. Ко, дакле, хоће да буде слободан не срме ни желети оно ни клонити се онога што је у моћи другога. Ако не поступа тако, мора постати роб другога.

Владање у животу и добро одигравање улоге

15. Држи у памети да у животу треба да се владаш каона гозби: кад неко нечим послужује и стигне до тебе, пружируку и узми скроман део; ако чинију носи даље, не заустављај га; ако још није до тебе стигао, не управљај своју жељу даље, него чекај док не дође ред на тебе.

Тако се понашај према деци, тако према жени, тако према свом положају, тако према богатству. И бићеш једном достојан да седнеш за софру са боговима.

А ако од онога чиме си био послужен не узмеш ништа, него мирно одбијеш, тада ћеш не само за софром седети с боговима, него и заједно с њима боговати. Тако су поступили Диоген и Хераклит и њима слични, и зато су с правом названи божанским.

16. Кад видиш некога где плаче у жалости што му синодлази или зато што је изгубио имање, не допуштај да те занесе претстава као да је овај човек допао јада због спољашњих ствари, него одмах буди спреман на то да њега неболи ова несрећа (јер другога ово не боли), него само његово схватање тога догађаја. Докле год можеш разговором да га лечиш, не оклевај да тако поступаш и, ако мора бити да заједно с њиме уздишеш; само се чувај да не уздишеш од срца.

17. Посматрај себе као глумца у једној драми: улогудаје ти песник; ако је драма кратка, кратку улогу; ако једугачка, дугачку. Ако хоће да претстављаш сиромаха, претстављај и њега добро; исто тако ако треба да претстављашхрома човека, или каква вођа, или обична човека. Јер твојаје ствар само то да улогу која ти је поверена добро одиграш, а избор улоге је ствар другога.

Догађаји су онакви како их прима наша мисао

18. Кад ти какав гавран загракће недаћу, не сме тепретстава узнемиривати, него одмах себи објашњавај и говори: „Таква прорицања не тичу се мене, него или мога слабог тела, или мога малог имања, или мога положаја, или моје деце или моје жене. Мени се само срећа наговешћује ако ја то хоћу. Јер ма шта се од тих пророчанстава догодило, до мене је да се тиме користим.

19. Непобедив можеш да будеш ако не улазиш ни у каквуборбу где победа не зависи од тебе.

Ако некога видиш веома поштована или веома моћна или иначе веома угледна, пази да га не сматраш за блажена, понесен претставом. Јер ако се суштина добра састоји у оном што је у нашој власти, онда ту ни завист ни љубомора немају места. Ти сам не желиш да будеш ни војсковођа, ни саветник, ни консул, него слободан. А томе има само један пут: презирање свега што није у, нашој власти.

20. Имај на уму да те не злостави онај ко те погрђује или бије, него само мисао о томе да те тај злостави. Кад те, дакле, неко наљутио, знај да те само мишљење наљутило. Зато се, пре свега, труди да те лажна претстава не понесе. Јер ако једном будеш имао времена за размишљање, лакше ћеш собом владати.

21. Смрт и прогнанство и уопште све што се страшно дешава нека ти је пред очима свакога дана, а највише од свегасмрт, па никад нећеш мислити ништа што је ниско или за нечимсувише жудети.

Учење мудрости

22. Ако жудиш за мудрошћу, буди спреман да ће те исмејати, као и да ће многи подругујући се говорити о теби„Освануо нам изненада као неки философ!" и „Откуд намовај диже нос?" А ти немој дизати нос, него се држи оногашто ти се чини да је најбоље, као да те бог поставио на томесто и буди уверен: ако истрајеш, онда ће они који су теранијe исмевали доцније ти се дивити. А ако те они савладају,онда ће те двоструко исмејавати.

23. Ако ти се кадгод догоди да те понесе вртлог спољашњег света, тако да желиш да се некоме свидиш, знај да си од својих начела отступио. Задовољи се, дакле, да у свим приликама будеш философ. Ако, пак, желиш да те за таква сматрају, онда се сам себи појављуј као такав и буди задовољан.

24. Нека те не муче ове мисли: „Ја ћу живот проводити непоштован и нигде нећу бити угледан." Јер ако је немање спољашњих почасти неко зло, не можеш у томе злу бити због неког другог, исто тако као ни у срамоти. Да ли од тебе зависи да добијеш почасно место или да будеш позван на гозбу? Никако! Како то, дакле, може бити немање почасти? И како можеш да нигде не будеш угледан кад баш у области која је у твојој моћи треба да будеш неко; и ту можеш да будеш најугледнији.

„Али ти имаш пријатеља и не можеш им помоћи!"

Шта значи то „не можеш им помоћи"? Неће добити од тебе новаца, нити ћеш их начинити римским грађанима. Али ко ти је то рекао да је то у нашој власти а није ствар диругих људи? Ко може другоме дати оно што сам нема?

„Онда стеци да и ми нешто можемо добити."

Ако могу стећи а да себе очувам савесна, честита и поносна, покажи ми само пут, и стећи ћу. А ако тражите од мене да своја добра изгубим, да бисте ви само недобра стекли, гледајте како сте неправични и неразумни.

Шта уосталом више волите: новац или пријатеља верна и савесна? Зато ми радије помозите да такав будем, и не захтевајте од мене да чиним оно чиме бих све оне особине изгубио!

„Али отаџбина", — кажеш ти, — „неће имати од мене помоћи."

Опет морам питати: какву и коју помоћ? Стубишта неће добити од тебе ни купатила. И шта је то? Ни обућу не доби ја она од ковача ни оружје од обућара! Довољно је ако свако врши свој посао. Ако јој од кога другог направиш грађанина верног и савесног, зар јој тиме нимало не користиш? Дабоме, ни ти јој ниси некористан. „Али", — рећи ћеш, — „какав ћу положај заузети у држави?"

Онај који можеш чувати и у исти мах остати веран и савестан. Али ако отаџбини желиш да користиш и те особине изгубиш, шта би јој могао још да користиш кад си постао непоштен и неверан.

25. Некоме је више него теби указана част при гозби или при поздрављању или при позиву за неко саветовање.

Ако су то нека добра, треба да се радујеш ономе коме су допала; ако ли су нека зла, немој се жалостити што нису теби допала.

А држи у памети да не можеш захтевати исти поступак ако не чиниш исто што и они да би постигли оно што није у нашој власти. Јер како може онај ко се не појављује пред нечијим вратима имати једнака права с оним ко то чини? Или онај ко не узима учешћа у пратњи неког великаша с оним ко то чини? Или онај ко га не хвали с оним ко га хвали? Бићеш, дакле, неправедан и несит ако желиш да то бадава имаш, не плаћајући цене по којој се оне ствари могу да купе. Шта стоји, например, салата? Обол у овом случају. Ако, дакле, неко пружи обол и узме за њега салату, а ти ништа не платиш и не узмеш, немој мислити да имаш од онога који је салату узео. Јер као што онај има салату, ти још имаш свој обол, који ниси издао. Баш исти је случај и овде.

Ниси добио позив за нечију гозбу? Јер ни домаћину ниси платио цене по коју он своју гозбу продаје. За хвалу то онај продаје, за пажњу продаје. Ако мислиш да ти је то корисно, плати цену по коју се то продаје. Ако ли хоћеш да оно не платиш, а ово да узмеш, онда си несит и луд.

Зар ничега немаш место гозбе? Имаш сада то да ниси похвалио онога кога ниси хтео да похвалиш и да ниси морао да се узмуваш пред његовим вратима.

26. Воља природе може се сазнати из ствари о којимамећу нама нема разлике у мишљењу.

Кад, например, туђ слуга разбије чашу, одмах смо спремни да кажемо: „То се дешава." Знај, дакле, да, и кад твоју чашу разбије, треба да будеш исти онакав какав си био кад је туђу чашу разбио. Исто тако понашај се и кад се крупније ствари дешавају.

Умре, например, туђе дете или туђа жена. Никога нема ко тада не би рекао: „То је судбина људска." Али кад ко од његових умре, одмах кука: „Јао мени, несрећник ја!"

Треба, дакле, да се сетимо шта смо искусили кад смо то чули код других.

27. Као што се циљ не поставља да се промаши, исто такодешава се и са несрећом у свету.

28. Ако би неко твоје тело поверавао оном ко те непријатељски сусретне, љутио би се. А кад ти своје срце повераваш оном ко те случајно сусретне, да се оно, ако те некопогрди, узнемири и потресе, зар се не би стидео због тога?

Размишљање о условима и посљедицама

29. Код свакога посла гледај шта му претходи и шта га прати, и тек тада приступај послу. Ако тако не поступиш, испрва ћеш, истина, радо послу прилазити, јер ниси размислио шта ће још доћи; а доцније, кад се појаве какве непријатности, срамно ћеш се повући.

Хоћеш, например, да однесеш победу у олимпијским играма? А и ја, богами, јер то је лепа ствар. Али размишљај шта им претходи и шта после њих долази, и тек после тога лаћај се посла.

Мораш се подвргавати строгом реду, јести према пропису, уздржавати се од посластица, вежбати се према наређењу и у одређеним часовима, на врућини, у хладноћи, ничега хладног не пити, ни вина, кад ти се баш пије, просто се мораш предати надзорнику као лекару; затим у надметању по земљи се ваљати, а може ти се догодити да ишчашиш руку или ногу да уганеш, да многу прашину прогуташ, а понекад да будеш бичеван и после свега тога да још будеш побеђен.

О свему томе размисли, па ако и тада још желиш, бави се атлетиком. Ако не желиш, поступаћеш као деца која се играју час рвача, час гладијатора, час трубача, а час позоришта. Тако и ти: сад си атлет, сад гладијатор, затим беседник, напослетку и философ, а целом душом ништа! Него као мајмун сваки призор који видиш подражаваш, данас ово, сутра нешто друго како ти се допадне. Јер ти ниси некој ствари пришао с уверењем нити си је огледао са свих страна, него насумце, и с хладном вољом.

Кад, например, виде философа и чују га како говори, као што Еуфрат говори (нико не уме тако говорити као он), онда и они желе да се баве Философијом. Говече, најпре промисли о чему је уствари реч, па онда испитај своје способности да ли си и подобан да се таквим послом бавиш. Хоћеш да се надмећеш у пентатлу или само у рвању? Огледај своје руке, своја бедра, испитај своје кукове. Јер један је створен за ово, други за оно.

Чини ли ти се да при такву послу можеш исто тако јести, исто тако пити, на једнак начин жудети, на једнак начин бити незадовољан? Треба ти много пробдети, многе напоре поднети, од својих пријатеља се удаљити, од роба бити презрен, од људи на улици бити исмејан, у свакој прилици, у одавању почасти, при унапређивању, пред судом, уопште у свима пословима бити повучен. О томе размисли. Да ли желиш то заменити душевним спокојством, слободом и унутрашњом чврстином. Ако то не желиш, немој навалити, да не будеш као деца: данас философ, сутра цариник, прекосутра беседник, па онда царски чиновник. Те ствари не иду заједно. Јединствен треба да је човек, или добар или рђав. Треба или најбољи свој део да изградиш или свој спољашњи положај, своју умешност да примениш или на унутрашњу или на спољашњу страну: то значи бити или философ или обичан човек.

О дужностима

30. Дужности се уопште управљају према личним околностима.

Неко има оца: дужност наређује да се за њега стара, да му у свему попушта, да га подноси кад грди и, шта више, кад бије.

„Али отац је рђав човек", рећи ћеш.

Да ли ти је природа добра оца дала? Не, само оца.

„Брат је неправичан", велиш.

Само ти и даље задржавај своје понашање према њему и не гледај шта он ради него шта је твоја дужност да радиш да свој унутрашњи живот одржаваш у складу с природом.

Јер теби нико не може наудити ако ти то нећеш. А онда бићеш заиста оштећен кад будеш мислио да си оштећен.

Исто тако наћи ћеш дужност према своме суседу, према своме сугрђанину, према војсковођи ако се навикнеш да о свом понашању према тим положајима размишљаш.

31. Што се тиче дужности према боговима, знај да је главна ствар имати правилне појмове о њима: да они постоје, да они добро и праведно управљају васељеном, да си одређен за то да се њима покораваш, да се сналазиш; у свему што се дешава и свему да се радо. подвргаваш као наређењима најбољег ума. Тада никад нећеш богове прекоравати нити их оптуживати као да су те они занемарили.

Али то је само онда могућно ако појмове о добру и злу не црпеш из онога што није у нашој моћи него их тражиш само у оном што је у нашој власти.

Ако ти, ипак, нешто од онога сматраш за добро или зло, онда, кад не постигнеш оно што си хтео или ти се нешто догоди што не желиш, безусловно мораш корити и мрзити виновнике.

Јер сваком живом бићу је одређено да се клони свега што му се чини да је штетно и што му причињава штету и да се одвраћа од тога, а тражи оно што је корисно и његове узроке и диви се свему томе.

Немогућно је, дакле, да се онај ко мисли да је оштећен радује оном ко му је нанео штету, као што је немогућно радовати се и самој штети.

Тако се дешава да и син грди оца кад сину не да ствари за које се овом чини да су добре. То је Полиника и Етеокла учинило међусобним непријатељима зато што су тираниду сматрали за добро. Због тога и земљорадник хули на богове, због тога и бродар, због тога и трговац, због тога и они који су изгубили жену и децу. Јер где је за њих корист, онде им је и побожност.

Само онај ко се стара да своје жудње и своје зазоре управи на прави пут баш тиме се стара и за побожност. Али приносити жртве ливенице и паљенице и првине по обичају отаца доликује свакоме; то треба чинити чиста срца, не без мисли, не немарљиво, не оскудно, али и не преко снаге.

Одлазак пророчишту

32. Кад идеш пророчишту, имај на уму: који ти догађај претстоји, то не знаш, него си дошао пророку да од њега то чујеш. Али каква је ствар, то си знао већ кад си дошао ако си иначе философ. Јер ако је то једна од ствари које нису у нашој власти, онда то ни у којем случају не може бити добро или зло.

Не носи, дакле, пророку ни жудње ни зазирања нити му иди са зебњом, него с уверењем да све што се буде догодило није ни добро ни зло и да се тебе ништа не тиче ма какво то било — можда се то може употребити на добро, и то ти нико не може забранити.

Пун поуздања, дакле, иди боговима као саветодавцимаи, кад ти се да какав савет, води рачуна о томе кога си узео за саветника и коме ћеш бити непослушан ако ускратиш послушност.

Иди пророчишту, као што је Сократ предлагао, само у онаквим приликама где свако размишљање налази обавештење у случају, и где ни разум ни довитљивост не дају средстава да се јасно сагледа оно што претстоји.

Кад, дакле, устреба да се изложиш опасности за пријатеља или за отаџбину, не питај пророчиште да ли треба да се изложиш опасности. Јер ако те пророк извести да су се при жртвовању појавила рђава знамења, онда то очевидно значи смрт или губитак дела твог тела или прогнанство, али ипак ти разум наређује да се и у тим околностима изложиш опасности за пријатеља и за отаџбину. Зато се управљај према већем пророку, питском Аполону, који је из свога храма избацио човека који није притекао у помоћ свом пријатељу кад је овај био у самртној опасности.

Управљање према обрасцу

33. Постави себи, напослетку, један карактер или образац по коме би се управљао не само у приватном него и у јавном животу.

Обично ћути, иначе говори само оно што је нужно, па и то с најмање речи. А ретко, само кад тренуци изискују да се говори, проговори, али не о свакодневним стварима, не о борбама гладијатора, не о коњским тркама, не о атлетама, не о јелу ни о пићу — то се говори на сваком месту — а пре свега не о другим људима, оговарајући их или хвалећи или упоређујући.

Него, ако можеш, својим разговором и разговор друштва окрени на предмет који доликује. Али ако си сам међу странцима, онда ћути.

Не смеј се често, ни многим стварима, ни преко мере.

Заклетви се уклони, ако је могућно, сасвим; ако није могућно, онда колико се може.

Позиве за гозбе с иномишљеницима и с необразованима одбијај. Али ако се понекад појави таква прилика, нека ти пажња буде напрегнута да не би пао у простачко понашање. Јер знај: ако неко саобраћа с упрљаним другом, мора се безусловно и он упрљати, ма колико он сам био чист.

Телесне потребе, например храну, пиће, одевање, становање, држање послуге, подмируј само уколико је то потребно; а што служи спољашњем сјају и раскошу тога се сасвим клони.

Од облежавања пре брака, колико је год могућно,уздржавај се. Ако си га окусио, користи се њиме на законитначин. Али не досађуј и не замерај онима који полну потребу подмирују; и не говори много о томе да си сам девственик.

Ако те ко обавести како овај и онај о теби рђаво говори, не брани се од оног што је о теби речено, него одговори: он зацело није знао друге мане које ја имам, иначе не би помињао само ове.

Много посећивати игре у цирку није потребно. Али ако ти кадгод прилика то наметне, онда показуј да се ни за кога нарочито не интересујеш него за себе, то значи: жели да се дешава само оно што се дешава и да побеђује само онај ко побеђује. Тако нећеш имати никаквих неприлика. Сасвим се уздржавај да вичеш коме у знак одобравања, да му пљескаш или да се јаче узбуђујеш. А по одласку не разговарај се много о оном што се догодило уколико то не служи твоме успевању. Јер иначе би се могло чинити да си се дивио претстави.

На предавања неких људи не иди насумце или без нарочитиих разлога. Али ако одеш, пази да се понашаш озбиљно и достојанствено и у исти мах да никоме не досађујеш.

Кад намераваш да се с киме сретнеш, нарочито с онима за које се чини да заузимају висок положај, претстави себи како би у томе случају поступио Сократ или Зенон, па нећеш бити у неприлици како треба да се понашаш у таквој прилици. Кад хоћеш да идеш некој веома угледној личности, помисли ово: нећеш је наћи код куће, неће те пустити пред њу, затвориће ти врата пред носом, неће обратити пажњу на тебе. Ако поред свега тога мислиш да јој треба да одеш, иди и, кад одеш, подноси све последтице и никад немој себи рећи: „Није било вредно да отидем." Јер то би било простачко и наопако схватање спољашњих ствари.

Пази да у друштву не говориш често и опширно о својим делима и опасностима. Јер ако је теби и пријатно сећати се својлих опасности, није другима пријатно слушати то што се теби догодило.

Исто тако избегавај да изазиваш смех, јер таква навика лако прелази у простоту и, у исти мах, кадра је да у твојих ближњих умањи поштовање према теби.

А опасно је упуштати се и у срамотне разговоре. Кад се, дакле, таква ствар догоди у твоме присуству, онда, уколико је подесна прилика, и укори онога ко је тако далеко отишао; иначе бар својим ћутањем, својим стидом или срдитом озбиљношћу покажи своје неодобравање таквих разговора.

О чулном уживању

34. Кад себи претставиш неко чулно уживање, онда, каои код других представа, чувај се да те не повуку, чак пустида ствар причека, и узми себи мало времена за размишљање.Затим осмотри оба времена, оно у коме ћеш ти уживати задовољство и оно у коме ћеш се због уживања кајати и самомсеби замерати. И овим околностима стави насупрот претставукако ћеш се радовати и сам себи давати похвалу ако се уздржиш. Ако ти се, ипак, чини да је дошао тренутак уживања, пази да те сласти, пријатности и различне чари не освоје и занесу, него размишљај колико је лепша самосвест да си над њима такву победу извојевао.

35. Кад нешто чиниш на основу уверења да то треба да чиниш, чини, и никад се не плаши да то јавно чиниш, ако многи о томе имају и друкчије мишљење. Јер, ако није правилно оно што чиниш, клони се уопште самог дела; ако ли радиш онако како треба, шта се бојиш оних који те бесправно коре?

36. Као што се две изреке „дан је" и „ноћ је" веома добро могу навести као супротност, али никако нису подесне за спајање, исто тако може за тело имати већу вредност одабирање већег дела, али чувању обзира према другим гостима за софром то ништа не помаже.

Кад те, дакле, неко позвао на гозбу, имај на уму да не треба само гледати на вредност доношених јела за тело него треба пазити и на понашање према домаћину.

37. Ако се латиш каква задатка који премаша твоју снагу, не само што ћеш запасти у срамотан положај, него ћеш занемарити и оно што би могао извршити.

38. Као што у шетњи пазиш да не нагазиш на иглу или да не ишчашиш ногу, исто тако пази да не наудиш своме уму. И ако при сваком послу будемо обраћали пажњу на то, безбедније ћемо прилазити послу.

Одржавање мере

39. Мера за имање нека свакоме буде потреба тела као што је нога мера за обућу. Ако станеш на ово стајалиште, сачуваћеш праву меру. Али ако прећеш преко тога стровалићеш се напослетку у безданицу. Исто тако стоји ствар и с обућом. Ако прекорачиш потребу ноге, доћи ће на ред позлаћена обућа, па скерлетна, па везена. Ако је мера једаред прекорачена, нема више никаквих граница.

40. Девојке изнад четрнаест година мушкарца већ називају господарицама. Зато оне, кад виде да њихова вредност зависи само од тога колико се мушкарцима допадају, почињу се украшавати и све своје наде полагати у спољашње украсе. Зато би било саветно да им се обраћа пажња на то да само онда могу бити поштоване ако буду васпитане и стидљиве.

41. Знак је необдарености много се бавити телесним стварима, например сувише се бавити телесним вежбама, сувише јести, сувише пити, сувише се испражњивати,

блудничити. Све те ствари треба узимати као споредне, а на изграђивање свога карактера треба управљати сву пажњу.

42. Кад ти неко зло чини или ти зло говори, имај на уму да он тако чини или говори зато што мисли да му је то дужност. Он не може, дакле, да се држи онога о чему ти мислиш да је правилно, него онога о чему он мисли да је исправно. Зато ће он, ако чини зло, претрпети штету, јер се он и вара. Јер ако неко правилан закључак узима за лажан, то нимало неће нанети штете закључку, него ономе ко се вара. Ако то будеш држао у памети, увек ћеш се смотрено понашати према ономе ко те оговара. Кликни у сваком таквом случају: „Тако му се учинило."

43. Свака ствар има две стране: једну подношљиву, а другу неподношљиву. Например: ако ти брат чини неправду, не узимај ту ствар тако као да ти он чини неправду — јер то је његова страна коју не можеш подносити — него је узимај с друге стране: он је мој брат, он је са мном одрастао, и тако ћеш узети ствар с подношљиве стране.

44. Ово су лоши закључци: „Ја сам богатији него ти, ја сам, дакле, бољи него ти" или „Ја сам речитији од тебе, ја сам, дакле, бољи од тебе."

Поменуте изјаве могу се само овако везивати: „Ја сам богатији него ти, моје имање, дакле, има већу вредност него твоје" или „Ја сам речитији од тебе, мој начин говора бољи је, дакле, од твога." А ти сам ниси ни имање ни начин говора.

45. Неко се брзо умива — немој рећи: он се рђаво умива, него: он се брзо умива.

Неко пије много вина — немој рећи: он рђаво пије, него само: он много пије.

Јер пре него сазнаш узрок, откуд знаш да ли рђаво ради.

На тај начин неће ти се догодити да о једним стварима добијаш правилне претставе, а да друге, које ниси упознао, без размишљања одобраваш.

Филозофско понашање

46. Никад себе не назови философом, а с обичним људима не говори много о философијским начелима, него ради по њима.

За софром, например, не говори како треба јести, него једи онако како треба.

Јер сети се да се Сократ у сваком погледу тако клонио разметљивости да су му људи долазили да их упути у Философију, и он их је упућивао. Тако је лако подносио да незапажен остане.

Ако о какву начелу поведеш разговор с обичним људима највише ћути. Јер је велика опасност да опет нешто избациш из себе што још ниси сварио. И кад ти неко каже да ништа не знаш, и ти се зато не наљутиш, онда знај да ти је почетак пошао за руком.

Јер ни овце не повраћају храну да чобанима покажу колико су се напасле, него храну варе и стварају вуну и млеко. Тако и ти не излажи нестручњацима своја философијска начела, него показуј своја дела као плод тих начела.

47. Кад си своје тело привикао на прост начин живота,немој се тиме разметати. Ако пијеш воду, не говори у свакој прилици: „Ја пијем само воду."

И ако хоћеш да се извежбаш у подношењу напора, чини то за себе а не за свет.

Не грли јавно хладне кипове, него ако те јака жеђ пресвојила, узми гутљај хладне воде, избаци га напоље и никоме не реци.

48. Стајалиште и карактер обична човека састоје се у томе што он никад од самог себе не очекује користи (или штете, него само од спољашњих догађаја. А стајалиште и карактер филозофа састоје се у томе што он сваку корист и штету очекује од самог себе.

Знаци онога ко напредује у мудрости јесу: никога не куди, никога не хвали, никога не прекорава, никога не окривљује, никад о себи не говоити као да је нешто или да нешто зна. Кад види да га нешто спречава или омета, жали се на сама себе. И ако га неко хвали, смеје се у себи ономе ко га хвали; и ако га неко куди, ништа му не одговара. Понаша се као они који се од болести још нису опоравили, бојећи се да не озледи што од онога што је малочас затечено пре него поново ојача. Сваку жудњу одбацио је од себе, а своју одвратност ограничио на оно што је супротно стварима које се налазе у нашој власти. Његове намере у свима стварима су одмерене. Да ли се коме чини да је он луд или необразован, то се њега ништа не тиче — једном речи: он себе непрестано посматра као непријатеља који разапиње замке.

49. Кад се ко хвалише да може разумевати и објашњавати Хрисипове списе, говори сам себи: „Да се Хрисип није тако нејасно био изразио, не би овај имао ничега чиме би се разметао." А ја шта желим?

Ја хоћу да упознам природу и за њом да идем. Зато питам: ко је тај ко ће ми је објаснити? И кад чујем да је то Хрисип, обратићу се њему. Али не разумевам његове списе. Зато тражим некога ко ће ми их објаснити. Довде још нема никаква разлога за хвалисање.

А кад сам некога нашао ко ће ми их протумачити, остаје ми још да његова учења примењујем у животу. Само се тиме могу поносити.

Али ако се само дивим вештини тумачења, шта сам тада друго него филолог уместо филозофа? Само с том разликом што место Хомера објашњавам Хрисипа.

Зато ћу се још више застидети кад ми неко рекне: „Прочитај ми Хрисипа", и кад не будем могао показати дела која одговарају његовим учењима.

50. Што си себи поставио као сврху, тога се држи чврсто као закона, и као да си безбожно згрешио ако нешто од тога прекршиш. Ма шта неко о теби говорио, не осврћи се на то, јер то више не стоји у твојој власти.

51. До којега ћеш времена одгађати да себе сматраш достојним највиших циљева и да ни у чему не радиш против ума који једини одлучује шта је добро а шта је зло? Чуо си начела уз која треба да пристанеш и с којима си се сложио. Каква, дакле, учитеља очекујеш да њему повериш поправку самога себе? Ниси више незрео дечак, него већ зрео човек. Ако сада себе занемариш и ако даље будеш лакомислено живео, и увек само намеру за намером гомилао, и дан за даном утврђивао од којега ћеш обделавати сама себе, нећеш ни опазити да ниси нимало напредовао, него ћеш за целог свог живота остати необразован човек док не умреш.

Зато сматрај себе достојним да живиш као пунолетан човек и као онај ко напредује.

И све оно што ти се чини да је најбоље нека ти је неминован закон.

И ако пред тобом стоји какав напор или пријатност, каква слава или срамота, онда помисли да је свануо дан за надметање, да су олимпијске игре већ ту, и да више нема никаква одгађања и да се у једном једином дану једним јединим послом све упропашћује или спасава.

Тако се и Сократ усавршио: у свему што му се дешавало он није пажњу обраћао ни на што друго него на ум. А ти, ако још и ниси некакав Сократ, треба да живиш као онај ко жели да буде неки Сократ.

Најважнији део филозофије

52. Први и најпотребнији део у Философији јесте примена њених учења, например: немој лагати.

Трећи је онај који служи утврђивању и даљем изграђивању тих доказа, например: зашто је то доказ, шта је то уопште доказ? Шта је то закључак, шта је противречност, шта је истина, а шта је лаж?

Трећи део је потребан ради другога а други ради првога; а најпотребнији, којим би се требало тек бавити, јесте први.

Али ми чиинимо обрнуто: задржавамо се на трећем делу и њему се најревносније обраћамо, а први сасвим занемарујемо. Стога ми и лажемо; али како се доказује да се не сме лагати — то нам је свагда при руци.

53. Изнад свега треба имати на уму ово:

О Диве, и ти Судбо, ви ме водите на положај на који ме одредисте: ја идем одмах. А кад не бих хтео то, лош човек био бих, а опет моро' бих.

А ко се судби умео покорити,

тај мудар нам је, он божанство познаје.

„Али, Критоне, ако је тако боговима драго, нека буде тако!"

„Мене Анит и Мелет могу, додуше, убити, али ми не могу наудити."

50. Фридрих Јодл

СПИНОЗА

1. Спинозино историјско мјесто

Спинозин систем заузима особено мјесто у развитку новије филозофије. Он се може уврстити у логични слијед мисаоних творевина које су израсле из Декартове филозофије и имају заједничко основно обиљежје да јаче истичу централно мјесто појма бога и даље изграђују картезијански дуализам у пантеистичком смислу. На тај начин Спиноза без сумње спада уз мислиоце као што су Малбранш и Гојлинкс, и поређење њихових теорија утолико је занимљивије што су оне вјероватно настале у пуној независности једна од друге. Ми у њима имамо три различита одраза картезијанског начина мишљења у три различите, а међусобно ипак сличне, индивидуалности.[1] Али Спинозин пантеизам показује једну

црту која је туђа обојици других. На мјесто теолошког заокрета, који је картезијанска мисао узела како код Малбранша тако и код Гојлинкса, наступа код Спинозе заокрет у натуралистичкои. Овај заокрет одлучује о пријему његовог учења код савременика, који су у 17. и 18. вијеку претежном већином били тако мало у стању да слиједе натуралистички пантеизам једног Спинозе као и вијек раније сличне мисли једног Ђордана Бруна. Као и овај, и Спиноза је најприје анатемисан, а онда заборављен. И у оним круговима просвјетитељства који су, у основи, били потпуно блиски његовим мислима. Тешкоће математизирајуће форме, школски демонстрирајући начин излагања, у коме само ту и тамо устрепери траг суздржане страсти, бранили су приступ. Можда и онај посљедњи остатак теолошких повезаности вијека, које се, премда су код Спинозе можда унутар биле потпуно савладане, ипак споља очитују у упоредном кретању и преливању два појма бога и природе и у неким другим обртима. Њемачка је филозофија пронашла пут ка Спинози тек крајем 18. вијека са Лесингом, Јакобијем и Хердером и у све већој се мјери користила његовим мислима за своју поновну изградњу. Готово све елементе свог властитог живота нашла је у њему: конструктивну тенденцију, одушевљење за природу, супротност према теологији и кретање од површине ствари у дубину и бесконачност. Ове околности оправдавају мјесто које је Спинози овдје дозначено. Он се у извјесном смислу налази ван развитка — случај за себе, везивни члан између најсмионијих мисли хуманизма и спекулативног идеализма Њемачке, а истовремено особени тип натуралистичке етике који себичност сматра као једину праву покретачку снагу човјекову, али ову себичност код човјека као умног, мислећег бића поистовећује са нагоном за сазнањем и предузима да из јасне, непомућене спознаје изведе како друштвено понашање човјека према човјеку тако и склад јединке са током свијета.

2. Спинозин појам свијета

Овдје није мјесто за методичко извођење и излагање основних појмова спинозизма, нарочито у њиховом односу према Декартовој филозофији, као ни за показивање генезе система. Све се то може и смије овдје, гдје се ради само о Спинозином етичком схватању, сматрати као познато.[2] Али не може се прећи преко фундаменталног изједначења појмова супстанције, бога и природе, којима почиње излагање Етике и које исто тако добро показује гдје се Спиноза дотиче са Декартом, као и гдје се он баш сасвим дијели од њега. И за овог је божанство било једина права супстанција, суштина, узрок самог себе, нешто што нужно постоји и што је само собом мишљено и представљено. Али са трећим чланом ове једначине, са природом, долази код Спинозе до изражаја потпуно нови елеменат — елеменат који, тиме што приступа, потпуно мијења смисао цијеле формуле и својства оба друга појма. Подсјећамо на снажну примјесу теолошких мисли у картезијанском појму бога. Картезијански бог је екстра и супра-мундан. Свијет, природа, дјело је његове свемоћне воље, која у себи, безгранична и безусловна, поставља њу саму са свим њеним садржајима и закономјерностима — не изузимајући ни логичке ни математичке — али би исто тако добро могла и потпуно другачије да је постави. Свака нужност у свијету само је релативна, наиме у односу према поретку и устројству које је бог једном изволио с актом стварања. Она није апсолутна, јер би друга одлука божје стваралачке воље могла исто тако добро да створи потпуно други свијет са потпуно другим установама и закономјерностима. Ово схватање је за Спинозу потпуно бесмислено. Вјечно и

самодовољно биће, које Спиноза назива природа или бог или супстанција, не може бити замишљено као нешто што поступа по ма каквим расположењима, него само као нешто што поступа по унутарњој нужности. Све што постоји и дешава се у свијету, постоји и дешава се према вјечним законима и на основу вјечне нужности његове суштине.

Спиноза је најоштрије и са најодлучнијим полемичким заоштрењем изразио први пут ову велику мисао. Ово је уперено можда не само против општег појма чуда, не само против скотизма старијег и новијег времена него прије свега и против сваког телеолошког погледа на свијет и против сваког коришћења етичких категорија у теоретској употреби ума.[3] За Спинозу не постоји, стога, у природи нигдје требање, него само морање, немогућност друкчијег бивања; или, како се Спиноза, сходно своме математизирајућем методу, још оштрије изражава: само узрок и посљедица.[4] Све што постоји, нужно слиједи из природе; а све што постоји, управо је својом егзистенцијом доказано као дио и производ ове иманентне нужности. Ствари не би могле од природе бити створене ни на који други начин и ни у ком другом поретку него што су створене. Постоји само једно мјерило савршености, стварно биће, сви други критерији, који произлазе из наших жеља, лијепо и ружно, добро и зло, корисно и штетно немају смисла за објективно посматрање свијета, јер изражавају својства која не припадају самим стварима, него само извјесним утисцима и расположењима нашег духа. Природа не постоји због неког циља и не дјела такође ради неког циљ. Оно што се назива циљем, само је људска зеља, схваћена као принцип или прави узрок неког предмета. Ми поступамо према циљевима тиме што настојимо да постигнемо одређене користи.

С овом навиком обичавамо ми да и од природних ствари створимо себи узоре који су сходни нашим жељама и потребама и, кад ми у природи видимо да настаје нешто што се мање слаже са једним таквим узором, тад сматрамо да је природа погријешила и да је ствар оставила несавршеном. Али то је потпуна измишљотина, јер природи једне ствари припада само оно што слиједи из нужности дјелатног узрока а све се оно што слиједи из ове природе и нужности и дешава.

Спиноза обасипа презиром ону наивну телеологију која, надовезујући се на појам божанске доброте и мудрости, на појам провиђења, замишља да је цијела природа удешена за човјекову корист. Он је назива празновјерјем, с којим није могућ напредак сазнања, разумијевање природе. Јер оно што једном изгледа уређено, другом изгледа као неуређено, што једном изгледа пријатно, другом изгледа непријатно.

Већ према становишту, све ружно је лијепо, све корисно штетно, све добро рђаво, и обратно.[5] А Спинози је толико несимпатично спајање његовог појма бога или појма природе с појмом добра једног људско-телеолошког начина посматрања да он управо каже: мишљење, које све подвргава извјесној равнодушној вољи божјој и допушта да све зависи од његове одлуке, мање се удаљава од истине него мишљење оних који претпостављају да бог поступа само добра ради. Ови, изгледа, постављају ван бога нешто што од бога не зависи, на шта бог гледа као на узор при своме поступању и на шта он циља — потпуна супротност схватању, које не познаје друго биће и збивање него унутарњу нужност самих ствари.[6]

У овим Спинозиним мислима налазио се огроман преокрет влада јучих појмова и на основу тога можемо схватити ужас и огорчено непријатељство које је његова теорија свуда изазвала. Дубоко је било укоријењено схватање о божанству као носиоцу моралних идеала, као о највишој мудрости и доброти. А сада су одбачене све ове антропоморфне представе и

замијењене једним појмом бесконачне природне моћи и иманентне нужности збивања које слиједи на основу ње. Каква бласфемија! Дакако: уколико се одлучније изграђивао, поред етичких предиката бога, и појам његове свемоћи, утолико је теже било показати на који би се начин могао избјећи закључак да је бог творац зла исто тако као и добра. Све суптилне мајсторије теодицеје проистицале су из ове тежње. Али је за Спинозу управо ту бласфемија. Поставити бога као свемоћног и као сведоброг, а ипак морати признати зло, то значи колико и признати да он не може све учинити што жели да учини или да он неће да учини све што би могао да учини — обоје је бесмислена претпоставка, која је опречна и сваком појму о величини и савршености бога. Бесконачне тешкоће које измуче мишљење руше се једним ударом чим се раскине с оном илузијом која наше људске вриједносне појмове пројицира у божанско и чини својствима вјечног и бесконачног бића оно што је толико баш сасвим људско по поријеклу и значењу. Природа није добра и није зла; јер она је безосјећајна, она је само велика, силна, свеобухватна. Само ако се сва вриједносна разлика постави наспрам апсолутног као релативна, можемо избјећи апсурдност да божанство посматрамо истовремено као апсолутно биће, а ипак као нешто што се налази ван ствари; да допустимо да се оно при изопачавањима исвијета игра у неку рулку незадовољног посматрача.

То би и код Спинозе било још одређеније истакнуто да је он појам бога одстранио из свог система и задовољио се двоструким појмом природе и супстанције. За његову истинску мисао не би то била штета; јер према Спинозиним властитим изјавама, не може бити ни најмање сумње у то да његова божја природа, која је скинула са себе не само трансценденцију него и све многобројне антропоморфизме теолошког појма бога,[7] може носити име бога само једном смионом метафором. И због употребе овог појма, који може напросто бити оцијењен само као остатак историјске зависности, јавља се у неким партијама Етике извјесна двосмисленост,[8] која је могла водити томе да *се* Спиноза, одушевљени вјесник математичке јасноће у филозофији, рачуна у мистичаре, а мање схвати његова заслуга као поборника одлучног и свестрано израђеног натуралистичког монизма.[9] Оно што Спинози лебди пред очима у ствари је највише становиште чисто теоретског посматрања свијета. Овдје приличи не критика, него мисаоно удубљивање у суштину ствари, које допушта да се нађу свугдје снага, свугдје живот, свугдје клице за нове творевине, дакако и она грандиозна равнодушност према појединачном каква произлази из неисцрпног обиља цјелине.[10]

3. Основ моралних судова

Да ли је етика уопште могућа на основу спинозистичког погледа на свијет? Често се тврдило да је укидање објективних вриједносних разлика извлачило етици свако тло испод ногу.[11] При том се потпуно превидјело да Спиноза побија само апсолутно, метафизичко важење ових разлика. Оне, за њега, немају ништа са задацима спознаје свијета, јер одговарају само субјективно-људским начинима схватања ствари, које нужно губе сваку важност чим се пренесу на цјелину, на природу у њеном тоталитету. У бескрајној повезаности цјелине има своје мјесто и своју функцију и оно што ми називамо зло. Као зло оно не изражава никакву реалност, него само одсуство извјесних својстава, које ми, са становишта наших циљева и потреба, очекујемо код одређеног бића или на одређеном мјесту.[12] Али природа не постаје сиромашнија или мања тиме што нам се чини да нешто

недостаје; она је свугдје позитивна; све што се у њој збива, нужно постоји, припада цјелини, употпуњује њено дјеловање и мора бити посматрано као испољавање моћи бескрајне природе. Мислилац мора то схватити у вези цјелине и из њених узрока, а не критиковати, за што му недостаје свако право и свако 'упориште. Али дакако — ми људи нисмо само теоретска него и практична бића. Наше људско право да судимо о стварима по томе како оне на нас дјелују не укида се објективном нужношћу *свег* збивања. И ово субјективно цијењење ствари од стране осјећајних и мислећих бића припада општем устројству свијета, чини саставни дио његове нужности и закономјерности.

Шта сада значи у овом смислу, дакле са становишта појединачног бића, »добро« и »зло«? Природа је у цјелини обиље бесконачног живота, самодовољна, у себе затворена, неспособна за повећање, за смањење, дакле апсолутно савршено биће, оличење читаве реалности. А појединачно биће налази се тако рећи на другом ступњу, реалности. Оно свакако припада цјелини, оно постоји само помоћу своје везе с њом; а ова веза испољава се у нагону за самоодржањем, у нагону да се одржи у својој особености, у тежњи да буде потпуно оно што може бити. То је најдубље, најисконскије, сама суштина сваког предмета. Али овој тежњи супротставља се бесконачна узрочна веза ствари у којој сва бића једна другима оспоравају животни простор, у којој свако настоји да се афирмише и да се представи у својој особености што је могуће потпуније.[13] Ако се заузме ово становиште појединачног, тад је »добро« све што увећава снагу и животну пуноћу коначних бића; »зло« оно што их слаби и умањује. За универзално становиште потпуно су ирелевантна — јер је природи, углавном, највиша животна пуноћа увијек осигурана — судбинска питања појединачног бића, чији се цијели живот креће између два пола, самоодржања и самопропадања. Природа, углавном, не може ништа при том изгубити, ништа при том добити како год се ово питање ријешило за појединца, јер умјесто оног једног, коме не успијева самоодржање, постаје стотине других, којима оно успијева. Природа је увијек довршена, увијек савршена и у њој је стварно све што према вјечним законима њеног бића из ње произлази.[14]

И сад одавде за етику проистичу темељне одредбе.[15] Свако биће жели или се гнуша нужно, према законима своје природе, тога што сматра добрим или рђавим. Добро је све што увећава снагу, способност дјеловања и животну пуноћу; рђаво све што их слаби и умањује. Отуда ставови: »Тежња да се одржимо, најисконскија је суштина сваке ствари.« »Свако биће жели или се гнуша нужно, према законима своје природе, тога што сматра добрим или рђавим.« Врлина, морална ваљаност, не може бити ништа што би се налазило у противрјечности са човјековом основном суштином;[16] стога Спиноза даје о њој темељну одредбу: врлина је активност или испољавање човјекове снаге која потиче из његовог најдубљег бића, тј. из тежње за самоодржањем. Дакле, уколико неко више тежи да одржи своје биће и кадар је да одржи, утолико је он ваљанији; и обрнуто: уколико неко занемарује своју корист, тј. одржање свога бића, утолико је он немоћан и неспособан. Али само онај који је надвладан од спољњих, својој природи противрјечних узрока пропушта да тражи своју корист и да одржи своје биће.[17]

Зар овим нисмо потпуно удаљени од етике у обичном смислу? Може ли се од филозофије, која проистиче из изједначења моралности и моћи, очекивати нешто друго осим етика добросхваћеног интереса, чак још више, осим господарски морал најбезобзирнијег егоизма? Имају ли можда ипак право они који су се љутили на Спинозу

као на разарача сваке моралности управо због његовог укидања објективних вриједносних разлика и који су му порицали могућност да постави и заснује етику?

Али не смијемо превидјети да Спиноза својом натурализмом није спречаван да постави узоран појам људске природе. О начину како се овај стицао, Спиноза се није подробније изјаснио; али не може, свакако, подлећи никаквој сумњи да он настаје на исти начин као и сви други искази о савршености и несавршености: из поређења својстава која се налазе код различитих јединки исте врсте и оцјене вриједности коју они имају за постојање врсте и за пуно испољавање њене особености. Овај узор човјека за Спинозу је умни, мислећи човјек. Добрим треба називати све што одводи овом узору људске природе, а рђавим све што нас спречава да прикажемо узор.[18]

С тим досадашњи начин посматрања добиј а потпуно други обрт. Пошто је човјек умно биће, то моралан бити или из унутарње слободе и ваљаности поступати, не значи ништа друго него сазнањем тражити властиту корист, одржање и изградњу властитог бића. Ум је највиши облик нагона за самоодржањем, који у њему може најсјајније и најуспјешније доћи до изражаја, јер он помоћу сазнања праве и нужне повезаности ствари скида са себе све стране утицаје, потпуно је слободан, потпуно дјелатан, потпуно независан и обликујући. Ми знамо сигурно само да је добро оно што истински води сазнању и сигурно само да је рђаво оно што може спријечити сазнање. И зато је највиши циљ човјека и његова најјача жеља, чиме он све друге настоји да умјери, да довољно схвати себе и све што је доступно његовом сазнању.

Ови ставови нас премјештају у потпуно други свијет. Исправно схваћен, тј. његовом бићу конформан, човјеков нагон за самоодржањем нагон је ума — с тим се привидно потпуно натуралистички зачетак Спинозине етике извија у рационалистичко. Морално је самоодржање људског бића као умног, сазнајућег, мислећег. Уколико смо моралнији, утолико смо ваљанији, слободнији и моћнији и само утолико уколико се понашамо спознавајући, ми смо потпуно независни, потпуно господари самих себе.[19]

4. Морални императиви

Из ових мисли слиједе сад морални захтјеви у појединости. Они се могу сажети у двије ријечи: одсуство страсти и тежња за сазнањем. Свака страст изазива помућење нашег бића, смањивање наше моћи. Страст је посљедица утицаја које човјек, као дио природе, трпи од своје околине, она је свагда стање чији довољан узрок није он, него стране ствари или други људи, који су јачи него он и који ову моћ добијају усљед тога што им се човјек супротставља недовољним, нејасним сазнањем. Ми се у таквим стањима не понашамо слободно; ми смо вођени и каткад потпуно покорени од ствари како оне случајно, у општем природном току, наилазе на нас, како нам их приводи непостојано и промјенљиво искуство. Све ове човјекове афекције, које почивају на недовољном сазнању, нису чак ту, гдје су праћене осјећањем радости, у стању да задовоље нагон за самоодржањем у најпунијој мјери. Јер у свим страстима, чак у онима које, изгледа, имају корисна дјејства, осјећамо ипак, поред ове користи, истовремено и запреку која се састоји у томе што смо ми упућени не на себе саме него и на природу других ствари које смо жељели.[20] Пуно, неограничено задовољење нашег Ја доживљавамо само тада кад се одржавамо сасвим радећи и ништа не трпећи.[21]

Али једино што с властитом, унутарњом нужношћу слиједи из суштине духа јест умно мишљење или исправно сазнање. Оно што Спиноза схвата под умним сазнањем више је у стању да уради него обична наука, која је тијесно везана за односе ствари. То је увид у најопштију повезаност ствари, у оно што све ствари имају међусобно заједничко и што је једнако у дијелу као и у цјелини. Ми морамо ствари посматрати као нужне, а не као случајне, ми морамо, као што се Спиноза изражава, свако појединo збивање посматрати у аспекту вјечности.[22]

Али одјек стоичког бестрашћа и душевног мира, који се у овим ставовима не може пречути, поприма код Спинозе модификацију која ове античке мисли у њиховој једностраној оштрини не само ублажује него их и чини психолошки истинитијим.[23] Спиноза значај осјећања за човјеково практично понашање није омаловажавао у тако високом степену као они рационалисти антике и многи интелектуалистички мислиоци новијег времена. Спиноза је, нарочито истичући, изјавио да ниједан афекат не може бити другачије савладан или укинут него помоћу супротног, снажнијег,[24] и њему је било потпуно јасно да ум може постићи утицајj на страсти само тада кад сам дјелује као афекат, тј. кад посматрачко-сазнајуће понашање за оног који је у стању да се до њега уздигне значи неупоредиви извор среће, јер само као истинито не би било у стању да заустави афекат. Ово схватање потпуно је конформно Спинозиној основној претпоставци, према којој је човјек умно биће, одржање и увећање његове умне активности су, дакле, самоодржање, сљедствено нужно срећа и радост.[25]

Становиште од кога полазе ова посматрања регулишу не само практично понашање човјека у односу на самог себе него и друштвени заједнички живот. Сузбијање страсти помоћу јасноће умног сазнања и таквом чину иманентна радост стварају мир и срећу и осјећање моћи не само у појединој души него и у друштву. Страсти су не само разлог слабости и немоћи за појединца него и повод за неслогу и растурање међу људима уопште. Шта нам, коначно, користи снага, којом ми владамо нашим властитим страстима, ако око нас оргијају безумље и страственост? Људи, боји су испуњени мржњом и завишћу и себичношћу, опасни су непријатељи и треба их се утолико више бојати уколико су они за то више у стању него друга природна бића. Друштво таквих људи пружа слику највеће растројености и несреће и истовремено је највећа препрека за развитак својих чланова ка духовној слободи и личном савршенству. А обрнуто, не постоји ништа појединачно у природи што би било човјеку корисније него један други човјек који живи према уму, уопштено речено: заједница, која се налази под законима ума. Она пружа слику највеће сагласности и складности. Јер је највеће добро тих, који слиједе врлину, свима заједничко и сви се могу томе веселити на исти начин. Добро, које сваки ученик врлине за себе тражи, жели он и осталим људима и то утолико више уколико је усавршеније његово сазнање, уколико је већа његова врлина. И сходно томе, неће више изгледати парадоксалан ни став: људи ће бити себи најкориснији тад када сваки тражи највише своју властиту корист, то значи живи према уму, јер тад ће и он настојати да издјејствује да сви други живе према уму и да се тако успостави највиша сагласност.[26] Морални човјек тежиће да људима објасни њихове праве интересе и да у своме личном понашању избјегне све што би могло мутити сагласност међу људима, изазвати њихове страсти, подстаћи њихову насилну активност. Морални човјек ће потпомоћи све што унапређује људски заједнички живот и његов мир, правду, правичност, часност, он ће, уколико је могуће, и на гњев, мржњу и презир одговарати љубављу и великодушношћу.[27]

5. Општа карактеристика

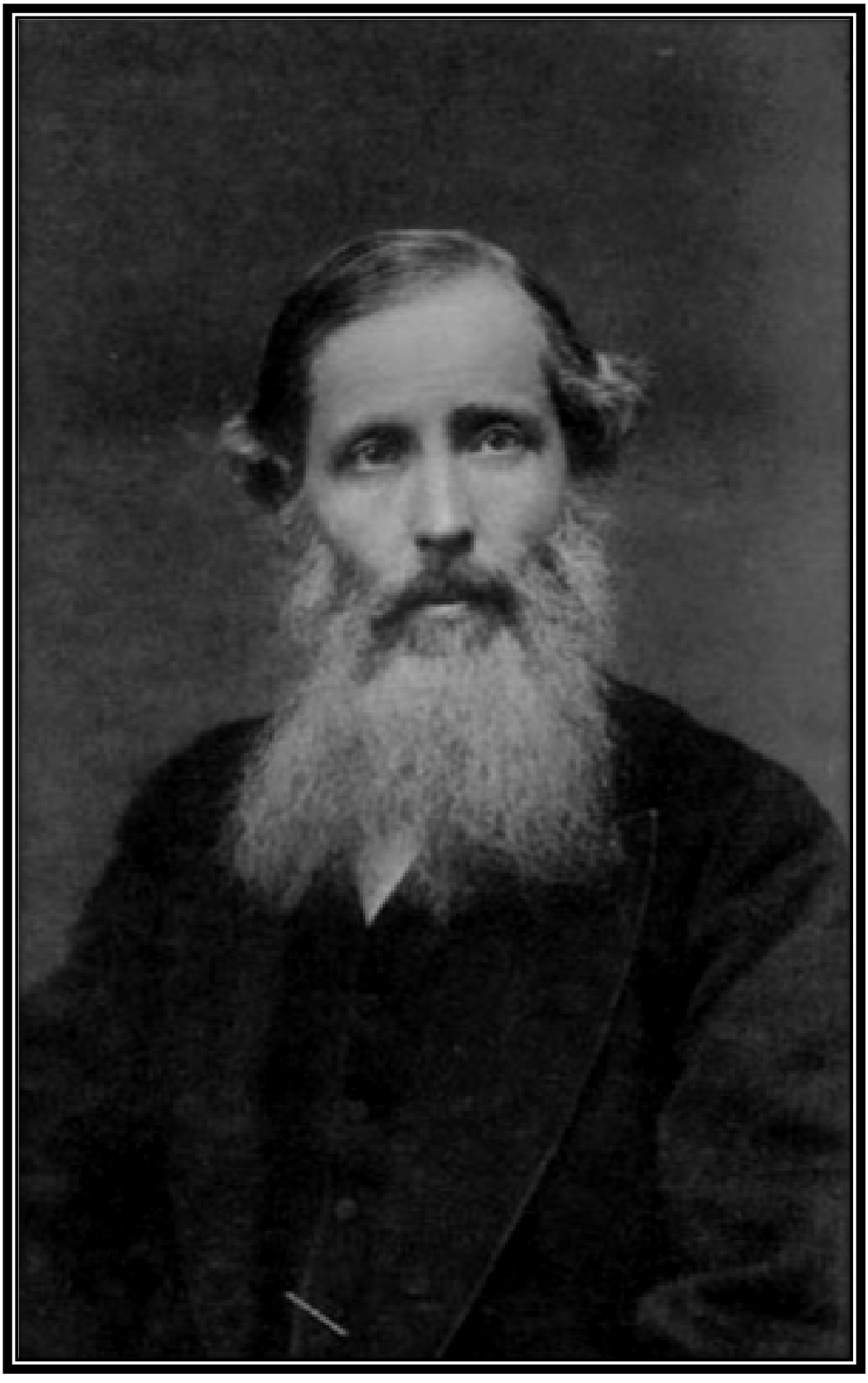
Ова етика жели ојачати човјека као јединку тиме што га ослања што је могуће више на самог себе, чини господаром његових страсти и развитак његовог ума поставља као циљ. Она жели исто тако ојачати човјечанство као цјелину, да оно сваког појединца развије до мислећег бића и тиме умањи узроке неслоге и слабљења. Често се она погрешно разумијевала. Једни су у њој видјели само систем прилично сировог, једва скривеног егоизма, други неку врсту интелектуалистичког мистицизма, упућивање ка окрепљујућем самозадовољењу мислиоца. Ако једно, као што је већ примијећено, значи Спинозу потпуно погрешно схватати, тад се не може спорити да обиљежја друге врсте постоје код њега. То подсјећа на Хобса кад он у заједничком животу људи, какви постоје од природе, прије свега види угроженост, а у етици, у његовању ума, средство да се надвлада ова опасност, штавише да се претвори у добит.[28] Али може ли ово произићи из јединке као такве? Може ли морално, нарочито по своме друштвеном карактеру, бити изведено из самодовољне појединe личности, и њене тежње ка самоодржању (то значи, у Спинозином смислу, тежње ка јасном сазнању)? Зар не постаје овдје циљем оно што је неопходно средство? Ако се, напротив, стоји на становишту друштва, тад је дакако јасно да за њега не може постојати виши циљ него да све појединце развије у људе у највишем смислу и да се то не може другачије остварити него помоћу учења и узора оних који имају дар ума. Можда је Спинозино образложење више него само његово схватање дало повода таквим судовима: прогон свих осјећања из етике, изузев радости спознавајућег посматрања и умног посматрања живота. Нема позивања на урођена друштвена осјећања, на природну симпатију, саосјећање, човјекољубље. Сумњиво друштво у Спинозиним очима уколико је оно уопште стварно, а не састоји се од фикција етичара. Можда превагне њихово зло над добром. Може се постати и роб таквих осјећања.[29] Спиноза жели да се држи онога што је несумњиво и неподозриво. Несумњива му је тежња сваког лица ка самоодржању, несумњиво му је да само у исправном мишљењу постоји истинско самоодржање и неподозрив је сваки чин који произлази из јасног сазнања и ума. Несумњиво му је да управо сазнање води ка подруштвљењу човјека; да је корисно све што ово потпомаже и људе опредјељује ка сложном животу, а рђаво што изазива неслогу.

Ни јасније ни одлучније није никада и нигдје био објављен принцип потпуно просвијећеног егоизма као право рјешење животног проблема; идеално друштво, не као дјело љубави, него као дјело ума који је потпуно прогледао над правим интересима, као дјело потпуног самосавлађивања сваких појединаца. Спиноза је у томе можда био највећи и најконсеквентнији заступник просвјетитељске мисли. Учините људе — или тачније учините саме себе — умним и све друго ће вам припасти само од себе! Он не вјерује у такозвану моралну проповијед. Он се увијек поново, ругајући се, одбојно, окретао против оних који страсти људи осуђују и проклињу као да човјек стоји ван природног поретка; против оних који човјека радије желе скрушити и сломити него поучити. »Ничим се«, каже он, »не може више показати шта се снагом и сазнањем може него васпитавајући људе на такав начин да напосљетку живе по властитој заповијести ума.« Не можемо људима усадити осјећања која они од природе немају, али можемо њихово најјаче осјећање, уживање у самоодржању, увиђањем управити тамо гдје оно истовремено служи на спас појединцу и друштву. И овдје се такође налази, упркос свим појединим сличностима,

дубока разлика која дијели овај начин мишљења од Хобсовог начина. Можемо га са двије ријечи означити: туторска полицијска држава и слободно, надахнуто друштво.«

Али овај Спинозин однос према Хобсу постаће још јаснији кад се предочи мјесто које оба мислиоца дозначују религији у својој етици.[30] Као и Хобс, и Спиноза је извршио оштру критику докумената јеврејско-хришћанског вјеровања у откровење, чији начин и резултати код обојице имају много сличног.[31] Само што је Спиноза још одлучније него Хобс напустио стару теолошку методу и развио начела, због чега га можемо с правом означити као оца модерне историјско-критичке егзегезе.[32] За Спинозу учења која су дата у овим документима немају стварно значење: сазнање се може ослонити само на ум, а не на историјске приче. Између теологије и филозофије је разлика као између неба и земље: циљ филозофије само је истина, циљ вјере — послушност и побожност. Оно што је у библији спекулативно дијелом је веома једноставно, а дијелом прилагођено машти и предрасудама времена и људи на које су ове књиге биле одређене да утичу. Веома природно: Свето писмо управо није имало циљ да научава никакву науку. Све што оно смјера јест послушност и из тога слиједи да вјера тражи не толико права колико смјерна правила, то значи таква која душу покрећу на послушност. Нека су међу њима и многа која у себи немају ни сјене истине: само нека онај ко у њих вјерује то не зна. Али послушност богу састоји се у љубави према ближњем и стога се у библији није препоручивала друга наука него оно што је свима потребно да би они према овом пропису могли слушати бога.[33] Код Спинозе, као и код Хобса, откровење је, дакле, само средство за ојачање правног поретка за оне чије је морално сазнање још тако неразвијено да они само послушношћу могу бити подвргнути праву. Разлика је само та што Хобс и овдје жели да пресудну ријеч о важењу изриче државни ауторитет, док је Спинозин циљ управљен управо на то да отклони свако мијешање државе у ове ствари.[34] Оно »можда«, које је Хобс изрекао у односу на сагласност између прописа откровења и природног закона ума, за Спинозу је извјесност, али он снажно указује на то да се карактер светости не може самовољно дати, него да библија може бити управо само тако дуго света а њен говор божански уколико она људе покреће на преданост према богу.[35]

Вриједност откровене религије разрјешава се за Спинозу, дакле, потпуно у потпомагању послушности; другим ријечима: сва религиозна моралност хетерономна је у његовим очима, дакле мање вриједна. Праву моралност, која почива на адекватном умном сазнању, може по њеној природи постићи само мало људи. Она је моралност маса, ова моралност мислилаца.[36] Ова се може потпуно лишити трансцендентних мотива или обичног религиозног еудемонизма. Спиноза се руга онима које нада и страх у односу на онај свијет побуђују да морамо живе уколико су то њихово слабићство и њихова немоћна душа у стању. »Ови људи«, каже он са заједљивом иронијом, која се сувише тиче само моралности такозваних вјерника и потпуно се слаже са Беловим схватањем, »сматрају се само утолико слободни уколико се могу одати својим уживањима. Они виде у свему што се односи на духовну снагу и великодушност само неподносиви јарам. Да у њима нема наде, да ће након смрти бити слободни од овог јарма, и још више од страха од мучења која им након смрти предстоје и да вјерују да душа пропада с тијелом, онда би они живјели по својој властитој памети и радије би хтјели да се све управља према уживању и да буду више потчињени ћудима случаја него самима себи.« И он додаје с презиром: »То ми се чини исто тако бесмисленим као кад би неко, зато што зна да и најбоља исхрана не може његово тијело одржати вјечито, хтио радије да се засити отровом и смртоносним стварима или би,



зато што увиђа да душа није вјечна и бесмртна, радије хтио бити шашав и живјети без разума.«[37]

Онај теолошки утилитаризам, који већ у еванђељима тако јасно одзвања и који је у цијелом развитку хришћанске етике играо тако велику улогу, има у Спинози свога најодлучнијег противника. Да ли се у излагањима пете књиге Етике жели видјети заокрет ка интелектуалистичком мистицизму или се жели и овом закључку његових мисли дати само антрополошко тумачење, зависиће од тога да ли смо склони да у његовом појму супстанције јаче нагласимо моменат »бог« или моменат »природа«, другим ријечима, да ли се Спинозина филозофија тумачи више пантеистички или више натуралистички.

И Спиноза се на крају свога излагања враћа још једанпут на старо велико питање: како се односе врлине и срећа једна према другој? Из једног одјека природне резигнације, која његов начин мишљења чини за нас утолико истинитијим и природнијим него старостоички, уздижу се његове мисли до једноставне величине правог мислилачког увјерења. Он зна. добро да је људска моћ веома ограничена и да ми појаве у свијету не можемо увијек удесити према нашој потреби. Али такав зао удес поднијећемо са равнодушношћу ако помислимо да смо ми само дио цијеле природе, чији поредак слиједимо, и ако смо ми, уосталом, испунили своју дужност: стремити ка сазнању.[38] И пошто је сад све право сазнање управљено на то да се свака ствар и свако збивање схвати у својој свјетској повезаности и пошто је вјечну и нужну повезаност ствари Спиноза називао не само природом него и богом, то можемо ми, а да не вршимо насиље над његовим мислима, такође рећи: »сазнање бога« најбоље му је средство за усавршавање човјека и највиши животни циљ: ослободилачка снага, која човјека повуче из зла и мана коначног ка учешћу у вјечној савршености бесконачног. Сазнање, управљено на највиши предмет, јест блаженство; а радост, праћена представом свога узрока, јест љубав; ко, дакле, тежи да спозна бога, тај нужно осјећа љубав према богу утолико више уколико је савршеније његово сазнање. Али ова љубав, ова жудња, у своме је вјечном испуњењу сигурна. Сва друга добра нестају; све друге жудње, чак и пролазне или промаше уопште свој циљ или воде само. пролазном уживању; љубав према богу, то јест сазнање повезаности ствари, вјечна је као и њен предмет.

Али оно што овдје описује и слави, што чини посљедњи закључак Спинозине етике, јест филозофија, а не религија, и може се само извјесном насилношћу тумачити као таква. Истина, Спиноза у излагањима пете књиге потпуно претпоставља израз »бог« и он често говори у потпуно теолошким обртима. Али, коначно, ипак не можемо превидјети да према његовим властитим темељним упутама може свугдје умјесто »бог« бити стављено »природа«; да он жели, избацити све антропоморфно из свога појма бога и да и пета књига садржи низ ставова, који упућују потпуно у истом смислу. Љубав према богу, која се потврђује у сазнању, потпуно је једнострана љубав. »Као што ми истину не волимо ради тога да она опет нас воли, тако, исто, ни бога. Штавише, само жељети да он нас опет воли, значило би жељети да он не буде бог, пошто бог не може вољети појединачно биће. Не воли бог нас, него ми, који бога сазнајемо, бога волимо. Али пошто сви људи заједно чине дио бесконачног разума, који је атрибут вјечне супстанције, дио оне снаге, која бога свугдје сазнаје и бога воли, то се може рећи да је наша љубав дио љубави с којом бог самог себе воли«.[39]

На основу ових закључних мисли система схватамо зашто је Спиноза био омиљен код романтичара и спекулативног идеализма пост-кантовског периода; схватамо шта је

учинило да Гете у »Système de la Nature« види магловито сиво обзорје, а у Спинози сунчану земљу истине. Овдје први пут у умјетности, религији и филозофији одјекује Шлајермахерово обожавање универзума, Шелингова идентичност природе духа, Хегелов преображај идеје из бића-за-себе у биће-по-себи и биће-за-себе свјесног духа. Један као сунце јасни рационализам, а ипак поглед у дубине које леже с оне стране сваког разума; консеквентни натурализам, а ипак пбдземна струја религиозног осјећања; »савладавање теологије, али са становишта теологије.«[40]

51. Ристо Тубић

МАКИЈАВЕЛИ - ЧОВЈЕК КОЈИ ЈЕ ОКУСИО СА ДРВЕТА ПОЗНАЊА

О Макијавелију и његовом *Владаоцу,* као и о *макијавелизму,* макар и површно, данас мало ко да не зна; о осталим његовим списима, војним и историјским, нарочито књижевно-пјесничким дјелима, његовој службеној и приватној кореспонденцији, сигурно се мање зна.

Такође се код нас мало зна о силним контраверзама око суштине и смисла *макијавелизма,* о бројним интерпретацијама и оцјенама Макијавелијевог учења, која се неријетко међусобно разликују чак до искључивости.

Макијавелијеви списи заводе и замећу траговба

Иако је о идејама које је излагао, о његовом доприносу политичкој науци уопште, све до данас, нарочито послије Другог свјетског рата, нарасло толико опречних судова, али исто тако и непобитних истина, Кроче је, вјероватно с правом, истакао да је »Макијавели питање које се никад неће до краја исцрпсти«. То је, изгледа, зато тако што »Макијавелијеви списи опчињавају, заводе, али и замећу трагове: постоји извјесна загонетка Макијавели«.[1]

Тако се диспаратна гледишта крећу од оних која знаменитог фирентинца називају »субверзивним мислиоцем, генијем зла« (Л. Страус) до оних који величају његову етику, називајући је »етиком искуства« (А. Хелер); од оних који га оптужују за политику силе и насиља, видећи у њему претечу технократизма (Ј. Ј. Бурнхам), до оних који га сматрају претходником модерних револуција, упоређујући га чак с Робеспјером и Лењином (Х. Арендт). За једне је био идеолог »мита о држави«, претеча ауторитарних идеологија, чак и самог фашизма, а за друге борац за националну слободу и уједињење Италије; неки му, опет, приговарају што није видио да је држава у основи морална установа, те да у свом властитом интересу мора његовати морални развитак људи (С. Јовановић), док га други интерпретирају као филозофа *praxisa,* као неохуманисту који не признаје трансценденталне нити иманентне елементе у метафизичком смислу (А. Грамши), итд.

Учење о извору нове државности појавило се у Италији, у вријеме ренесансе водећој земљи у Европи. Ова италијанска духовна хегемонија трајала је све до XVII вијека када ју је замијенила Француска. Тадашња Италија била је само гоеграфски појам. Као и античка Грчка, Хелада, састојала се од малих градских државица које су обухватале само најближу околину. У овим државама често је долазило до преврата који у суштини нису били ништа друго него појава енергичних људи који су помоћу оружја и злата губили власт покушавајући да је учврсте и за своје потомке. Сви Италијани били су на овај или онај начин уплетени у политичке борбе везане за ове преврате. Међутим, појавио се човјек који је све ово сагледао очима теоретичара и то таквог, који је, по сопственим ријечима, »ствар сагледао одоздо«. Био је то секретар фирентинске републике Никола Макијавели, писац књиге *Владалац*[2], тог, по формату омањег, али садржински богатог, у историји политичких теорија веома препознатљивог дјела.

Слава овог дјела била је јединствена и без претходника; то није била само сколастичка расправа намијењена научницима да је проучавају, односно филозофима и политичарима да је коментаришу. Ту књигу, вели Ернст Касирер, нису читали само да би се задовољила интелектуална радозналост, него је служила »као моћно и опасно оружје у великим политичким борбама нашег модерног света«;[3] дејство овог дјела било је, несумњиво, јасно и неоспорно, али је, додаје Касирер, његов *смисао* и даље остао »у извесном смислу тајна«.

Терен Макијавелијевих посматрања била је прије свега Фиренца у којој је током четрнаест година (1498-1512) обављао дужност секретара Савјета десеторице. Ова искуства допуњавао је великом историјском лектиром која се нарочито односила на историју Рима. Главни циљ његових опсервација био је откриће механизма настајања и пропадања држава, успјешне и штетне политике, освајања и губљења власти. Макијавели није био историчар онога кова који би се интересовао за пуко регистровање чињеница, описивање догађаја, него прије свега политичар који је токове збивања желио да схвати и објасни тако да би отуда извукао корисно знање о актуелном дјеловању. На тај начин *Владалац је* постао рефлексија о фактима текуће политике, док је рефлексија о политичким догађајима прошлости постало дјело, писано у исто вријеме, *Расправе о првој декади Тита Ливија.*[4]

Стална игра пуна варки и убистава

Учествујући у разним дипломатским мисијама и јавним службама свог родног мјеста Фиренце, Никола Макијавели (1469-1527) је најприје почео своју литерарну дјелатност, пишући канцоне, пјесме популарног карактера и сонете. Свеколико своје списатељство крунисао је гласовитим дјелима *Расправе о првој декади Тита Ливија* (1502) и *Владалац* (1513). У сталној тежњи за националним ослобађањем и уједињењем Италије, он је пошао од *стварног* стања ствари (verita effetuale) да би пронашао реалне излазе и могућности за остварење својих политичких концепција. Био је, несумњиво, смио иноватор, с дивљењем говорећи о људима којима је домовина била дража од спасења сопствене душе.[5] У суровим борбама које су се тада водиле у Италији, Макијавели је био начисто с тим да им се одиста може супротставити само снагом, те, без обзира на средства постићи ослобођење земље. Колико је био увјерен у то да политичари треба да дјелују у складу са својим временом,

види се и по његовом исказу по ком је »сретан онај који се у својим поступцима руководи духом времена, па према томе да је несретан онај чији поступци нису у складу с временом«.

Макијавели је, простонапросто, све окренуо наглавце.[6] Он је био тај величанствени Колумбо који је открио онај континент на коме би Хобс могао да подигне своју грађевину.[7]

Тачно је да је овај ренесансни мислилац први у политици разбио античку предрасуду да политика апсолутно мора бити везана с моралом, да је, заправо, први порицао цјелокупну традицију политичке филозофије као нешто што је некорисно, утопијско, одвећ контемплативно, нешто што је изгубило живу практично-политичку дјелотворну снагу. Био је чврсто увјерен да су Платон и Аристотел и сви древни филозофи послије њих, од времена кад је Сократ утемељио политичку филозофију, били политички недјелотворни, без утицаја и стварне практично-политичке ефикасности. Насупрот њима, Макијавели је тврдио да он учи дејственој истини, те су се он сам и практично сви што су га пратили, трудили да буду политички утицајни. У том правцу његово мишљење је било путоказ за цјелокупну модерну филозофију: она мора бити политички утицајна и дјелотворна; и то је, несумњиво, била једна врло смјело уведена новина.

Ако бисмо тражили исходишну тачку ове иновације, онда би то могла да буде Макијавелијева наклоност према Каликлу из Платоновог *Горгије,* који се подсмијева Сократу што није способан да се брани, да врати увреде или узврати ударце. Изгледа да је рањивост филозофа била полазиште за ново размишљање и *обнову* филозофије. Многима то данас може изгледати тривијално, али је цјелокупна филозофска традиција, античка и модерна, везу духа са друштвом схватала као најкориснију полазну тачку за разумијевање људског стања. Нема сумње, да најранија филозофија о којој имамо потпун запис почиње суђењем и смакнућем нашег филозофа. А Макијавели, надахњивач модерног политичког мишљења, полази од ове рањивости разума у оквиру политичког поретка и ставља себи у задатак да ствар исправи.[8]

Могло би се рећи, вели Алан Блум, да модерне мислиоце није мотивисала брига за судбину филозофа, већ жеља, што би рекао Бекон, да се олакша човјеков положај. То, међутим, излази на исто - на критику древних филозофа због немоћи и размишљању о односу знања према грађанском друштву. Стари су увијек узносили врлину, али људи због тога нису постајали бољи. Свуда је било трулих режима, тирана који муче народ, богатих који искоришћавају сиромашне, племића који тлаче неплемените, људи недовољно заштићених законом или оружјем и тако даље. Мудри су јасно увиђали шта у свему томе не ваља, али њихова мудрост није рађала силу која би у том смислу нешто учинила. Нова филозофија је утврдила да је открила начин да се друштво реформише и обезбиједи мисаони живот. Ако ове двије сврхе и нису биле идентичне требало је да бар буду комплементарне.[9]

Отуда Макијавели ни најмање није вјеровао да има неке користи од описивања извјесног идеалног лика владара о коме проповиједају религије, говоре филозофи утописти и друштвени реформатори. Он свој лик покушава оцртати тако да се може одржати у раздобљу кад часна ријеч дипломата и политичара не вриједи готово ништа, кад се савези и уговори бескрупулозно газе и крше, а само људи чврсте руке и лукавства остају у тој сталној игри пуној варки и уморстава.

Макијавелијев »реалистички« револт према традицији довео га је до тога да патриотизам, или чисто политичку врлину, замијени за узвишеност човјека, или тачније, за моралну врлину и контемплативни живот.[10] Јер ако би се филозофија човјеку открила не као његов морални васпитач, већ као судионик у најдражим сновима, тада би филозоф у наклоности мноштва могао да заузме мјесто свештеника, политичара и пјесника. На то је мислио Макијавели када је старим писцима замјерио што граде измишљене кнежевине и републике не водећи рачуна како људи стварно живе, у корист онога како треба да живе. Писцима савјетује да се прилагоде осјећањима која људима владају, умјесто да их опомињу на упражњавање врлина које они ријетко користе, чије је добро за појединце који их се држе спорно и чије је проповиједање досадно свима. Једном ријечи окренути филозофију у доброчинитеља, па ће се сматрати добром, и уживаће моћ која припада доброчинитељима.[11]

Игра узрока и посљедица

Овакав реализам којег је Макијавели толико наглашавао морао је наилазити на отпор: фирентински властодршци су се више вољели уљуљкивати у илузије и властите мистификације, вртећи се у колу својих идеолошких схема по којима је ситуација за Фиренцу била добра, а они су подузимали све потребне мјере, док им је Макијавели бацао у лице њихову некомпетентност, неспособност, оклијевање и неефикасност, што је и довело до слома Фирентинске републике 1512. године.[12]

Живот је, међутим, мајстор ироније: ниједан писац му није раван. У овом случају иронија судбине дотиче и Макијавелија. Наиме, након пропасти Фирентинске републике, секретар њене Друге канцеларије Никола Макијавели мора напустити свој посао, јер је по мишљењу Медичијевске партије био превише одан Републици и непријатељски расположен према »дебелом пуку« и феудалној господи која су природни савезници Медичија.[13] Излаза, очито, није било: ускоро ће га кардинал Медичи (касније папа Леон X) бацити у тамницу, западајући тамо у не мале муке. Но, убрзо излази на слободу и пише једно за другим сва своја најважнија дјела, а 1526. године поново се ставља у службу Медичијевих. Послије пустошења Рима 1527. године када су Медичи по други пут протјерани из Фиренце, остављен је по страни као њихов присталица и тако је и сам и напуштен, умро исте године.[14] Остало је његово дјело.

На великом раскршћу историје, када се одлучно одбацује средњовековно метафизичко учење и усвајају емпиријски методи размишљања, засновани на рационалним, научним принципима, Макијавелијево дјело се јавља као фасцинантно свједочанство разлаза између мита и реалности, између вјере и сумње. Но, било је и других епохалних, исто тако фасцинантних свједочанстава: Беконова тврдња да је циљ науке да »олакша човјеково стање«, Декартово увјерење да ће наука човјека начинити »господарем и посједником природе«, и крилатица да је наука побједа над природом, то су изданци Макијавелијеве револуције, који су дали политичко лице модерној филозофији.[15] Макијавели, дакле, није ни идеалист ни утопист, рефлектује из праксе и за праксу, али не губи из вида ни цјелину космичког и »историјског позоришта«.

Филозофска основа његовог објашњења историје и политике јесте тврдња да је читав свијет заједно с човјечанством простор дјеловања сила које се међусобно боре, непрекидно се испољавајући у најразноврснијим формама. Привидно у свему томе влада хаос. У

стварности, међутим, постоје узрочно-посљедични низови и законитости: одређени чинови и догађаји узрокују неизбјежне посљедице. Политичар треба да зна све те везе и да се умије прилагодити нужном току догађања. У тој игри узрока и посљедица појединe појаве се не могу оцјењивати с моралног становишта. Све зависи од *околности.* Историја се никад не брине о ономе што *треба* да буде; историја је нагомилавање чињеница, она јесте »то што јесте«. Зато, ако хоће да се одигра активна улога у јавној дјелатности не треба узимати у обзир властите илузије и привиђења, него једино оно што фактички постоји.

Читав свијет, свемир и човјечанство, непрекидно су у кретању из ког се ништа ново не рађа; као и космос, и људска природа, будући његов нераздвојни дио, *увијекје иста,* увијек је зла; и у политици такође: сва раздобља у основи имају исти склоп. Ипак, нешто се у свијету стално *мијења,* настају све новије ситуације, све новије комбинације различитих фактора. Отуда је веома тешко, немогуће, било шта предвидјети с апсолутном извјесношћу. Но, познавање историје и досадашњих искустава човјечанства могу помоћи у бољем сналажењу, како у личном животу тако и у политици. Јер ко познаје једно историјско раздобље, лакше може спознати и било које друго; ко је добро сагледао догађаје прошлости, успјешније ће се носити и с проблемима садашњости, боље ће знати да припреми будућност; историја је путоказ за политику.

Историју човјечанства треба разматрати исто тако непристрасно као и кретање небеских тијела. И баш као што модерна природна наука одустаје од питања о »суштини« и »природи« одређених тијела и појава, тако ни Макијавели не пита о природи или смислу историје. Интересује га једино вјечно кретање, вјечно уздизање и опадање историје, оно што се у њој може и да посматрати. Ово кретање је морално *индиферентно* и не доводи до реализације никаквих вриједности или циљева; у ствари је само прелажење од једног до сљедећег стадијума.

Циљ људског живота је сам живот

Тако се с Николом Макијавелијем налазимо у једном сасвим другом свијету. И не само у његовој души него и око њега средњовјековни свијет је био мртав за вјечита времена. У свијету који се опрашта од богова, свега *натприродног,* бесплодне апстракције и конструкције, човјек остаје сам са собом и снагама које му је природа подарила да би подузео борбу са свим њеним судбинским снагама - то је била Макијавелијева визија.[16]

У тој визији се, јасно, утемељује модерна наука о политици, а њен оснивач, као истински човјек ренесансе, која се, готово потпуно, изразила: у његовој жудњи за влашћу, у његовом дивљењу успјеху, у његовом немару за просјек, у његовом одбацивању средњовјековних веза, у његовом отвореном паганизму, у његовом увјерењу да национално јединство придоноси националној снази[17]. Човјек који је некад био сувише понижан, почиње о себи да мисли скоро као о Богу.

Отуда ће Макијавели своју теорију политике извести из *антропологије;* а то више није хришћанска антропологија, не позива се, попут његових претходника, па и многих савременика, на *Библију,* не пита какав би човјек требало да буде, него га види какав он стварно јесте. А он је *по природи,* са својим страстима и склоностима, увијек исти, увијек зао, у суштини бескомпромисан егоист, вазда опсједнут личним интересом и властитом коришћу. Јер »људи ће увек бити опаки ако их нека нужда не присили да буду добри«.

И човјек је, као и сва друга жива бића, једноставно оно што он чини; и зато умјесто истраживања његове »суштине«, треба истраживати његово понашање, начин на који је навикао дјеловати, како поступа у одређеним околностима. Човјек је тек дјелић свијета, његов земаљски живот је пролазан, није ни гријех ни сјенка ни илузија. Истине тог живота не чине оно што треба да буде, већ оно што у њему фактички настаје, оно што се може установити и посматрати. Наш живот није и не може бити ни симбол ни супституит другог живота и свијета; ни контемплација Бога ни контемплација лијепог не испуњавају живот. Јер циљ људског живота је сам живот, а његов смисао стално промјене, борбе, радости и патње за побједе или поразе.[18]

Све је то дубоко прожето патосом Макијавелијевог антрополошког песимизма и скептицизма, ипак тако ријетког у историји социјалних и политичких теорија.

Полазећи са становишта, које ће касније развити Хобс, да »ће се људи увек показати према теби рђави ако их каква потреба не начини добрима«,[19] Макијавели је гледао на друштвене институције, законе и власт из угла њиховог привлачног или репресивног дјеловања на људе. Склоност људи да траже властити интерес на рачун других мора се обуздати. Вриједност власти је управо у томе што је она кадра да то учини.[20]

Дајући разне савјете на том подручју, Макијавели је подробније тумачио своје виђење људске природе, отворено указивао на њене страсти, њену пожуду за богатством и влашћу, њено самољубље, њен страх од силе и казне. Овако песимистичко гледање на човјека указивало је на одговарајућу тактику поступања која устаљује и продубљује те одлике. Промишљајући питање да ли владалац треба више да побуђује страх или љубав, Макијавели се опредијелио за први члан ове алтернативе,[21] истичући:

»О људима се уопште може рећи ово: неблагодарни су, непостојани, притворни, беже од опасности, лакоми су на добит; и док им чиниш добро, сасвим су твоји, нуде ти своју крв, имање, живот, децу, као што сам раније рекао, кад нема потребе; али, задеси ли те невоља, окрећу главу од тебе (...) и људи су пре склони да врећају онога који се труди да буде вољен него онога кога се боје, јер је љубав везана споном обавезе која се кида, зато што су људи ниски чим је у питању лична корист, док се помисао на страх од казне никада не губи«.[22]

Макијавели је мало, или уопште није, цијенио алтруистичке чинове, жртвовање и самоодрицање; није цијенио узвишеност која се спасава у испосничкој ћелији, у умјетничкој радионици, у научничком кабинету - узвишеност људи које свијет презире. Умјесто тога цијенио је успјех, побједу. Отуда је за њега »прави« човјек онај који располаже разумном енергијом, који умије да води побједничку борбу, да добије у борби са злим, али слабим људима. Таква је била садржина ове *virtu,* која је, мисли Макијавели, требало да представља највишу квалификацију људи.[23]

Али већ у прадавним временима људи су запазили да »зло које чине другима може да се окрене против њих самих«[24] и ријешили су да се обезбиједе од таквих посљедица. Таква је била генеза закона; таква је била и генеза власти, настанак грађанског друштва као таквог. Но, како се осваја и долази на власт у држави?

На то питање Макијавели даје јасан одговор. Ослањајући се на »значајне примере« Франческа Сфорце и Цезара Борџије, Макијавели анализира путеве којима се у држави може доћи на власт. Велики човјек који се бори за власт иде ка циљу не бирајући средства. Пут крчи мачем и уклања свакога ко му се на том путу нађе: противнике, пријатеље и рођаке. За њега злочин не постоји; постоје само акције. Не смије се сумњати у то да ли је у

реду чинити злочине, него треба размислити о томе да ли је злочин правилно искориштен у политичке сврхе. Без смјелости и дрскости тешко се постиже успјех. Због тога кнез не смије да се плаши властите сјенке. Судбина је женско и треба је тући ако хоћеш да буде послушна.[25]

Тако се долази на власт. Ко хоће да је задржи треба да води рачуна о томе да изазива страх и љубав. Будући да често треба бирати између ова два осјећања, ваља знати да је барем у почетку страх сигурнији. Нови владар мора знати да не буде добар.[26] Не смије да вјерује ни пријатељима ни непријатељима. Мора да буде лисац који избјегава клопке и лав који плаши вукове. При том не смије да буде милостив према људима, јер га нису вриједни, него треба да рачуна на њихову подлост.[27] Другог, бољег, начина нема, јер се само човјечношћу, увјерен је Макијавели, у политици ништа не постиже. Чак и у свом најбољем виду политика увијек остаје на средини између човјечности и звјерства. Учитељ политике мора, према томе, знати и једно и друго: мора бити пола човјек, пола животиња.[28]

Лукавство је у сржи Макијавелијеве мисли

Макијавелијеве ријечи да учитељ владалаца мора бити пола животиња пола човјек, »у изненадном блеску откривају природу и сврху његове политичке теорије«;[29] откривају да је лукавство у сржи његове мисли. То »лукавство је, вели Метин Ардити, црно, које буди немир, оно које није у стању да измами ниједан осмех, које се темељи на дволичности, које хоће да обмане, да надвлада, да запоседне, понизи. На том немилосрдном и неумољивом лукавству заснива се промишљање Макијавелијево«.[30] Оно ће, то лукавство, допринијети да он избије на глас као »човек надахнут ђаволом«, како то рече Исаија Берлин.[31] Томе се не треба чудити, јер ма какве да су околности у којима лукавство узима маха једно је, каже Ардити, сигурно: његово упражњавање треба да збуни, јер иначе циљ није достигнут! Циљ лукавства јесте да противника лиши сваке способности предвиђања, чинилац изненађења његова је суштинска саставница, уз њега нам све измиче. Лукавство тада производи страх: у суочењу са неком опасношћу, која по својој суштини представља изненађење и превазилажење, неизбјежно доживљавамо онеспокојење и, у крајњој линији, оштећење.[32]

Околности које се налазе у темељу лукавости код Макијавелија заслужују да буду поближе сагледане. Зашто посезати за лукавством? На исти начин као и прибјегавање снази, прибјегавање лукавству може имати само један циљ: да помаже владаоцу у његовој средишњој дужности, спасењу Отаџбине, дужности у чијем вршењу њега не може спријечити никаква обзирност. Суштинска тачка, она која ће морати да превагне над свим осталима, биће да се обезбиједи њена срећа, и, дакле, њена слобода.[33]

Први услов приступања лукавству биће да је, заправо, немоћ, што одмах искључује његову злоупотребу: оно ће бити неопходно »ономе ко, са неког осредњег положаја, жели да се уздигне«.[34] Макијавели додаје: »не верујем да је икада постојао човек који је, са неког недовољно одређеног положаја доспео до велике моћи отворено се користећи једино снагом; вићао сам, међутим, такве који су успели искључиво на основу лукавства«.[35] То је оно, закључује Ардити чему владаоци бивају принуђени да прибјегавају са првим корацима на путу до власти.[36]

Никад лукавство не треба да буде свечарска пустоловина. Увијек ће оно остати врста нужности утемељена на увиђању сопствене немоћи, неизбежном пратиоцу онога ко ће се, при испуњавању своје одговорности, суочавати са силнијим од себе.[37] Али, како се служити лукавством?

Није лукав онај који хоће то да буде! Није ту довољно хтијење, треба уз то имати и средства, виспрености, воље. Ако сила може да се уљуљкује надменошћу, лукавство може да се темељи једино на апсолутној луцидности. Владалац се неће устезати, сходно околностима, да »буде лисица да би препознао замку, а лав да би плашио вукове«.[38] А Макијавели упозорава и даље: »Онај ко уме само да буде лав, не позна свој занат«.[39] Ништа неће замијенити тај огроман, непрекидан, и бјесомучан труд на преиспитивању, чији ће субјекат и објекат без предаха бити владалац.[40] Ипак, у крајњој инстанци, шта значи упражњавати лукавство? Оно подразумијева преиспитивање у сваком тренутку. Једина извјесност јесте стална неизвјесност, коју ће владалац и даље ослушкивати са сталном усредсређеношћу: »но и кад би променио своју природу, саображавајући је времену и приликама, не би могао променити судбину«.[41] Зашто, и у коју сврху је створено лукавство?

Створено је, у првом реду, ради оних чија славољубивост превазилази њихове могућности. Јер, пита се Метин Ардити, какву би, иначе, потребу они за њим имали? Моћном владаоцу који установи своју слабост, какав се други излаз може указати осим да прибјегне лукавству? Околности ће то изискивати, оно ће, дакле, бити растерећено себичности, и постаће не само прихватљиво, него неопходно, штавише и животно важно, кисеоник за слабог, владаоца или грађанина, чим дужност коју предузима стане да га превазилази, по величини његовог славољубља, заиста, али и каквоћом својом[42] и, онда, ће, по природи ствари, вели на концу Ардити, »једино лукавство омогућити да се преокрене неко стање које би логика прогласила за безнадежно«.[43]

Но, каквог то све значаја има за свијет наше данашњице, свијет препун великих ризика, неизвјесности, не малих конвулзија, драматичних егзистенцијалних сукоба?

И након петсто година, пошто је написан *Владалац,* Макијавелијево размишљање о лукавству, мисли Ардити, сачувало је нетакнуту свјежину и значај у једном друштву у коме неједнакост шанси на успјех и обезвређивање заиста јесу очигледни, али у коме постоје и корективни механизми. Ко је тај, чија је дужност, да те механизме стави у покрет? Демократија уситњава власт, и дакле, нужно, дужност: владаоци немају више искључиво право *Владаоца.* Макијавелијев спис данас се изучава на свим универзитетима, спада у дозвољени пртљаг сваког одговорног политичара, економисте или друштвеног радника. Колико јуче савјетовао је лукавство једино оном владаоцу који дјелује у смислу општег добра, данас га он препоручује сваком човјеку добре воље, који води бригу о расподјели и о правди.[44]

То што је, и како је, дошао до оваквих закључака, за Макијавелија као политичког мислиоца, врло је важно, можда и пресудно, његово богато политичко и животно искуство, искуство државника и дипломате коме нису остале непознате ни тајне француског двора, папске курије, поготову владарских кућа италијанских градова и Млетака, Шпанаца и Турака. Била су му одвећ позната сва искуства реалног политичара и теоретичара који је из непосредне близине проматрао политичке технике свргавање једне и успостављање друге власти. Доживљавајући тешку политичку судбину своје земље, видећи да се политичка игра никад не игра без

подвале, обмане, издајства, и злочина, да је, на концу, само *принцип силе,* мимо свих моралних, правних и религијских побуда, основни критериј успјешне политике, Макијавели напросто није вјеровао, с разлогом, да политика може бити друкчија. Ако је, дакле, добро видио да је у политици *моћ* значајнија од праведности, вјештина и лукавство важнији од принципа, да у окрутној политичкој пракси циљ оправдава средство, треба ли, онда, Макијавелија оптужити зато што је све то отворено до цинизма и искрено до наивности тачно и реалистички приказао, описао, анализирао. Многи су и прије славног Фирентинца видјели да се у политичком животу, у одређеним околностима, не може без преваре, окрутности, злочина, те да је ово сигурнији пут до успјеха, него што су истина, благонаклоност и вјерност, али се нико прије њега није усудио да поучава тим вјештинама. Он каже да у политици ненаоружани пророци не побјеђују, да није довољно бити у праву, треба још и посједовати *моћ* да би се *подржали* своји аргументи, а поготово није сила доказа и увјеравања -треба још и побиједити. Макијавели је бескомпромисан, темељит учитељ. Могу се, наравно, уз злодјела препоручити и добра дјела, само ако се њима постиже циљ, само ако обезбјеђују успјех.

И Макијавели и Хобс тврде: не постоји никаква надљудска основа праведности

Политичар, дакле, мора дјеловати у складу с околностима; у границама могућности треба да поступа морално, али кад буде на то принуђен треба да зна и другачије, но, увијек задржавајући привид да није нарушио етичка правила. Отуда се људски поступци могу разматрати с етичког и политичког становишта. У првом случају одређене поступке квалификујемо као добре или рђаве, праведне или неправедне. Ове категорије су, међутим, политици потпуно непознате или стране, јер се политички чинови квалификују с политичког становишта, тј. као *успјешни* или *безуспјешни,* да ли су осигурали успјех, побједу, или су узроковали пораз. Историја, тврди Макијавели, никад не осуђује оне који побјеђују. У политици успјех се оправдава; али то оправдање је једино *политичко* оправдање, а ствар је моралиста да оцјењују да ли су и колико су методе па чак и циљеви били морално мотивисани.

Рођен у Фиренци, од оца судије, са 22 године постао је секретар државне канцеларије, учествујући повремено као делегат у разним политичким мисијама, упознајући тако најзначајније политичке личности свог времена. Добро је познавао политичку историју, а озбиљно је *искусио* и политички живот и *прилике* свог доба. Доиста је доживљавао тешку политичку судбину своје земље и видио да само принцип силе, а не праведности, конкретно влада. Упознао је и Цезара Борџију, а и многе друге владаре и тиране свог времена као и начине њихове политичке борбе и безобзирног одржања политичке моћи. Злодјела и злочини нису се сакривали: најважније је било одржање политичке моћи. Добро је видио да политичка пракса више не уважава ни категорију части, ни честитости, ни вјерности, ни одржања ријечи. Пред њим и око њега су се низале владе, ратови и револуције у којима само *успјеси* односно *неуспјеси* одлучују о процјени добра и зла. У свом *Владаоцу,* којег је писао у повучености крај Фиренце, излаже дневну истину свог времена. Ништа не идеализује, не пројектује, неће да реформише, није утопист, не измишља

приче о томе како би требало да сви буду срећни и сл. Макијавели је познавао Платонову *Државу,* али му је био стран сваки идеализам, није вјеровао у прелијепа оцртавања будућности сретних људи у слободном и праведном друштву. Највише, пак, зачуђује то што се овај фирентински *политички реалист* нигдје и ниједном ријечи не позива ни на хришћанство ни на *Библију.* А управо је то, у његово доба, био узор и основ свих дискусија. Он види реалну политику живота и тек открива њене немилосрдне законе. Његово име је сматрано најнегативнијим симболом за окрутне принципе политичке праксе и синоним за тезу: циљ оправдава средство; за све то Макијавелија одиста не треба кривити, будући да је *пракса* таква каква јесте, а он је био само њен откривач.

Оба велика мислиоца на почетку модерног доба, Макијавели и Хобс, својим преокупацијама политичким питањима били су концентрисани на опште добро; били су такође начисто с тим да не постоји никаква *надљудска* основа праведности; одвеч им је, наиме, било јасно да људске ствари исувише подлијежу промјенама да би ове омогућиле учвршћење принципа праведности;[45] нужда, а не морални принципи одређује који је *начин* поступања исправан у свакој прилици. Па ипак, који мотиви покрећу људску делатност? То су, у првом реду, интереси, личне користи и амбиције, док су иметак и богатство и циљеви и средства дјеловања. Власништво је основа добробити, средство за задовољење страсти, сујете, пожуде за влашћу и владања. Макијавелија, међутим, не интересује генеза власништва а још мање то да ли је оно у складу с религијским или моралним нормама. Он само констатује постојање одређених друштвених односа и стања ствари; не улази у то да ли су људске страсти извор власништва нити се пита да ли је постојање приватног власништва допринијело формирању људи таквим какви јесу; само констатује постојање таквих веза и зависности и из тог извлачи теоријске и практичне закључке.

Макијавели и историја: државу је видио "људским очима"

Макијавели јесте био врстан познавалац класичне литературе, јесте био писац изузетног талента, али и врстан познавалац и писац историје, који историјска збивања истражује као чињенице; описује их и утврђује њихову међусобну зависност, лишавајући их моралистичког или реторичког описа и патоса. Историју своје родне Фиренце видио је као историју богатих и сиромашних, историју борби имућног *popo1o grosso* и сиромашног *popo1o minuto.* Циљеви и смисао те борбе јесу материјални и новчани интереси. Страсти и власнички интереси спајају људе у трајне скупине, узрокују друштвене подјеле, одређују карактер дјеловања, не само појединаца него и група. Критикује оне историчаре који све то не увиђају. Конфликти које Макијавели уочава и истиче јесу класни конфликти, и управо отуда је Маркс *Историју Фиренце* сматрао ремек-дјелом; одао му је, заправо, признање што је кроз велове идеологије видио државу »људским очима« и што се ослободио хришћанског морала и доктрине.

Историја је, мисли Макијавели, учитељица живота, али не у том смислу што би она требало да даје моралну или религијску утјеху или да истиче честитост личних узора који су достојни подражавања. Труди се да, прије свега, утврди који су узроци настанка, развитка и пропасти држава, узроци промјена облика владавине, њихове трајности и несталности. Не ријетко с генијалном интуицијом уочава зависност између политике и

економије, увиђа утицај који на ток историјских догађаја врше читава друштва, народи, нације, њихово мишљење и дјеловање.

Разматрајући појединa историјска питања настоји да се ослободи свих илузија. Борба између аристократије и плебејства значила је прве узроке слободе Рима. Историчар и политичар не треба да обраћају пажњу на хуку и буку око догађаја, него на њихове штетне или корисне посљедице. Зато Макијавели критикује оне историчаре и политичаре који не увиђају да у свакој држави увијек постоје два међусобно супротна правца: један народни, други виших класа; управо та подјела представља извор свих закона изданих у интересу слободе. Класне супротности се, истина, помињу на више мјеста у његовим дјелима, али, чини се, да му је више стало до психолошких објашњења, до политичке психологије. Било би, међутим, погрешно не указати на чињеницу да у *Историји Фиренце* више него у своја два политичка дјела, наглашава да су политичке борбе у Фиренци биле у основи класне, објашњавајући их много исцрпније економским узроцима. Било је, у вези с тим, и одвећ комотних закључака о Макијавелију као зачетнику демистификације грађанског друштва, што ће касније довршити Маркс, па се отуда Макијавели некритички проглашава претечом Маркса и теорије класне борбе.

У Макијавелијеву револуционарност и његов допринос модерној политичкој науци, наравно, не треба нимало сумњати, али не треба, такође, ни да се чудимо што он није довољно и систематски разрадио класну борбу и економску структуру друштва. Гледано из *историјске* перспективе, и толико колико је учинио врло је значајан допринос, будући да је насљеђе у друштвеној и политичкој науци још било теократско, и даље оптерећено средњовјековним начином мишљења, тумачењем човјека, друштва и историје вољом Божјом.

И баш у томе што је Макијавели одвојио политику од теологије, објашњавајући државу као циљ за себе у најбољем случају, што је увео реалистичко-емпиријски и психолошки метод у истраживање политичког живота, у томе је, углавном, његова заслуга за осамостаљење модерне политичке науке. И док се у античком свијету политичка теорија схватала у најтјешњој вези с моралом, заправо као и његовим саставним дијелом, а у средњем вијеку као дио теологије, с Макијавелијем она постаје самостална наука независна од морала и од теологије. Добро је, наиме, познато да се антички мислиоци, у погледу улоге и суштине државе, битно разликују од утемељивача модерне политичке науке: за Платона (за Аристотела, додуше нешто мање) држава није сама себи циљ, није сама за себе вриједност, него је средство за постизање основног циља човјековог - *среће.* Ова се, опет, тешко може постићи без човјековог моралног и интелектуалног усавршавања. Држава се мора концентрисати на један од својих главних задатака: уздизање човјека у моралу, у врлини уопште, што је нарочито наглашено код Платона. Макијавели ће овдје направити обрт: држава је сама себи циљ, за себе и по себи вриједност. Морал као чињеница остаје у истој равни као и неморал, само су једно од *средстава* за објезбјеђење *државе;* исто важи и за цркву и религију.

Познато је, наиме, да је средњовјековна политичка теорија непрекидно расправљала о односу цркве и државе као главном питању, рјешавајући га поглавито у корист цркве. Макијавели, међутим, сасвим заобилази то питање: оно је за њега ријешено у том смислу што је држава самостална, од цркве слободна. Црква и религија нису ништа друго до *средства* којима држава остварује своје циљеве и с којима држава располаже по властитој вољи.[46] То, другим ријечима, значи да је Макијавелијев однос према цркви и религији

исти као и према другим друштвеним институцијама и идејама: анализира он њихову улогу с политичког становишта постављајући питање: да ли су католичка црква и религија наклоњене ствари уједињења Италије и учвршћењу јаке, суверене и централизоване власти? Питање је, очито, постављено на свјетован начин, свјесно апстрахујући садржај вјере, и одговор на њега морао је бити негативан. Отуд политичар, који у првом реду рачуна са стварношћу, треба да рачуна и с религијом; треба, дакле, да се прави религиозним, а црква и религија да постану инструмент његове дјелатности, *istrumentum regni.*

Држава је воља и дјело владаоца

Након разматрања начина освајања власти Макијавели даје извјесна упутства понашања влада, истичући да је свака разборита највиша државна власт дужна да се придржава одређених принципа.

Као прво, интерес државе мора бити на првом мјесту, док се дјелатност владе оцјењује на основу *спољашњих ефеката;* друго, ако су људи по природи незахвални, лажљиви, варљиви, превртљиви и сл, онда владалац не може рачунати само на њихову љубав - зато, уколико грађани не воле владаоца, нека га се барем боје; треће, власт не треба да се сувише размеће дарежљивошћу и монументалношћу; четврто, у политици ненаоружани и незаштићени пророци не побјеђују. Макијавели је сигурно био први политички писац који је тако јасно формулисао мисао да се у политици не може имати много права: потребно је још располагати и *силом,* којом се подржавају своји аргументи. Побједник ће, на концу, прије или касније бити признат као законити посједник територије. Пето, кад се крше уговори - противник треба да сноси кривицу за све претходно договорено, јер: најбоље пролазе они владаоци који су кршећи уговоре умјели да се послуже лукавством лисице, да су, заправо, били добри лажови и лицемјери; шесто, окрутност и терор потребно је примјењивати разумно и само у оној мјери у којој је то нужно. Сваки владалац мора се сусрести са злочином и терором, хтио он то или не, а њих треба што прије, одједном, извршити да би се тако најкраће осјећали. Седмо, треба разликовати терор који се примјењује на класе и државе, од терора према личним противницима. И, осмо, треба знати наћи жртвеног јарца, па чак га и унапријед припремити, уколико је то неопходно и сврсисходно.[47]

Још у раније написаним *Расправама* Макијавели је савјетовао да се рад државног спасења не треба заустављати ни пред каквим обзирима праведности или неправедности, човјечности или свирепости, славе или срамоте. Описујући »дјелатност« Цезара Борџије, тог мрског дегенерика, као непрекидни ланац мучких убистава, тровања, обрачуна са несрећним »поданицима«, невјероватних по својој свирепости, разврата, преваре и вјероломства, Макијавели каже да му нема шта пребацити. Напротив, чини ми се да се »поступци овог војводе« могу узети за примјер свима.[48] Читаво XVIII поглавље његовог *Владаоца,* које са невјероватним цинизмом слика портрет »идеалног« владаоца, прави је кодекс вјероломства, насиља и дволичности.

И тек пошто уз помоћ страха обезбиједи моћ, владалац смије и мора да се побрине и за свој морални ауторитет; мора јер се од њега очекују сва могућа савршенства, колико год да људска природа не трпи савршенство. Али монарх стога мора да се претвара да је савршен. Поред тога неопходна му је популарност. За монарха је добро ако му је народ

наклоњен, јер тиме обезбјеђује сигурност; његов живот је сваком доступан и ономе ко не мари за сопствени живот, али расположење народа га брани од напада.[49]

Народу, за узврат, иде у прилог моћан монарх који је у стању да реализује његове велике идеале. Овакав идеал је, на примјер, ослобођење Италије од »варвара«, односно Француза, а исто тако и од тегобног, мада само номиналног јарма њемачког царства, које се назива Светим римским царством. Насупрот Дантеу који је на ово царство гледао побожним очима средњовјековног »реалисте« и којем је *свеколико јединство* значило више од италијанског јединства, Макијавели је ово царство, а и папство са његовим теократским империјализмом сматрао главном препреком за народно и политичко уједињење читаве Италије. Његов универзализам није прелазио италијанске границе.[50]

Отуда је он, насупрот највећем дијелу својих италијанских савременика одлучно осуђивао папске територијалне претензије и био је увјерен да су оне главна сметња у борби за национално јединство и независност Италије. Због тога се различито тумачио његов став према хришћанству уопште. Одучан противник папског самодржавља и црквене хијерархије, противник туторства цркве над политиком, Макијавели није осуђивао и одбацивао хришћанство, већ је у духу свог политичког реализма сматрао да идеали хришћанства нису и не могу бити прикладни да воде успостављању добре државе и добре заједнице уопште, заједнице која одговара стварној људској природи. У том смислу он је истицао да би се идеали хришћанства могли примјењивати и остварити у политици када би људи били само добри. А људи су и добри и зли. Политика с тим мора да рачуна, и због тога она, уколико је реална, одбацује туторство религије, као и туторство било каквог морала.[51]

Макијавели је убијеђен да су државе које су изгубиле апетит за моћ осуђене на декаденцију и највјероватније ће их уништити њихови јачи и боље наоружани сусједи. Био је опсједнут јасном, интензивном визијом друштва у ком се људски таленти могу натјерати да доприносе моћној и величанственој цјелини. Он се опредјељује за републиканску управу у којој се интереси владаоца не сукобљавају са онима над којима се влада.[52]

Можда су, мисли Исаија Берлин, Макијавелијеве вриједности погрешне, опасне, одвратне, али он је, вели, искрен и није циник. Циљ је увијек исти: држава замишљена по аналогији са Перикловом Атином или Спартом, али прије свега с Римском републиком. Такав циљ коме људи природно теже (он сматра да историја и проматрање дају увјерљиве доказе), »оправдава« сва средства; просуђујући средства морамо само погледати циљ: уколико Држава пропадне, све је изгубљено. Отуда онај чувени одломак у четрдесет првом поглављу треће књиге *Расправа* у ком каже »када је апсолутно у питању сигурност нечије домовине не смије се узимати у обзир праведно или неправедно, милосрдно или окрутно, вриједно хвале и бесрамно; умјесто тога, одбацујући све обзире, до краја се мора слиједити сваки план који ће држави спасти живот и сачувати њену слободу«.[53]

Макијавели се, тврди Вељко Кораћ, интимно представио као противник сваке врсте пуританске или догматске искључивости, а то је оно што даје битно обиљежје његовом политичком реализму, који се најизразитије испољио у његовом дјелу *Владалац.* По Макијавелијевом схватању нема апсолутно добре политичке дјелатности, јер оно што је за једне у држави добро, за друге не мора да буде добро. Он је, према свом сопственом искуству, сматрао да је република најбољи облик државног уређења, али је такође истицао и то да добра монархија може бити боља од рђаве републике. Искуства са владавином Медичија у Фиренци подстицали су га да се пита који су стварни узроци моралног пада и

корупције у једној републици. Сматрао је да и религија може бити оруђе добре владавине. До таквог закључка дошао је на основу проучавања римске републике и то је изложио у дјелу *Расправе...,* а у дјелу *Владалац* развио је до краја своја схватања о владаоцу и владавини. Указујући на то да државе могу бити монархије, аристократије и демократије, угледао се на Аристотела и Полибија, али није слиједио Полибијево схватање да су смјене та три основна облика државних уређења законити циклички процес. Као истински ренесансни мислилац, закључује Кораћ, сматрао је да људе покрећу и врлине и пороци и да то пресудно дјелује на промјене државних уређења.[54]

Макијавели и Хобс су вјеровали у темељни егоизам појединца

И поред тога што учвршћивање централизоване власти и развој краљевског апсолутизма нису нужно значили и прихватање апсолутизма у политичкој теорији, они су били израз потребе *за јединством* која се осјећала у промјењеним економским и историјским условима, а та потреба се, свакако одразила и на политичке теорије. Она се видно одразила, мисли Фредерик Коплстон, на Макијавелијеву политичку и социјалну филозофију.[55] С обзиром на то да је Макијавели живио у издијељеној и разједињеној ренесансној Италији, био је посебно осјетљив на потребу за јединством. Када он наглашава краљевски апсолутизам, он то не чини зато што је гајио илузију о божанским правима краљева, већ због свог увјерења да снажно и постојано политичко јединство може да буде постигнуто само на тај начин. Слично томе, када је касније Хобс подржао централистички апсолутизам краљевске владавине, он то није учинио због вјеровања у божанска права краљева или у божански карактер начела легитимитета, већ зато што је вјеровао да се повезаност друштва и национално јединство најприје могу постићи на тај начин. Штавише, и Макијавели и Хобс су вјеровали у темељни егоизам појединаца, а природна посљедица тог увјерења било је становиште да је само снажна и неограничена централна власт кадра да обузда и савлада силе које воде ка разједињењу друштва.[56]

Извргавајући поруги учење о »божанском« поријеклу власти, Макијавели не прихвата ни грађанско-демократску концепцију »природних права« и »народног суверенитета«. Он је апологет моћне централизоване националне државе, сматрајући, без икаквих илузија, да темељ државе остаје *сила.* »Почев од Макијавелија, Хобса, Спинозе, Бодена итд, вели Маркс, у новије време, а да о ранијима већ и не говоримо, сила је приказивана као основица; захваљујући томе, теоријски поглед на политику еманциповао се од морала«.[57] Сила није везана ни традицијом, ни законима, ни моралним нормама.

Ова хипостаза силе изискује поближе објашњење. Када Макијавели каже да су хришћанска начела ослободила човјекове грађанске врлине, он тиме нипошто не осуђује изричито хришћански морал: он нам једноставно указује на то да је тај морал, барем код владаоца (али у извјесној мјери и код његових поданика) неспојив са оним друштвеним циљевима за које он сматра да је природно и мудро да им људи теже. Човјек, с правом тврди Исаија Берлин, може спасити своју душу или може основати или одржавати једну велику и величанствену државу или јој служити, али не може увијек постићи обоје у исти мах.[58]

Макијавели не поставља изричито ниједан начин живота над други. Кад каже »мржња се задобија како добрим тако и хрђавим делима«, он под »добрим дјелима« подразумијева оно што подразумијева било који човјек васпитан да живи према

хришћанским врлинама. Кад, опет, каже да је »похвално« када владалац држи дату ријеч и живи поштено, чак и уколико заврши неуспјехом, он под »похвалним« подразумијева да је исправно хвалити те особине, јер, наравно, оно што је добро (у уобичајеном значењу) *јесте* добро. Када слави »честитост, љубазност, човечност, издашност« Сципиона или Кира или Тимолеја, или чак »доброту« папе Леона X Медичија, Макијавели говори (без обзира на то је ли искрен или није) у смислу вриједности које су заједничке Цицерону и Дантеу, Еразму и нама. У чувеном петнаестом поглављу *Владаоца* он каже да су издашност, милосрђе, част, људскост, искреност, честитост, вјера и тако даље уистину врлине и да би живот који би се водио уз примјену тих врлина био успјешан кад би сви људи били добри. Али то није случај; и узалудно је надати се да ће постати такви. Морамо, закључује Берлин, прихватити људе онакве какви јесу и покушати да их »побољшамо« служећи се могућим, а не немогућим поступцима.[59]

Одлике лава и лисице, како тачно увиђа Берлин, саме по себи не заслужују морално дивљење, али уколико ће сам њихов спој очувати град од уништења, онда су то одлике које вође морају његовати. Они то морају не само како би служили властитом интересу, то јест зато што се тако може постати вођа, мада Макијавелија не занима постају ли људи вође или не - већ зато што је људским друштвима у ствари неопходно потребно вођство и не могу постати оно што би требала бити; осим путем дјелотворног трагања за моћи, стабилношћу, *virtu* величином.[60] Али није ријеч само о томе.

Макијавелијева визија је друштвена и политичка. Отуда је, с правом тврди И. Берлин, неисправан традиционалан став према њему као једноставном стручњаку за то како извући оно најбоље од других, вулгарном цинику који вели да су рецепти из недјељне школе за вјерску обуку сасвим у реду, али да у свијету опаких људи ипак морамо и лагати и убијати и тако даље уколико желимо постићи било шта. Макијавелија не занима превише опортунизам частољубивих појединаца; идеал пред његовим очима јесте сјајна визија Фиренце или Италије; у том погледу он је типични страсни хуманиста ренесансе, осим што његов идеал није умјетнички нити културни већ политички, осим ако Државу - или препорођену Италију - не сматрамо у Бурхардовом смислу, једном врстом умјетничког циља. Ово се у великој мјери разликује од пуког залагања за тврдоглавост као такву или за реализам без обзира на његове циљеве. Макијавелијеве вриједности нису, вели Берлин, инструменталне већ моралне и неопозиве и он захтијева велике жртве у њихово име.[61]

Дијалози актера Макијавелијевих комедија прожети су политиком

Макијавелијеве вриједности нису хришћанске, али су сигурно моралне вриједности.[62] Но, његови критичари нису, безрезервно, прихватали једну такву оцјену. Тежиште критике Макијавелијевих схватања политике и политичке праксе било је његово одвајање политике од морала, па се његов политички реализам, који је настао на специфичном тлу града-државе, приказивао као политички прагматизам или чак као иморализам. Тако се укоријенила навика да се његово политичко учење приказује као схватање да у политици »циљ оправдава средство«, тј. да су у политици дозвољена сва средства само ако воде постављеном циљу.

Међутим, Макијавели у својим дјелима није одбацио религију и морал уопште, већ само у политичкој пракси, одбацујући туторство религије и морала у политици и остављајући им подручје дјеловања изван те праксе.[63] Јер, ко год је ријешио да прави

кајгану не може то учинити ако претходно не разлупа јаја. А Макијавелија су управо понекад оптуживали да превише ужива у очекивању лупања јаја - ради самог лупања. То је неправедно; неправедно зато што он сматра да су те немилосрдне методе неопходне - неопходне као средства да се обезбиједе повољни резултати, добри не у смислу хришнанског, већ свјетовног, хуманистичког, натуралистичког морала.[64]

Остаје, међутим, парадоксално да је Макијавелијево ремек-дјело, *Владалац,* остало опскурно и није му пронијело славу за живота. Његов литерарни успјех маркиран је појавом *Мандраголе* 1518. године, која се с успјехом приказује и у рафинираној Венецији, Фиренци и на самом папском двору изазивајући смијех и одобравање, иако је то једна од најжешћих сатира на рачун цркве и њене хипокризије. Године 1520. почиње циркулисати у круговима образованих Фирентинаца рукопис *Умијеће ратовања,* након чега слиједе стихови, друге комедије те напокон *Расправе о првој декади Тита Ливија* с којима се дефинитивно учрвшћује Макијавелијева слава. Одсутност политичке активности не пада му у том периоду толико тешко, јер је и његова литература један од начина бављења политиком. Политика је предмет његове литерарне маште, политиком су прожети дијалози актера његових комедија, политиком се надахњује његова поезија, да би у *Расправама* доживјела своју кулминацију као систем знања и наука.[65]

Макијавели је, очито, имао не малу аверзију према католичким поповима које је исмијао у лику фра Тимотеа у *Мандраголи.* То и није ништа неуобичајено у ренесанси, посебно у продору пучке традиције у систем културних вриједности. Одлика је Макијавелијева стила баш оно што Михаил Бахтин констатује као битна обиљежја гротескног стила који се јавља у Француској код Раблеа: преувеличавање, хиперболизам, прекомјерност, претјераност.[66] Није битно шта је у свему томе реално а шта измишљено или преувеличано; од свега је најбитнија литерарна функција и сврха: да се изазива смијех због несавршености људске природе и друштвеног контекста у коме се збивања одвијају; тако Макијавелијев хумор, као и у *Мандраголи* и у другим комедијама, почиње од несавршености људске природе и завршава се у друштвеној сатири. Склоност ласцивном и скарадном само су форма у којој се одвија много дубљи психолошки и социјални заплет набијен драмским интензитетом.[67]

У својим бриљантним комедијама, а посебно у *Мандраголи,* мајстор смијеха и морала који је директно супротстављен поповском и сваком »узвишеном« лицемерју, Макијавели је и у теоријском смислу близак неспутаном хедонизму и брани право на забаве и пучки смијех, који је супротан »свечаном и строгом говору« моралиста и аскета.[68]

Фортуна схваћена као случајни стицај околности

У претпосљедњем (XXV) поглављу *Владаоца* Макијавели покушава да утврди »какву моћ има судбина у свему што је људско и како јој се можемо одупрети«. И не само у овом, већ мање више и у претходним поглављима налазимо сличне покушаје.

Старо филозофско питање: да ли треба да напустимо начело општег детерминизма на подручју политике, било је незаобилазно и за Макијавелија. Можемо ли се сложити са ставом да је ту све непредвидиво; да у политичким догађајима нема неизбјежности да разлику од физичког свијета људским и друштвеним појавама у већој мјери управља случај?[69]

То је била једна од великих загонетки које је требало да ријеши Макијавелијева политичка теорија. Он је, што се тога тиче, открио да је његово политичко *искуство* у очигледној супротности са општим научним начелима. Искуство га је научило да је чак и најбољи политички савјет често недјелотворан. Све иде својим током и супротставља се нашим жељама и намјерама.

Чак и највјештији и најлукавији планови, вели Касирер, могу да промаше јер им се, изненада и неочекивано, на путу испријечи ток догађаја. Шта, онда, ту може политичка наука, ако је у људским стварима све тако нестално и неизвјесно; ако живимо у ћудљивом свијету, који пркоси свим нашим настојањима да израчунамо и предскажемо.[70]

Макијавели се у тој тачки нашао у не малим тешкоћама; његова логичка и рационална метода овдје му нису могле много помоћи, изневјериле су га. И пошто је признао да људским догађајима не управља ум и да се не могу потпуно изразити његовим језиком, морао је прибјећи једној другој, полумитској сили, закључујући да догађајима, како се чини, управља »срећа«, а она је најћудљивија од свега. Сваки покушај да се она сведе на извјесна правила осуђен је на промашај. Срећа је неопходан елемент у политичком животу, и бесмислено је надати се у некакву науку о политици: говорити о »науци о срећи« била би противрјечност израза.[71]

Овдје је, изгледа, мисли Касирер, Макијавелијева теорија дошла до пресудне тачке. Ако срећа игра главну улогу у људским стварима, онда филозофски мислилац треба да схвати ту улогу. Шта је, дакле, срећа и шта она значи? У каквом је односу према нашим људским снагама, према разуму и вољи човјека?

Не само Макијавели већ и други ренесансни мислиоци, умјетници, научници и филозофи, живо су се трудили да нађу одговор на ова питања. У књижевности и пјесништву ренесансе та тема се стално јавља; у ликовним умјетностима налази безбројне симболе Фортуне. Сам Макијавели прилази овом питању из угла јавног, а не приватног живота, и у томе је, тврди Касирер, његова »велика оригиналност«. Срећа постаје један елемент његове филозофије историје. Моћ среће доводи на чело час једну нацију час другу, и даје јој господство над свијетом. Ништа под сунцем није постојано, нити ће икада бити. Зло смјењује добро, добро смјењује зло, и једно је увијек узрок другоме. Ипак, то не значи да човјек треба да одустане од борбе. Квијетизам би био смртни ударац активном животу - једином животу достојном човјека.[72]

У једном писму из 1506. године упућеном Ђованију Батисти Содеринију лако је запазити Макијавелијеву антиципацију дијалектичког односа фортуне, односно историјских околности и нужности насупрот врлини, теме која ће у *Владаоцу* наићи на ширу елаборацију и покушај расуђивања на научној основи о разлозима због којих људи пропадају и губе власт у држави. Макијавели ту прибјегава историјским примјерима, а у центру пажње му је способност човјека да се адаптира новим околностима које се мијењају; у таквом свијету сталне промјене пропада онај који се не зна прилагодити промјени и мисли да ће једнаки узроци довести до једнаких посљедица. У том писму, како поуздано примјећује Дамир Грубиша, Макијавели поставља основу за своје схватање фортуне, судбине, која није више трансцедентно божанство супериорно над људском логиком коју људи несвјесно остварују у својој историји. Фортуна је овдје већ схваћена као случајни стицај околности, што је, онда, и повод за Макијавелијев песимизам. Врлином човјек може побиједити овај стицај околности, ову ванску нужност, мијењајући околности и прилагођавајући се њима. Појам »прилагођавања времену« треба схватити код

Макијавелија амбивалентно, не, дакле, само као пасивно трпљење или пуки опортунизам, већ и као активно човјеково превладавање нежељених околности развијањем властите врлине.[73]

Макијавели открива једну од тајни римске врлине, захваљујући којој је створено големо царство. Римљани се никад нису уздали у вријеме, како су то иначе препоручивали мудраци Макијавелијевог доба у нади да вријеме све лијечи, а да послије зла и несреће наступају добро и срећа и обрнуто. Напротив - упозорава Макијавели. Римљани су се искључиво уздали у своју врлину и разборитост, »јер време гони све пред собом, те може да донесе добро као и зло, зло као и добро«. Тиме је ставио до знања да се никад не треба препустити судбини него увијек ваља настојати да се њоме бар дјелимично овлада колико је то у врсној људској моћи.[74]

У XXV поглављу *Владаоца* Макијавели објашњава тактичка правила те велике и непрекидне битке против моћи Фортуне. Човјек који жели да сачува тле у тој борби мора да у свом карактеру удружи двије супротне особине. Мора бити бојажљив и храбар; уздржан и плаховит. Само уз такву парадоксалну мјешавину може се очекивати побједа. Нема јединствене методе које се треба држати за сва времена. У једном тренутку треба да смо на опрезу, а да се одмах потом усудимо на све. Морамо бити, вели Касирер, нека врста Протеја, који из часа у час мијења лик. Тако обдарени људи врло су ријетки.[75]

Макијавелијев значај и утицај

Макијавели је први мислилац нововјековне политичке мисли не само по томе што афирмисао политику као људску стварност и што је открио њену есенцију - насиље, него и по томе што је први, неприкривено и логично извео њен идеал - апсолутну монархију.[76] У том подухвату његово учење је довело до далекосежних посљедица, које су се, између осталог, огледале и у потпуном раскиду између етике и политике. Провоцирао је људе да дословно забораве на своје душе и на могућности вјечитог проклетства - и у теорији и у пракси - као што су чинили они којима је испјевао хвалу.[77] При том треба изричито нагласити да када Макијавели поручује да не треба слушати глас савјести, он, заправо хоће да каже да само људи у политици, људи од власти не треба да суде и поступају по савјести; и то је она кључна тачка у којој је велики Фирентинац извршио битни раскид са дотадашњом традицијом политичке филозофије.[78]

Макијавели је учинио државу потпуно независном, а владаре апсолутно слободним у избору средстава борбе.[79] Суштина политичког метода у његовом учењу о држави састоји се у томе што се он не бави политичким човјеком са становишта моралних или правних норми, које подређују његове поступке деонтологији, нити пак са становишта елементарних друштвених процеса које га подређују онтолошкој нужности, него га посматра као биће које себи слободно поставља циљеве и средства за њихово остварење.[80] У свему томе одлучује само државни интерес.

Отуда је Макијавели у свом учењу и свом методу одвећ био јасан. Државу није сматрао природном творевином, каквом су је сматрали антички мислиоци, нити божјим даром или ђавољом измишљотином као у средњем вијеку, него творевином људског умијећа. Правила овог умијећа називају се политиком. Она се заснива на убјеђењу да је политички човјек, homo politicus, за разлику од приватног лица - слободан и то у толикој мјери да о оваквој слободи до тада нико није смио ни да снива.[81] Бројни критичари

Макијавелијевог учења нису одбацивали његову теорију зато што није одговарала чињеницама, него зато што не одговара идеалу и вријеђа морално осјећање приватних лица, што ни најмање не искључује њен историјски и теоријски значај и утицај.

Пет вијекова пошто је написао *Владаоца,* Макијавели не престаје да узнемирава, и, сасвим логично, да плаћа. На концу, и ми се прикључујемо мишљењу Метина Ардитија у његовом неслагању са Крочеом кад овај каже да ће вазда једно питање остати без одговора, *la questione del Machiavelli:* одговор управо постоји. Мислиоци у превеликом броју тражили су га у списима. Он се налази у нама, читаоцима.[82] И то је сасвим логично, читаочев одговор, додаје Ардити, неће бити истанчан, него жесток у мјери претрпљене опекотине: кад нека истина уноси немир, шта има дјелотворније него оцрнити онога ко ју је на видјело изнио[83].

Као ватрени патриота, Макијавели је маштао о нечему што се остварило тек 1870. године, када је Виктор Емануел постао краљ цијеле Италије са престоницом у Риму. Његов патриотизам учинио га је националним јунаком и сврстао га у претходнике онога што је касније названо ITALIANITA. Његов прах с поштовањем је сахрањен у фирентинској цркви SANTA CROCE. У његовој гробници стоји натпис: TANTO NOMINI NULLUM PAR ELOGIUM - ниједна похвала није достојна таквог имена.

52. Ристо Тубић

ИСТОРИЈСКИ ПОГЛЕД НА БРИТАНСКУ МОРАЛНУ ФИЛОЗОФИЈУ

Британска етичка истраживања модерне епохе нашла су свој прави простор у домену *психолошког,* била су усмјерена на »сентименталну« његу личних односа,[1] на човјеково бављење самим собом, претежно на сферу осјећајног живота појединца. Отуда се с правом може рећи да је британска етика више *психолошка него метафизичка,* те да је главни »допринос моралиста 18-ог вијека у томе што су развили психологију морала«.[2] Тако се и могла назвати »малограђанском етиком« или етиком »домаће производње«.[3] Требало је без предрасуда научним поступком истражити и објаснити природу људске мотивације, себичне и алтруистичке диспозиције; поријекло вриједносних судова, суштину добра и зла, мјесто осјећања и разума у процесу оцјењивања, феномен савјести и дужности, однос морала и религије, — објаснити на концу све процесе и кретања вољне активности. Индуктивним путем сакупљала су се факта, а онда тражила теорија да се она објасне. Етичка теорија је тако показала јаку склоност да свој предмет изложи као дио општег филозофског система или напросто »као један апендих теорији сазнања«.[4] Та тежња се у Енглеској

јавила још на прелазу између 16. и 17-ог вијека, онда када су, с борбом реформације и контрареформације, већ видљиви поновни зачеци етике на филозофској основи.

Реформисањем научног метода Бекон је покушао да спознајом свијета прибави човјеку превласт над њим: вјеровао је да науци може показати нови пут у ком смислу је и поставио свој *Нови органон* насупрот аристотеловском, с чврстим увјерењем да знање представља моћ и то једину трајну моћ. Али његов велики задатак реформисања научног метода није обухватио и проблематику морала.[5] Његови погледи на етичка и морална питања нису никад били комплетније систематизовани. Они су углавном изложени у другој књизи *Напретка наука* (Advancement of learning) односно у седмој и осмој књизи *De Augmentis Scientiarum,* као и у његовим *Есејима.* Ни сам Бекон није учинио никакав озбиљнији напор да своје етичко учење сведе на један кохерентан методички промишљен систем.[6]

Но, без обзира на све то, његове опсервације о приватном и општерн добру пуне су *практичне* мудрости. Истицао је да сви ми дугујемо захвалност Макијавелију и другим који су писали о оном што људи доиста чине, а не о оном што би *требали* да чине. Фундаментални принципи ипак нису сасвим занемарени, мада се рјеђе понављају. Активни живот је тиме добио пуну предност над контемплативним и отуда »људи морају знати да су мјеста за гледаоце у овом театру људског живота резервисана само за Бога и анђеле«.[7]

Бекону припада заслуга што је, тврдећи да је диспозиција »заједничког добра далеко више усађена у човјека«, први увео у британску етику дистинкцију између приватног и општег добра, о чему је иначе било више контраверзних схватања. Мада природу добра није подвргао филозофској анализи, сасвим је извјесно из његових текстова да је опште добро претпостављено приватном, да ово прво представља извор морала, будући да су друштвене склоности управљене на добро *врсте* као цјелине; стара идеја Lex naturalis-a добила је тиме нова обиљежја, појављује се сада у »згодном психолошком руху« као урођена диспозиција друштвености.[8]

Хобс — дјелотворан подстицај за етичке контраверзе епохе

И колико год да је Бекон могао да утиче на етичка учења послије њега, ипак главни ток британске етике, »уколико он тече независно од теологије откровења«, како то, чини се, с правом тврди Сицвик,[9] почиње с Хобсом, остајући готово у сталном додиру с питањима која славни писац *Левијатана* није престајао да провоцира.[10]

И отуда се највећи дио моралне филозофије осамнаестог вијека, »чак кад је она и хедонистичка«, може сматрати као револт против *selfish* теорија.[11] Хабсов покушај да се морални живот објасни искључиво као модификација људске сеибичности доиста је био радикалан: хришћанска конструкција мита о човјековом паду из првобитног савршеног стања своје природе у гријех и поквареност с Хобсовим објашњењем човјека озбиљно је уздрмана; оно је веома дјелотворно подстакло даља етичко-психолошка истраживања.

Хобс је, наиме, покушао да покаже да су морални и политички принципи друштвени производ, да прве принципе етике и политике утврђује државна

организација власти. Правда и неправда, добро и зло нису ни тјелесне ни душевне диспозиције. Ако, би то биле оне би се могле установити и код човјека који би *сам* живио у свијету, баш као што се могу установити друге психо-физиолошке одлике, нпр. чулне, емоционалне и сл. Врлина и порок налазе тако свој смисао и разлог само у *друштвеном животу,* док њихове посљедње дефиниције утврђује држава, суверен. Отуда се критериј за добре и рђаве поступке не може ни поставити с појединачног него с друштвеног становишта.

Сва појединa осјећања и манифестације воље изводи Хобс из нагона за самоодржањем. У природном стању гдје је човјек препуштен овом нагону, гдје вриједи само нагон и моћ појединца, гдје влада Тат свих против свију, природни закон, као диктат разума, упућује људе да се свим средствима осигура мир, да се уговором формира заједница,држава, како би се тако омогућио безбједан живот за сваког појединца. Тако је у функцијама и акцијама државе, које својом заповијешћу треба да ограничавају и коригирају нагон за самоодржањем, нађен најбољи и најсавршенији механизам који ће омогућити да појединачни егоизам на најбољи начин буде задовољен. А ако се већ увидјело да ће се у слози и заједници постићи веће користи него у стању борбе свих против свију, онда су се из тежње за миром као основним моралним законом могле и дедуковати поједине врлине и дужности као што су вјерност, захвалност, праведност и др.[12]

И док су други, нпр. Гротијус и Русо гледали на човјека као на доброхотно, повјерљиво, алтруистички настројено биће, Хобс му ту диспозицију одриче истичући да су механизми заједничког живота настали из међусобног страха, а нипошто из неке *природне* благонаклоности.

Хобс, додуше, признаје постојање склоности за *узајамном* сарадњом у друштву, али примарну улогу ту игра *корист* која *из* те сарадње проистиче, док се друштвеност као таква нигдје не тражи.[13] Потреба друштвености и дружевности није дакле изворна, већ се показује само као пријека нужда, као најсигурније средство да се егоистички апетити задовоље.

По Марксовим ријечима Хобс је био један од првих који су »... на државу гледали људским очима и који су њене природне законе изводили из ума и искуства«.[14] Његов морални и политички номинализам имали су свакако снажан утицај на судбину даљег развоја практичних питања епохе.

Но, покушај да се читав вољни живот објасни са становишта егоизма, да се дакле сва сложеност моралног живота сведе на један једини принцип, не чини се успјешним; за све то недостају финије психолошке анализе, потпунији увид ти бит моралног феномена. Шафтсбери, један од најоштријих Хобсових критичара с правом се питао: зар је уопште могуће замислити такво једно осјећајно биће као што је човјек да би имало исконски изопачену менталну конституцију и да у међусобној сарадњи са себи равнима не би према њима осјетило неки благонаклони афекат, симпатију, саучешће и сл. И да ли је доиста могуће да би такво биће, обдарено самосвијешћу, осјећањем правде и великодушности, било и равнодушно према томе, да све то не би одобравало и цијенило, штавише протестовало и негодовало кад се те врлине нарушавају и не поштују.[15]

Божија воља као извор моралних дистинкција

Хобсови закључци значили су озбиљан изазов, прво за тзв. *кембричке платоничаре,* — групу религиозних мислилаца који су дјеловали средином и у другој половини седамнаестог вијека у Кеонбрицу. Овим припадају Кадворт, Мор, Прајс, Воластон, па и Кларк и др.[16] Исходишно становиште мање-више за све њих било је да је морални закон дат а *приори* »с најунутрашнијом природом« стварности, да произилази из Бога и отуда он остаје вјечан и непромјењив за сва умна бића. Супротстављајући се теоријама које су морал изводиле из психолошког искуства, које су у било којој форми наглашавале пријатност и бол као суштинске одлике етичког живота, платоничари су покушали да »садржај моралног закона одреде искључиво метафизичким односима«, што се на концу сводило на логички критериј.[17]

Тако су се Кадворт и Мор оштро супротставили Хобсовим закључцима а номиналном карактеру морала, указујући на његово ванприродно поријекло, у божијем духу, »вјечном поретку и уму који руководи свим стварима«.[18] Кадворт је наиме »одмах опазио« да су све смјеле и парадоксалне Хобсове догме »чудне и монструозне«, да у »модерним ушима« звуче као »поновљене софистерије ранијих времена«.[19] Отуда његова *Расправа о вјечном и непромјењивом моралу* и почиње показивањем да су у свим временима постојали писци који су добро и зло, права и неправо, стављали у овисност од људских закона и конвенција поричући карактер њихове вјечности и непромјењивости.

А Кадворт је управо ове атрибуте вјечности и непромјењивости морала нагласио као суштинске, примордијалне: не може бити ријечи о настанку морала будући да је он дат с непромјењивом природом ствари чију суштину чак ни божија воља не може измијенити. Морални појмови стоје у истој равни с математичким истинама, а то што ове посљедње постоје нипошто није заслуга оних који су их открили, — оне би постојале и онда кад би сва математичка наука нестала. Из истих разлога постојали би и морални принципи и онда ако би сјутра овај, тјелесни и духовни, свијет пропао.

Колико год да је Кадворт настојао да нагласи »вјечну и непромјењиву« природу морала, у чије подробније разматрање уопште није улазио, да моралу да узвишено мјесто, он, јасно, није могао избјећи једностраност. Јодл је свакако с правом примијетио, да је »због тежње да моралу створи непромјењиву и у извјесном степену натприродну основу« овај платоничар сасвим изгубио из вида њен реални психолошки карактер.[20]

Уз Кадвортов *интелектуализам* у најтјешњој вези стоји етичко учење његовог пријатеља Х. Мора, који, чини се, иде корак даље од Кадворта истичући и психолошке претпоставке морала, тијесну повезаност морала са срећом, — оно што је овај први управо занемарио. Кадворт заправо уопште и није дао никакво систематско објашњење етичких принципа за које он сматра да треба да буду интуитивно схваћени. Тај недостатак може се надокнадити, како каже Х. Сицвик, »из Моровог *Enchiridiuna Ethicum-a*« у ком он даје »листу од двадесет три *Noemata moralia*«, — одређени аксиоми или интелектуални принципи на које се готово сви морални мотиви могу редуковати, истине за које Мор каже да ће се непосредно манифестовати.

Иначе Морова пуна блискост са Кадвортом остаје, и особито се очитује тамо гдје и он подвлачи паралелизам између моралних и математичких истина и гдје најснажније истиче улогу интелекта у стварању односно проналажењу непромјењивих истина морала.

Веома блиско Кадвортовом (па и Моровом) било је становиште Самуела Кларка који критериј моралности налази у *прикладности* ствари односно радњи, — однос који је исто тако вјечан као и природа ствари; при том се не даје никаква поближа дефиниција ове *прикладности,* осим што се описује различитим терминима.[21]

Тражећи објективни принцип морала у прикладности извјесног поступка према односима који га одређују, Кларк је пошао од идеје моралног универзума кога сачињавају морални односи. Изнад физичких релација физичког универзума послоји одицдена »прикладност ствари« која се објашњава многим илустрацијама ових »односа ствари«, али се ови разликују од узрочних односа физиичких наука. Спознају се, међутим, на исти начин — разумом и као такви по себи су разумљиви свим интелигентним бићима. Будући да је Бог слободно и рационално биће немогуће је да он може поступати против њих: он је према томе нужно добар. Исти односи треба да одређују људско понашање; страсти и интереси, међутим, могу утицати на човјекову вољу и отуда његова »моћ разумијевања« и увиђања »није савршену, тако да је морална погрешка могућа и свакидашња«.[22] Отуда и потреба да се обавезност врлине подржава религијом.

Хобсово и Локово номиналистичко објашњење морала Кадворт и Кларк су оштро критиковали, приговарајући им да су »унизили моралне норме до нечег самовољног, промјењивог«.[23] Кларк је, међутим, хтио да за морал пронађе вјечну и непромјењиву базу, да своје основне лозе учими »строго доказивим« и да се »баш сасвим ослободи застрашујућег подручја субјективног« и самовољног. На тај начин, с правом даље примјећује Јодл, Кларк »одузима моралном његов специфичан карактер и премјешта га из практичног, куда оно ипак припада по свом појму, искључиво у теоријско«.[24] Он заборавља да је морал тешко упоредивати, поготово изједначавати с математичким и природним законима, он је, јасно, другачије природе, с особеним ознакама и одликама.

Уз све то, Кларкова теорија морала вршила је перманентан утицај и показује више трагова оригиналности, него било која друга његова доктрина.[25]

Покушај дедукције морала из природног односно божанског закона

Док је Хобс указао на природно стање као на рат свих против свију и без икаквих природних права и правде, — појмови који су за њега творевина грађанског друштва, Камберланд је у оштрој опреци спрам њега подвукао да је природно право, с обзиром на човјекове радње, универзална благонаклоност сваког према свима. Одавде ће он покушати да дедукује највећи дио општих правила морала.[26]

Из општег закона благонаклоности подржавани су наши поступци за највишоим добробити свих. Добро заједнице је тако највиши морални закон и све што је у складу с њим има карактер моралности. Природни закон је одраз божанског закона, а

диспозиције благонаклоности, које су за Хобса тек рафинирани продукт себичности, само су доказ, мисли Камберланд, да бог жели да његови створови буду добротворни.

Камберланд никако није могао да прихвати Хобсово становиште да је свеопшти рат природно и нужно слање, да је морални закон резултат уговора, да зависи од воље суверена. За њега појам »добра« има *објективно* значење у смислу да штити, развија и усавршава способности једне или више ствари.[27] Али оно што Камберланд нарочито наглашава јесте да је индивидуално добро неодвојиво од општег; човјек није као што би Хобс хтио, људски атом, неизљечиво егоистички настројен, већ поред егоистичких посједује и алтруистичке склоности. Не постаји, дакле, никаква контрадикција између унапређења појединачног и општег добра, будући да је прво обухваћено овим посљедњим и отуда је »опште добро највећи закон«.[28] А закони природе заповиједају баш оне поступке које ће унаприједити то доибро и једино помоћу њих може се постићи и појединачна срећа.

Камберландово објашњење санкције доста је развучено. И он, попут каснијих утилитариста, наглашава да морална обавеза лежи примарно у принуди воље санкцијама: награде врлине и казне преступа. Он сматра да је овај егоистички мотив нужан и да је он *нормалан* покретач поступања на ранијим ступњевима човјекове моралне послушности. *Рационална* бића, међутим, теже да се издигну из овог стања ка племенитијим мотивима божанске љубави и несебичним склоностима за опште добро.

Овдје као да се Камберланд управо приближава Хобсу, што је, изгледа, и сам запазио покушавајући да се унапријед заштити од евентуалног приговора тврдњом да посљедњи циљ који законодавац има у виду а којем и »поданици« теже јесте општа срећа, што ће рећи да и онда када ми тежимо за властитом срећом имамо на уму тај виши циљ кога је божанство поставило.[29]

Као и за Камберланда и за Лока су Хобсове идеје биле незаобилазне. Као студент у Охфорду, по властитом избору, читао је Бекона, а Хобса »с особитом пажњом«. Но, док је код писца *Левијатана* визија човјека била песимистичка, Лок га је видио прије у свијетлим тоновима.[30]

Лок, попут Хобса, почиње с идејом природног стања сматрајући да људи у њему живе природним начином све док властитим уговором нису себе учинили члановима политичког друштва. Локова идеја природног стања, међутим, у многоме се разликује од Хобсове. За њега је право природно стање оно у ком људи живе заједно на разумским основама и без неког заједничког ауторитета на земљи који би с њима управљао. Оно је, у сваком случају, знатно боље од апсолутизма, кога је иначе толико мрзио. У природном стању, мисли Лок, може да влада мир и да управља разум, и у њему људи немају само права него и *обавезе,* што је Хобс порицао: јер обавезе су већ ограничење слободе појединца, а то има мјеста само у држави.[31]

Што се тиче генезе морала оба британска филозофа сматрају да он настаје так са друштвеним уговором тек с »изричитим и равномјерним испољавањем воље већине« (Јодл). Само, док је Хобс углавном остао у оквирима правних категорија, воље суверена и сл., Лок је с финијом анализом специфично моралног подручја у предности над Хобсом. Посљедњи је био више заокупљен формулисањем кодекса друштвеног живота, док се Локова етика прије свега »бави личним проблемима«.[32] Лок хоће у

етици да мисли слободно, да се ослободи гласа ауторитета и отуд он сматра да »прва и најглавнија брига сваког треба да буде брига за властиту душу, а тек затим брига за јавни поредак«.[33]

Природни поредак је установио бог и он је представљао основу на којој *ће* човјек, *посматрањем и искуством,* уста новити јавни поредак, правно политичке и. моралне институције. Лок је тиме негирао постојање *урођених практичних принципа,* налазећи по,ријекло морала изван општости и нужности било ког урођеног принципа, тј. у искуству. Лок је истина био склон тврдњи да би се у људским нагонима могао наћи такав принцип, али они нипошто не могу замијенити мјесто и улогу моралних правила. Ти нагони би чак могли имати разорно дјејство на морални живот, и отуда би задатак морала управо и био »да држи на узди нагонске снаге у човјеку«.[34]

Лок налази извор моралних дистинкција у три врсте закона од којих сваки има посебан начин обавезивања. Њихова подјела установљена је с обзиром на подјелу људских поступака као што су дужности и гријех, невиност и кривица, врлина и гријех. Ти закони су божански, грађански и закон јавног мнијења. »Божански и природни закон Лок сматра великим изворима моралног сазнања: и док божански долази до ријечи кроз јеванђеље, природни налази свој пуни израз у грађанским законима и у јавној оцјени«.[35]

Локова мисао да је основа свег законодавства, дакле, грађанских и моралних закона, у општем добру, добру врсте, да је Бог установио природни поредак, а човјек на бази посматрања и искуства формирао моралне и правне институције чији руководећи критериј Лок налази у корисним или штетним посљедицама поступања, — та мисао кна готово истовјетно значење с Камберландовим основним становиштем: појам природног закона (Law of nature) код обојице је мање-више истозначан. Разлика се може тражити једино у томе што Лок не објашњава морал из »првобитноиг друштвеног нагона« већ остаје код осјећања задовољства и бола као (урођених диспозиција, односно код разумске рефлексије чија је функција практичном кориштењу искуства и предвиђању посљедица властитог поступања.[36] А оно што се појављује као норма нашег поступања произилази из обавезе, без које, мислио је Лок, не може бити ни морала, баш »као што ни без законодавца не може бити обавезивања«.[37] Отуда је ово стављање морала и обавезе у веома близак однос вјероватно Локова заслуга.

Психолошко искуство као база етике

Као што срао видјели, док је метафизичка етика *intclectual school* остала код објашњења апстрактних рационалних принципа, тражила одговорне ма питања о вјечним и непромјењивим нормама вољног живота, британска етика ће одавде направити заокрет ка *емоционалном садржају* психолошког искуства. Заслуга у том смислу припада Шафтсберију који је први јасно започео разматрање психологије морала, што је имало снажног одјека не само на *шкотску школу,* него и на европску мисао његовог и каснијег доба.

Као и Камберланд и Сафтсбери устаје против Хобса указујући на природну заснованост *алтруистичких* склоности у човјеку не негирајући при том постојање и оних себичних. Он се прихватио да индуктивно докаже да су обје врсте ових склоности у савршеној хармонији. Нема за њега апсолутне супротности између природе и културе, самоодржања и пожртвовања: моралност овдје значи »довршење читавог човјека«, и отуда је њен принцип у *складном* прожимању оба ова система склоности. Претјерано испољавање било којих осјећања, алтруистичких или егоистичких, моралност може бити нарушена. До конфликта, међутим, тешко може доћи будући да је човјеков дух, по себи и за себе, у *хармонији* с космичкиим поретком с којим му је дато »осјећање за исправно и погрешно«. Ово осјећање Шафтсбери је назвао *moral sense,* — доктрина по којој ће често бити помињан.[38]

Нападајући егоистичку интерпретацију добра које за Хобса има примордијалан карактер и које интелктуалисти нису били нужно искључили доктрином рационалних интуиција дужности, Шафтсберијева намјера није била да сасвим одбаци тежњу појединца за његовим властитим добром. Природа нас је, тврди он, напросто присилила да се за њ залажемо. Човјек је *дио система* и да би заслужио атрибут врла он мора посједовати све склоности и осјећања, диспозиције духа и темперамента који су у складу с добром његове врсте или система у који је укључен као његов истоврсни дио. То баш зато што је дио система, што је по природи друштвено биће његове склоности не могу бити савршено хармоничне ако оне нису у хармоничном односу и са друштвом. Ми напросто не можемо доћи у дилему да се опредијелимо за себичан рачун или опште добро у смислу да се они нужно искључују. Нађе ли се, међутим, код некога сувише бриге за себе и тиме наруши склад с општим добром, онда то заслужује квалификацију порочне склоности. И управо то и јесте оно што наизиваимо себичност. Оно што производи хармонију у друштву, закључује Шафтсбери, истовремено ствара и хармонију у души појединца, а та »унутрашња љепота има своју вредност у себи самој, тако да је сувишан егоистички рачун или теолошка санкција«.[39] Благонаклоност је интегрални дио моралности, укоријењена је у човјековој природи као дијелу система, али у овој склоности се не исцрпљује сав садржај морала.

Сваки човјек посједује способност, барем у извјесној мјери, опажања моралних вриједности, разликовања *врлине и порока.* Ту способност Шафтсбери је назвао *moral sense* (морално чуло) или савјест и она је аналогна оној способности којом опажамо разлику између хармоничног и дисхармоничног, пропорције и диспропорције. Могуће је да постоје неморална лица која су изгубила сваку реалну антипатију или симпатију за оно што је морално погрешно или исправно. Но, чак и најпокваренији човјек посједује нешто од овог морал *sense,* којим он може да разликује поступке који заслужују похвалу од оних који су кажњиви.[40]

Сам термин »moral sense« кога ће касније особито развити Хачесон, изгледа да је први употријебио Шафтсбери. Ово чуло је нека врста моралне интуиције, а до пуног изражаја долази само вјешто руковођеним процесом васпитања.[41] Јер колико год да је извјесно да је осјећање исиправног и погрешног (right и wrong) природно у човјеку, да дакле мање-више код свих људи постоји једно фундаментално *moral sense,* ипак оно

може бити замрачено или первертирано лошим обичајима, религиозним идејама, средствима индоктринације и сл.[42]

Из цијеле Шафтсберијеве етичке концепције излази да *врлину* треба тражити ради ње саме; награда и казна доиста могу бити корисно употријебљене у васпитне сврхе. Али циљ овог васпитања треба да буде стварање несебичне љубави за врлину, што се постиже само онда кад се врлини тежи ради ње саме као добру по себи и једино такав човјек може бити назван истински врлим. Морал је за Шафтсберија уутонтнмм и то не само у смислу што је независан од религије него и од спољашњих диктата.[43]

Питање односа морала и религије код Сафтсберија заузима значајно мјесто и оно се често понавља кроз његове списе. Он се јасно декларише као теист, а не деист. О постојању бога могуће је закључити само из плански пројектоване и хармоничне структуре космоса. Рачунање са оностраним наградама и казнама као мотивацијом нити је достојно поштовања нити је човјеку потребно *за* његово управљање ка дабру. Свеци не заслужују поштовање ако очекују оностране награде. Човјек посједује довољно овоземаљских подстицаја да би тежио за оним што је добро, и отуда је мотивација надземаљским наградама и страшење казнама за њега излишно.[44] Те награде накнадно престају да важе чим је врлина још ту на земљи нераскидиво повезана са срећом.

Мандевил против Шафтсберија

Оштра критика које се прихватио Б. Мандевил против Шафтсберијеве етичке теорије полази од тврдње да ми не посједујемо никаквог искуственог доказа да је човјек по природи алтруистички настројено биће, нити да је за друштво корисно само оно што Шафтсбери назива врлим радњама. Нису социјалне склоности и врле радње те које доприносе унапређењу општег добра, већ како сматра писац *Бајке о пчелама*[45] управо *мане и пороци;* себични обзири и лични рачуни за друштво су кориснији, него алтруистичке склоности и радње. Зар би уопште могло опстати једно такво друштво, пита се Мандевил, у ком би се знало само за врлине и чисто моралне радње и поступке? Такво друштво би неизбјежно постало статично запарложено друштво, без икаквих импулса за кретање напријед. Друштво ће, међутим, напредовати онда, мисли он, кад појединци иду за властитим рачуном, ужитком и конфором, кад се луксузним живљењем троши капитал. И у том смислу су приватне, појединачне мане и пороци од опште користи. Оповргава Мандевил, даље, и Шафтсберијеву тврдњу да постоје објективни критерији морала и објективне моралне вриједности сматрајући је инкомпатибилном са искуственом евиденцијом, а уз то да се не могу правити објективно утемељене дистинкције између врлине и порока, између већих и мањих задовољстава.[46]

Мандевил је у ствари наставио Хобсову егоистичку интерпретацију људске природе. Но, док је Хобс сматрао да човјек може и у извјесном смислу треба да буде приморан извањском силом да се подвргава правилима социјалне моралности, Мандевил истиче да друштву најбоље служе приватни пороци, — гледиште које је веома блиско моралном цинизму. За њега је истински порочно оно што прелази сваку

границу: претјерану тежњу за луксузом, за материјалним задовољствима која нису неопходна, Мандевил је оштро жигосао као порочна.

Слиједећи Хобса Мандевил је отишао готово у крајност с наглашавањем себичности и самољубља, сујете и нагона за моћи. Човјек је егоист и тежи за моћи и доминацијом. Једино су глад и полни нагон јачи. Али кад се ови задовоље поново се актуализирају ови први. Човјек не само што је егоист, него посједује особиту наклоност према соби, цијени себе више него што вриједи, увијек је спреман да све објасни на властиту корист, добро се осјећа у друштву 'људи који о њему имају добро мишљење, годи му луде одобравање, признање и симпатија, тражи друге ради задовољења властитих интереса и сл.

Тражећи одговор на питање како то да су владајуће моралне норме постале баш такве какве су, а не другачије, Мандевил је дошао на становиште Тразима'ха из Платонове Државе тврдећи да су оне друштвено-политички производ, дјело законодавца и политичара чији је циљ био да себи олакшају владавину, да би људе приволили за живот у заједници. У том смислу улога моралиста, законодаваца и политичара је веома значајна, у ком правцу су даље отишли Хелвецијус па и Бентам.

Мандевилова етичка теорија представља »комплетан етички песимизам«, најекстремнију форму номинализма, јер »оно што се назива моралним гола је ријеч, намјерно створена обмана, изрод узајамног ласкања и властите таштине«.[47]

Свести морал на један чисто политички прорачун, огласити га »изродом ласкања и гордости«, закључити да је ласкање најснажнији аргумент који се маже примијенили на људска бића свакако да је тешко прихватљиво. Зрно истине у тим тврдњама, извјесно, постоји, но толики етички песимизам у најбољем случају могао је инспиративно дјеловати на даљње контраверзне дискусије кнд сентименталиста, Хачесона, Батлера и Адама Смита.

Мандевил сигурно не може бити сматран великим моралним филозофом, али његова основна идеја да приватни и друштвени пороци значе покретачку снагу материјалне цивилизације, да егоизам и опште добро нипошто нису инконсистентни, имају свакако извјесног значаја. Та идеја је садржана и у економској и политичкој теорији *laissez-faire.*[48]

Покушај идентификације врлине с благонаклоношћу и ауторитативни карактер савјести

Шафтсберијеве идеје поново су нашле мјеста и то у доста систематичној форми и с неколико нових психолошких дистинкција, у дјелу Франсиса Хачесона, професора моралне филозофије у Глазгову. Изостала је једино Шафтсберијева метафизичка база, док је видно изражена тенденција ка психолошкој интерпретацији тих идеја.

Моралне оцјене за Хачесона, као и код Шафтсберија, имају осјећајну основу и њихов извор је у својеврсном моралном чулу (moral sense) кога је његов славни претходник трк овлаш поменуо и само понекад се на њега позивао. Шкотски филозоф, међутим, наћи ће у моралном чулу извор и критериј моралних оцјена, учиниће га уз општу благонаклоност, исходишном тезом његове етичке теорије.

Морално чуло се налази у групи таквих чула као што су чуло вида, слуха, мириса и сл. при чему Хачесон прави разлику између спољњих и унутрашњих чула. Спољним дух прима, говорећи Локовом терминологијом, просте идеје појединих особина предмета, док унутрашњим опажамо односе који побуђују наша осјећања која се разликују од виђења, слушања, додира и сл. — чула која имају своје специфичне предмете. Унутрашња чула су опет подијељена на чуло за љепоту и морално чуло. Првим опажамо »хармонично јединство различитог«, другим поступке и осјећанија других као и наше властите; реагујемо пријатношћу на туђу срећу и непријатношћу на туђу несрећу; то је чуло које нас чини осјетљивим на похвалу и пријекор, на ствари које доживљавамо смијешним. Морал *sense* је, дакле, по себи природно и њим опажамо моралне квалитете као што спољњим чулима опажамо физичке квалитете. Оно дјелује хитрином инстинкта и једнообразно је код свих људи; ако пак постоји разлика у оцјењивању то је само зато. мисли Хачесон, што су људи различито информисани.[49]

Цицијо је мјесто самољубља, поред благонаклоности коју Хачесон толико наглашава? Ми искушавамо, пише овај шкотски моралист, велики број посебних жеља које су управљено на властито задовољење и оне, јасно, не могу све бити задовољене будући да се задовољење једне често сукобљава са задовољењем друге жеље. Али ми можемо редуковати њих, довести ифх у склад с принципом *умјереног* самољубља које је морално индиферентно. То ће рећи да радње које су мотивисане самољубљем нису порочне осим ако оне не штете интересима других и ако нису инкомпатибилне са благонаклоношћу;[50] али у исто вријеме оне нису ни морално добре. — то су тек благонаклоне радње, односно само су она осјећања и радњо благонаклоне које су морално добре. Хачесон на тај начин настоји да врлину учини синонимом са благонаклоношћу.

Идентификујући врлину са универзалном благонаклоношћу, Хачесон је у тенденцији ка општој срећи нашао критериј за врлину. И у том смислу он је био претеча утилитаризма. Он је, изгледа, први употријебио формулу »највећа срећа за највећи број« — што је касније претнпјело незнатне вербалне измјене код Бентама.[51] Најбоља је она радња која прибавља највећу срећу за највећи број, а најгора она која на сличан начин проузрокује биједу. Уз то је био и антиципиран Бентамов покушај да обликује калкулацију задовољства и бола.

У оштрој опреци спрам *selfish система* (Хобс, Мандевил, Хелвецијус) Хачесон ће покушати да оповргне тврдњу да лични интерес управља нашим оцјењивањем или да он представља једини и главни мотив поступања. Закључио је доста убједљиво да није истина да тежимо врлини с обзиром на њену повезаност с пријатношћу нити би нам она причињавала пријатност кад не бисмо из других разлога тежили да је посједујемо. Не тежимо врлини такође ни с обзиром на посмртну награду, будући да су многи људи којима су религијске норме иначе непознате *врли* људи и потпуно заслужују тај атрибут.

Хачесон се такође супротставља мишљењу оних који тврде да људи одобравају и хвале поступке икоји доносе коирист, док куде оне с којима је везан неки наш губитак. Наводећи бројне аргументе он доказује да је (то неодрживо, јер ми хвалимо и оне поступке од којих не можемо очекивати никакву корист; хвале се нпр. врлине

непријатеља, мада оне могу били опасне по нас, као што нам и услуге издајника могу причинити корист, али их осуђујемо, итд.[52]

Јодл с правом истиче да је Хачесонова етичка теорија оптерећена двоструким недостатком: прво, морал је једнострано сведен на благонаклоност што сувише уско ограничава богатство моралног живота, а затим што се послужио »једном психолошком претпоставком која је за себе и по себи проблематична«, очигледно мислећи на *moral sense.*[53]

Шафтсбери и Хачесон, као што смо показали, настојали су да успоставе равнотежу која је била нарушена Хобсоворн егоистичком интерпретацијом човјекове природе. И док је Шафтсбери налажењем суштине врлине у хармонији себичности са алтруистичким »склоностима укључио самољубље унутар цјеловите врлине, Хачесон је тежио да идентификује врлину са благонаклоношћу. Ипак, он није осудио »умјерену себичност«, сматрајући је морално индиферентном. Полазећи с овог становишта Батлер је радије слиједио Шафтсберија, него Хачесона.[54]

Сматрао је, наиме, да врлина не може бити редукована на благонаклоност колико год да је она природна у човјеку. Природна је такође и себичност (self-love) и она припада човјеку као рузумнон бићу које рефлектира о властитом интересу и срећи. Мада је различита од благонаклоности, себичност је не искључује, будући да је жеља за нашом властитом срећом *општа* жеља, док је благонаклоност само посебна склоност. За Батлера не постоји никаква особита супротност између се бичности и благонаклоности као што не постоји већа конкуренција између било којих других посебних склоности и самољубља. Остаје чињеница да се срећа као циљ самољубља не може идентификовати са самољубљем. Срећа или задовољство састоји се једино у уживању оних предмета који по природи од говарају извјесним нашим апетитима, страстима и склоностима. Благонаклоност је једна посебна природна склоност. И нема никаквог разлога да њено практиковање не би допринијело нашој срећи. Јер ако се срећа састоји у задовољењу наших природних жеља, страсти и склоности, и ако је благонаклоност према другом једна од ових склоности, њено задовољење доприноси нашој срећи. Благонаклоност, дакле, не може бити инконсистентна са самољубљем које је жеља за срећом. Може, међутим, постојати сукоб између задовољења појединачних жеља и страсти, нпр. жеље за богаћењем и благонаклоности. Батлер закључује да уколико се сматра да су самољубље и благонаклоност или алтруизам инкомпатибилни, то је узроковано терминолошком конфузијом себичности (selfishness) са самољубљем (self-love).[55]

Што се тиче одређивања узвора вриједносних разлика, што су Шафтсбери и Хачесон нашли у моралном чулу, Батлер ту снажно наглашава ауторитативни карактер *савјести,* мада њено мјесто и природу није поближе одредио.[56] Савјест је за њега најдоминантнија рефлексивна способност у човјеку. Он каже: »Постоји један супериоран принцип рефлектовања или савјест у сваком човјеку који господари меду унутрашњим принципима његовог срца као и његовим спољним поступцима, који суди о њему и његовим поступцима проглашавајући јасно једне да су по себи исправни и добри, друге да су погрешни, зли и неисправни«.[57] Према томе, у мјери у којој савјест управља човјек поступа у складу с његовом природом, односно уколико

поступке диктира неки други принцип, а не савјест, тада они ни нису у складу с његовоим природом. А дјеловати у складу с природом равно је остварењу среће.

Одбацујући Хобсову тврдњу о себичности као »изворној мотивацији Батлер истиче неколико доста увјерљивих аргумената. Насупрот Хобсовом мишљењу да људи чине другима добро, јер нема бољег начина да убиједимо себе да посједујемо моћ не само да задовољимо своје него и туђе потребе, Батлер тврди да не ријетко неком желимо добро које му лично не можемо учинити, али се радујемо ако му то учини трећа особа. Очигледно да се ту не ради ни о каквом иживљавању воље за моћи. Догађа се да радије дарујемо једну него другу особу мада би се тежња за моћи једнако ослобађала. У принципу окрутност се не би разликовала од добре воље, алко би и једно и друго представљали израз воље за моћи.

Као и Хачесон и Батлер сматра да смо напросто створени зато да себи и другима обезбјеђујемо срећу и у том смислу он би: се могао с разлогом назвати утилитаристом оцјењујући поступке колико они усрећују друге. Ипак, у Батлеровим текстовима могуће би било наћи примјере који се супротстављају овој врсти интерпретација. Јер постоје, мисли он, диспозиције или поступци, хваљени или кућени независно од тога да ли имају за посљедицу задовољство или бол. Издаја, сама по себи чини се сваком нечим подлим и одвратним. Недостојни поступци побуђују опште неодобравање, док великодушност, вјерност, осјећање части или праведности саме по себи побуђују признање. Ако посљедице поступка долазе у обзир за вредновање то онда долазе само оне *намјераване.* О вриједности поступка може одлучити само намјера, чим Батлер у својој расправи о природи врлине тврди да намјера при оцјењивању увијек долази у обзир и да чак и кад намјераване добре или зле посљедице нису настале, оцјена поступка не подлијеже процјени.

Мада се Батлер није подробније упуштао у тешкоће које произилазе из снажног елемента *de facto* релативизма у моралном кодексу човјечанства, важан фактор у његовој етичкој теорији јесте његова одбрана етике која нити је чисто *ауторитарна* као ни *утилитарна.* Савјест јавно проглашава маралний закон независно од божанског произвољног избора, а још мање од правног кодекса државе. Батлер не идентификује морал са благонаклоношћу нити поставља самољубље врховним принципом морнла. Морални закон упућује на људску природу и у њој је заснован.[58]

Симпатија — основна снага етичког процјењивања

Хјум је фином психолошком анализом Хачесоновог моралног чула дошао до принципа симпатије што ће за »дубоког Скота« остати темељни мотив у процесу етичког процјењивања. Улога *разума* у том процесу је тек регулативна, расвјетљавајућа; његов утицај на живот осјећања је индиректан и отуда разум и не може бити основа етике, јер само констатује факта и односе. С друге стране, тек посредством симпатије моралним одлукама се обезбједује »онај специфично вриједносни елемент« *осјећања* као извора »моралних судова.

Симпатија као саосјећање (fellow-feeling), дакле, јесте основни мотив етичког .процјењивања, али је тај појам код Хјума чудесно уплетен с појмом корисности што је

отежавало вјеродостојан увид у суштину тих психолошких елемената релевантних за етички живот човјека. Симипатију са задовољством и болом других Хјум је постулирао као највиши факт. Аргументи Батлера и Хачесона заштитили су га да не дође на Хобсову позицију и да у том види само рафинирану форму себичности.

Тако се он супротставља Хобсу тврдећи да није истина да се у поступцима руководимо искључиво личним интересом позивајући се при том на Хачесонове аргументе. Хјум се, наиме, слаже с Батлером да је самољубље један секундаран импулс чије испољавање претпоставља примарне импулсе, нпр. благонаклоност као примарну склоност која је непосредно управљена на срећу других. Тачно је, тврди Хјум, да нам задовољење ове склоности причињава пријатност, али није истина да је ова (резултат претходног прорачуна. Напротив, склоност предупређује пријаитноси, јер помажући пријатељу осјећамо пријатност зато што га волимо, а не волимо га због тога што би му наше помагање причињавало пријатност.

Човјек је, по Хјуму, напросто тако конституисан да захваљујући симпатији непосредно реагује на туд боил односно пријатност. При том, он не тражи узроке таквог реаговања сматрајући да, се симпатија не може извести ни из каквих психичких антенценденција која дјелује хитрином инстинкта независно од наше воље. И овдје неки Хјумави критичари, нарочито M. Ossowska[59] с правом приговара Хјуму као и А. Смиту да заборављају да симпатији треба дати одређени правац да би тако представљала одређену позитивну руководећу снагу. Јер сама по себи и за себе, симпатија као »сирова« емоција која одражава туђа осјећања и поступке још нема пуну моралну релеванцију. Наша осјећања и симпатија имају *селективан карактер.* У противном зашто не бисмо симпатисали нпр. с човјеком који сам себе обасипа комплиментима.

Колико год да постоје тешкоће око мјеста појма корисности у Хјумовој етичкој теорији, око Хјума као »утилитарисла«, ипак чини се да су за њега *добри* они поступци и особине који за нас лично не морају бити добри и отуда осјећање које лежи у основи нашег одобравања не може имати егоистички карактер; критериј одобравања је тако заснован на алтруистичком, а не на себичном становишту.

И Адам Смит, попут Хјума, сматра да је *симпатија* исконски заснована у људској природи и да она представља главни извор наших моралних дистинкција. Смит, међутим, не схвата симпатију као етичку норму, већ као комплекс психичких процеса који сачињавају основну снагу нашег моралног живота. Тај комплекс обухвата не само осјећања, него и чулне перцепције као и извјесне мишићно-моторне реакције тако да се ова склоност, мисли Смит, може наћи чак и код најокрутнијих злочинаца.

Симпатија садржи у себи способност имагинарне замјене ситуација што нам омогућава да се преносимо у положај другог. И довде је Смит на истом становишту са Хјумом. Но, тражећи критериј моралног одобравања Хјум се понекад тешко ослобађао елемената корисности, симпатије са корисним посљедицама радње, гдје је Смит био одлучнији. Отуда он истиче да нису ефекти него инотиви од примарног значаја у процесу моралног оцјењивања. Тако је он одбацио »moral of consequence« указујући истовремено и на друге изворе моралног одобравања као што су симпатија са *захвалношћу* особе према којој је неко други поступио на прикладан начин,

констатације да су поступци у складу с општим друштвеним нормама односно *увјерења* да извјесне људске радње доприносе индивидуалној као и друштвеној срећи.[60]

Није тешко запалити да је овај посљедњи елемент врло блиизак утилитарној позицији, али он нема суштински значај за коначни облик и смисао моралне оцјене и за Сунита је у другом плану.

Уз симпатију се појављује и нагон за осветом (resantiman) који је као и ова од истог значаја за наш морални живот. Обје ове диспозиције, симпатија и ресантиман, дјелују као веома значајан *телеолошки механизам* и нужан су услов за опстанак и напредак појединца као и друштва.

Анализирајући осјећање заслуге (merit) и кривице (demerit) Смит закључује да су једино они поступци достојни награде који су праћени благонаклоним и адекватним мотивима, док казну заслужују они поступци који долазе из штетних намјера (huriful tendencies) и који произилазе из *неадекватних* мотива. У првом случају заслужена је награда и она се одобрава посредством симпатије опсерватора са залхвалношћу актера, док у другом слиједи казна будући да опсерватор *симпатише* с увријеђеним уз истовремену побуду нагона за *осветом* над актером увреде. У цијелом процесу јавља се, дакле, двојако осјећање: директна антипатија према актеру кривице и индиректна симпатија са болом увријеђеног; или кад је у питању заслуга: директна симпатија са осјећањем актера и индиректна симпатија са *захвалношћу* оних који су искусили доброчинство.

Уз оцјену других, Смит разматра питање на који начин настаје *морална самооцјена,* закључујући да наше оцјене властитог понашања нису ништа друго већ на нас примијењене одлуке којима смо раније оцјењивали поступке других. У том смислу Смитова етичка теорија је потпуно конзеквентна.

Подвлачећи друштвени карактер савјести Смит сматра да у изолованом човјеку не би уопште могло доћи до моралне самооцјене. Али ни јавно мнијење није, мисли он, једини фактор који обликује морал појединца. Смитова је заслуга, с правом истиче Ф. Јодл, што је покушао да објасни на који начин се врши пренос јавног мнијења и његових мјерила у идеални критериј »унутрашњег човјека«. Морални закон није урођен, априорно дат, већ је индивидуални производ, сваког појединца.

Највећа срећа за највећи могући број

Своју теорију морала Бентам је не једанпут сводио на *принцип корисности* кога је касније назвао »принципом највише среће или минимализација људских патњи«. По овом принципу треба просуђивати сваку институцију, сваку радњу, сваки квалитет и мотив дјеловања. Бројна имена аутора која Бентам наводи као своје претходнике у откривању и коришћењу принципа добробити су Епикур, Хјум, Присили, Хелвецијус, Хартли, Бекариа. Овима бр требало додати Камберланда и Хачесона: први је већ јасно означио опште добро као највиши морални принцип, док је Хачесон, педесет година прије Бентама, дао и прецизнију формулацију, наиме да је најбоља она радња која прибавља највећу срећу за највећи број,[61] што је веома близу Бентамове формулације.

Принцип корисности, у првом смислу, за Бентама значи директиву поступања које усрећује и тада тај принцип врши функцију начелне норме. У другом смислу ријеч је о срећи уопште, срећи највећег броја људи који се сматра највишим циљем нашег поступања, највишим добром — *summum bonum.*

Поред одређења принципа корисности као начелне норме и критерија поступања Бентам се, говорећи о том принципу, такође позива на постојеће *фактичне мотиве* поступања и оцјењивања. Принцип корисности функционише ту као опис извјесних психолошких факата или као хипотеза стварних мотива поступања и општих циљева дјелања. Принцип минимализације патње и максимализације среће није, за Рентама, *идентичан* с принципом с којим се вјероватно руководи већина људи у свом поступању. Отуда је утврђивање везе између ових принципа односно истраживања путева до њиховог тјешњег спајања главни задатак који Бентам поставља конструисаној морално-политичкој науци.

Тај задатак произилази једнако из духа енглеског емпиризма као и, у великој мјери, из Бентамовог личног непријатељског става према свим системима »дужности« и »обавезе«.

Бентамова »наука« не ограничава се на опис постојећег стања ствари него будући помоћним оруђем у реформаторским плановима истиче могућност опште *примјене* њених директива. Тако је сам поставио себи главни задатак да реформише британско законодавство, листајући против природног правн и морала који произилази из ауторитета и традиције.

Ако је општа добробит највећег броја људи главни задатак законодавца односно моралиста, тада и морал и законодавство треба да почива на познавању осјећања пријатности ти бола, на њиховој компарацији у калкулацији. Тако је он нашао да би садржај прорачуна ових осјећања требао да буде: 1) у поређењу појединих врста уживања и патње, 2) у прегледу свеколике мотивације људског поступања, 3) у утврђивању оних фактора од којих зависи процјена осјећања пријатности и бола, који заправо условљавају њихову величину и интензитет, и најзад 4) испитивање појединачних утицаја који стварају разлике у начинима осјећања.[62]

Испитујући осјећања пријатности и бола Бентам утврђује да су интензитет, трајање, сигурност, близина, чистоћа и плодност релевантни моменти који изазивају један поступак и условљавају његову вриједност. Овакав прорачун пријатности и бола, добра и зла, сматра Бентам, истински лежи у »основи свег стварања закона и моралних норми, сваке правне и етичке оцјене«.

Сљедећи задатак је био испитати мотиве постуипања да би се утврдило које мотиве треба подржавати, а које спречавати. Установио је да је најсигурнији мотив у правилно схваћеном властитом интересу, пошто вјерује у »хармонију свих правилно схваћених својих интереса, тако да се појединац већ из мудрог рачунања мора интересовати за опште добро«.[63]

Како, међутим, појединац долази до тога да опште добро буде и његова лична практична норама Бентам није имао други одговор до упућивање на егоизам који је механиком законодавног система стављен у службу општег интереса: појединац ће (најбоље остварила властити интерес и корист

кад уму његов »добро схваћени интерес« налаже да се жртвује и за добро других. А све што је корисно за друштво повећава општу суму благостања појединаца који сачињавају друштво.

Маркс и Енгелс су писали у *Њемачкој идеологији* о бесмислености »свођења исвих разноликих узајамних односа на *једини* однос корисности« и да »та по изгледу метафизичка опструкција проистиче атуда што су у савременом буржоаском друштву сви односи практично потчињени само једном апстрактно трговачком односу«.[64] Настављајући полемику у *Капиталу* Маркс даље каже: »Ако нпр. желимо знати шта је псу корисно онда мораимо темељно проучити псећу природу. Сајма ова природа не да се исконструисати из »принципа корисности«. Кад тај принцип примијенимо на човјека тј. кад њиме хоћемо да оцјењујемо све људске радње, покрете, односе итд., онда је ту питање прво људска природа уопће, а потом она која се мијења у свакој хисторијској епохи. Све се то Бентама много не тиче. Наивно и хладно он модерног филистра, особито *енглеског,* узима као тип *нормалног човјека.* Све што је »том узор-типу модерног човјека и његовом свијету корисно, то је и само по себи корисно. Тим мјерилом он онда мјери прошлост, садашњост и будућност«.[65] Марксове критике као да се овдје доима и Ф. Јодл кад каже да Бентам »слави човјека« који се залаже за унапређење добробити других, али »заборавља да је то према његовој властитој теорији немогуће«.

Џон Ст. Мил. Значај квалитативног момента у утилитарној теорији

Као Бентамов ученик Мил је био понесен идејама свог учитеља дајући му »мјесто међу мајсторима мудрости, великим учитељима и бесмртним духовним украсима људског рода«, истичући да је Енглеску задужио за »најзначајнији преокрет у мишљењу и истраживању«. Отуда су Милови етички списи у бити покушај да одбрани једну модификовану верзију бентамовског утилитаризма од његовиих критичара. Његово рано васпитање и образовање учинили су важним за њега то да је он бранио формално изношење Бентамовог утилитаризма чак и онда. кад је он свјесно или несвјесно мијењао његов садржај,[66] понекад одбацивао његов хедонизам, његове радикалне практичне захтјеве као и захтјев да буде етички обавезан за све људе и сва времена. Бентам је доказивао да је највећа срећа највећи принцип морала и ово је он одредио и интерпретирао на бази врло слабо квалификоване психолошке егоистичке теорије људске мотивације. Утилитаризам би могао бити тачно конструисан као прелазни ступањ од овог предоминантно егоистичког утилитаризма Бентама, Џемса Мила и њихових претходника (»изузев Хјума који није био утилитарист«) и алтруистичког утилитаризма овог и каснијег дијела 19-ог вијека.[67] Милови списи *Милитаризам и Слобода* такође означавају одвајање од хедонистичког утилитаризма Бентама са његовим наглашавањем задовољства и бола ка идеалном утилитаризму Џ. Е. Мура и Х. Рашдала, док Мур и Рашдал развијају Милово имплицитно признање да задовољство није једино добро као ни бол једино зло и да правилност поступака зависи од врлине а не једноставно од задовољства — бола садржаног у њиховим посљедицама. Даље, упркос Миловом експлицитном

бескомпромисном одбацивању интуиционизма, ова два есеја (»Утилитаризам« и »Слобода«) садрже клице покрета од антиинтуиционизма Бентама до интуиционизма Х. Сиџвика, Мура и Рашдала.«[68]

За разлику од Бентама, Мил сматра да између појединих осјећања задовољства и бола постоје не само *квантитативне* него и *квалитативне* разлике: квалитативни моменат духовних задовољстава представља диференцију спццифику људског од свега анималног.

Уз то, суштинска етичка питања налазе се, мисли Мил, у струлктури друштва; нове норме и вриједности не могу се развити само из аутономије појединца и за појединца их поставити. Ови нови етички идеали, шта више, треба да наду свој израз у изградњи друштва, у противном појединац би с најплеменитијом вољом и моћима долазио у конфликт с постојећим односима у друштву. С изузетком логике, ову етичку трансформацију друштва, Мил је имао у готово свим својим дјелима.[69]

Дода ли се к томе још и одбацивање етичког формализма и аскезе, односно тезе о трансценденталном поријеклу морала, тада се још јасније исказује Милов допринос етичкој науци.

Еволуциона етика

Треба се сложити са Сиџвиком кад каже да су све модерне етикету извјесном смислу еволуционе етике. Тако је асоцијативна психологија Џемса Мила снажно утрла пут каснијем еволуционизму, а појава Дарвинове теорије еволуције имала је знатног утицаја на етичку мисао. Она није тежила само да модификује асоцијационистичко објашњење развоја моралних осјећања него и да потисне Бентнмов критериј и метод одређивања добрих и рђавих мотива поступања.

Дарвинова идеја борбе за опстанак изгледала је тешко спојива с етичким погледима на живот: зар се благонаклоност и савјест, постављало се питање, могу ускладити с једном таквом идејом?[70]

По томе што је морално биће, човјек се у битном разликује од животиње. Одавде нипошто не произилази да морална осјећања нису имала један природни развитак и да би стога морала доћи у конфликт с природном селекцијом. Способности и особине које се развијају природним одабирањем не користе само појединцу, него врсти. Јединке које су чвршће узајамно везане лакше отклањају животне опасности. У овом факту Дарвин је нашао биолошку основу моралних осјећања и отуда су сви друштвени инстинкти и моралне норме првобитно ограничене на уске групе.[71] Нужност узајамне помоћи и одбране јачала је врлине оданости, саосјећања, храбрости и сл. У групи у којој не постоји заједничка сарадња и тежња ка једном циљу прије долази до њеног распада него у групи у којој су везе социјабилности, симпатије и солидарности и сл. ојачале. Тако ће дјејством закона природне селекције прије бити очуване и развијене оне особине идивидуа које доприносе очувању друштва, развијању друштвених веза и односа, него очувању појединца. Природну историју немиају само егоизам и самоодржање, него и алтруизам и пожртвовање. Међутим, велика разлика може бити између мотивације за пожртвовањем у животињском свијету и оне која покреће људе

на најузвишенија дјела. Постоји међу њима широка скала прелазности и ми немамо, тврди Дарвин, никаква доказа да је природни развитак прекинут у било којој тачци.[72]

На значај алтруистичких осјећања за морални живот указали су бројни Дарвинови претходници, али њему припада заслуга што је указао на човјекову способност сјећања и упоређивања прошлих радњи чиме се омогућује њихово обнављање и вредновање. Тако ће се, благодарећи развијеној способности говора, међусобним утицајем похвала и покуда на појединце, формирати јавно мнијење, док ће стално обнављање праксе и послова од општег интереса утицати да се формирају социјални мотиви и инстинкти.

Из Дарвинове теорије природне селекције јасно произилази да свака форма борбе за опстанак није дозвољена: ми смо вођени од нижих ка вишим формама ове борбе, док најзад не дођемо до оног ступња на коме је процјена вриједности различитих форми ове борбе могућа.[73]

На концу славни природњак још једанпут подвлачи да су морална осјећања »највиша разлика« која дијели човјека од животиња и да нас друштвени инстинкти »тај камен темељац моралне човјекове конституције«, уз помоћ интелектуалних моћи и навика на природан начин доводе до златног правила да не чинимо другом оно што не бисмо жељели да нама неко учини, правила на ком се, мислио је Дарвин, темељи сва зграда људске моралности.[74]

Покушај дедукције моралних правила из биолошких и социолошких закона

Тврдећи да се највише етичке идеје могу наћи само помоћу теорије еволуције, Спенсер је критиковао Бентамов и Милов утилитаризам да је он сувише емпиричан, да се сувише задржава на непосредним ефектима радњи превиђајући оне даљње до којих се може допријети само дедуктивним путем. Тако ће Спенсер у писму Милу снажно подвући »да је искуство о користи, организовано и учвршћивано кроз све минуле генерације људског рода, изазвало одговарајуће модификације које су се сталним преношењем и нагомилавањем претвориле код нас у извесне способности 'моралне интуиције, тј. у извесне емоције, које одговарају добром или рђавом владању и које немају никакву очигледну основицу у искуству о индивидуалној користи«.[75] Спенсер није могао да прихвати утилитаристичко становиште да су принципи морала кроз свој дуги развој одређени фактом да ли извјесни поступци резултирају срећним или несрећним ефектима. Отуда је сам Мил и могао да га назове »антиутилитаристом« због ичега је овај протестовао.[76] И чини се да је протестовао с разлогом јер велики дио психогенетичког развитка у његовој теорији замјене презентативних осјећања репрезентативним означава само даљу обраду Милових идеја које је он наговијестио у *милитаризму.*[77] Оно што се можда може сматрати новим код Спенсера, за разлику од »највеће среће највећег броја« то је сам живот, његово подизање у свим могућим видовима. А и кад је ријеч о осјећању среће, њеној повезаности с »најбогатије развијеним животом« Спенсер је врло близак утилитаристима. У противном, како би иначе могао писати да је »сватко практично

понашање добро или лоше према томе како укупност његових дјеловања изазива пријатна или болна осјећања«.[78] Вјероватно да је Х. Хефдинг у праву кад каже да се Спенсерова етичка као и спознајна теорија разликује од његових претходника само по таме што је проширио хоризонт.[79]

Спенсеров етички метод је у битном дедуктиван; из највиших принципа еволуције он изводи и сам морал, његово поријекло, критериј и сврху. За разлику од Дарвина Спенсерово схватање еволуције има другачији и шири карактер: за њега еволуција представља најопштији принцип ком су пqдређена сва збивања у свијету и који је чак независан од дјејства било којих других фактора. Отуда је он дошао до појма органске повезаности јединку и врсте вјерујући да ће друштвени развитак доћи у потпуни *склад* с опалим еволутивним процесом свијета. Будући да овај на свим секторима »води ка прилагођавању унутарњих односа спољним, тј. ка трајном стању равнотеже«, то ће онда и друштвени развитак доћи до таквог стања у ком ће се појединачни и општи интереси потпуно изједначити, а тиме ће се и количина зла у свијету све вилше смањивати.[80]

Такво стање друштвених, односа Спенсер назива *апсолутном етиком,* чија реализација претпоставља савршен људски живот у савршеном друштву.

У друштву које још није потпуно развијено влада релативна етика која увијек мора бити контролисана и регулисана сталним упоређивањем са принципима апсолутне етике. У савршеном типу живота развитак индивидуе ће једино бити ограничен једнаким правима других људи на развитак; али у овом стању појединац покретан властитим нагонима, спонтано ће уклонити свако нарушавање права на нормалан развитак других; он ће тако испољавати све његове моћи да унаприједи овај развитак, док најзад дјелатност за постизање далеких циљева неће више по себи бити људима страна.[81]

Изградња услова савршеног типа живота мора бити заснована на принципу благонаклоности. И Спенсер, попут Дарвина, настоји да покаже да су и алтруизам и нагон за самоодржањем првобитно укоријењени у људској природи. Алтруизам, иако у почетку дјелује несвјесно, током развоја све више израста у свијест и ха вишим ступњевима дјелује без било каквих себичних ознака. Цијели развитак човјечанства усмјерен је у правцу овог изједначења. То доказује и данашњи облик правде кад се упореди са стањем у ранијим епохама. То говори да је човјечанство на путу остварења равнотеже појединачних и општих интереса и потреба.

Док се достигне овај савршени ступањ развитка, остаје нам, закључује Спенсер, да се трудимо с компромисима. Једина егзактна етичка наука тек је могућа на највишем ступњу живота.

Томас Х. Хаксли. Морални и космички поредак су контрарни

Бројни сљедбеници дарвинизма прихватили су становиште еволуционистиичке етике, наиме, да ток биолошке еволуције обезбјеђује не само историју моралног напретка него и критериј ум за процјену моралних квалитета, садржаја и тенденција. Хаксли, који је углавном био сљедбеник дарвинизма, уосталом и Дарвинов лични

пријатељ, био је, међутим, ту значајан изузетак. У његовим Романес-предавањима о *Еволуцији и Етици* (1893) он је нашао да морални поредак стоји у опреци с космичким поретком. Он признаје да је еволуција испуњена сталном борбом и умјесто да у њој види »моралног водича«, он је одбацује као »гладијаторску теорију егзистенције«.

Ни сам Дарвин, додуше, с тим није био сасвим начисто: он нипошто није сумњао у факт да такмичење за побољшање животних услова нужно води људском напретку. Али теже је било прихватити претпоставку да селекциони механизми слободне конкуренције воде развитак у етички повољном смислу, да су нпр. појединци који су као »најспособнији« освојили највеће висине живота истовремено и најдрагоцјенији, најбољи. У то је славни природњак отворено сумњао.

Хаксли је овдје био још радикалнији када је са свом оштрином указао на супротност између захтјева друштвеног живота и космичког развитка, што је изазвало чак и Спенсерово противљење. Либералистичкој доктрини да се од слободне конкуренције може очекивати прави благослов за човјечанство, да је људско користољубље божија промисао итд. Хаксли се одлучно супротстављао.[82]

Јер »космос је, вели Хаксли; сувише јак« за човјека и он настоји да аскезом и одрицањем покида све нити које га за њ везују. О томе како у човјеку настају добре и зле склоности могло би се наћи објашњење у космичкој еволуцији, али зашто више цијенимо добре од злих радњи, то нам она зацијело није у стању да објасни. Насупрот космичком процесу, етички процес има за циљ да фаворизује не оне који су »случајнио најспособнији с обзиром на цјелину постојећих услова, већ оне који су етички најбољи«. Успјех који се постиже у космичкој борби за опстанак у сваком погледу је, сматра Хаксли, супротан ономе што називамо врлином и добротом. Сву немилосрдност конкуренције и самопотврђивања треба да замијени дисциплиновано самообуздавање. Правне и моралне норме треба да обуздају космички процес и да упозоре појединца на његове обавезе према заједници којој има да захвали ако не и за »само своје постојање«, а оно барем за »начин живота уздигнут изнад нивоа суровог дивљаштва«. Томе нас поучава и прошлост: у било којој породичној или државној организацији, било кад да су основане, закон и обичај су обуздавали и модификовали космичку природу у човјеку.[83]

Еволуционисбичкој етици припада и Семјуел Александер са својим дјелом *Морални поредак и прогрес* чија се теорија формирала, пород утицаја Аристотела и Хегела, и под утицајем Контовог учења о друштвеној статици и друштвеној динамици одакле и његова основна подјела у ебици заснована је на супротности између сталних и промјењивих елемената моралног живота. Свестрано описујући међусобни сукоб моралних идеала као нешто што се непрекидно понавља кроз морални живот, Александер недвосмислено утврђује да су морални идеали промјењиви, да немају апсолутни надвремени карактер.[84]

На концу: оцјена еволуционе етике какву даје Х. Сицвик чини се сасвим прихватљивом, наиме, да она не представља ништа друго до једину произвољну комбинацију извјесне врсте утилитаризма са једном спекулативном метафизиком која проналази темељ духа и свијести у физичком механизму.[85]

Х. Сицвик. Утилитарни метод и етичка интуиција

Са својим дјелом *Методе у етици* (1877) »удахнуо је нови живот и нову јасноћу« у етичку науку. Њему припада заслуга што је показао да термин »утилитаризам« покрива два различита етичка система: један који је био заснован на егоизму и други на алтруизму, истовремено показујући да оба система усвајају принцип корисности као етички критериј и да се садашња практична етика оснива на утилитаризму као на својој латентној претпоставци.[86]

Сицвик је био импресиониран Миловим утилитаризмом и усвајао је његов психолошки хедонизам, али је његов утилитаризам мање конзеквентан него Милов. Метод ког је он усвојио од Мила није могао да буде кохерентан, без једне фундаменталне етичке интуиције и отуда утилитарац треба да задржи интуитивну етику; уз то он је добро осјећао потребу за постављањем рационалног темеља због чега би се појединац требао да жртвује за опште добро чији је он дио. Нерадо и с муком је усвојио закључак да није могуће никакво потпуно рјешење конфликта између појединачног и општег интереса на бази овоземаљске егзистенције.[87]

Сицвику недостаје, по Јодловој коректној оцјени, снажно убјеђење о вези појединачног и општег добра, увјерење да алтруизам и благонаклоне радње носе усрећујућу снагу. Егоизам је из његове етике био одстрањен, али је он задржао своје право у пракси свакидашњег живота.[88]

Критика етичке контроверзе егоизам — алтруизам

Овај готово стално присутни комфликт у нововјекој етичкој теорији, — да ли су, наиме, алтруистичке или егоистичке диспозиције урођене, изворне и сл. био је предмет и класичне марксистичке критике као што је то подвргила критици и критичка теорија друштва.

Тако су Маркс и Енгелс у *Њемачкој идеологији* истакли да спор око ове етичке контроверзе егоизма и алтруизма ништа не објашњава већ само потискује питање у »сиву магловиту даљину«. Класицима марксизма, свакако, није било стало ни до какве »етичке теорије«, још мање до моралзима, већ до стварног живота у ком долази до изражаја и једно и друго: и брига за себе (себичне, личне диспозиције) као и залагање за друге (благонаклоне диспозиције и радње). Сматрали су с правом да су и егоизам и пожтрвовање у »одређеним околностима нужна форма самопотврдивања«. Брига за властити бољитак и одржање, наравно, под условом да се не угрожавају интереси других, је врлина, а не мана. И у том смислу не треба ни правити неку битну разлику између егоизма и алтруизма као склоности да се жртвујемо за друге. Маркс је сматрао да ће овај етички спор нестати онда кад ишчезну узроци и услови који су га створили и фаворизовали, а то је грађанско друштво и материјални положај људи у њему.

На трагу ове критике могу се наћи и Адорнове и Хоркајмерове опаске у *Дијалектици просвјетитељства* гдје истичу да су Макијавели, Хобс и Мандевил као »тамни списатељи раног раздобља грађанства« бранећи егоизам јаства, управо тиме

»признали друштво као разорни принцип, денунцирали хармонију још прије него што су је свијетли класици уздигли до официјелне доктрине«. И да је толико »хваљену и брањену тоталност грађанског друштва«, подвлаче ови уважени критичари, на концу »као страву« прогутала обоје: опште и посебно, друштво и јаство.

53. Алекса Буха

СМИСАО КАНТОВОГ МОРАЛНОГ КРИТИЦИЗМА

Њемачка класична филозофија чини раздобље у историји филозофије с којим се, по многим зналцима, може мјерити још само оно од Сократа до Аристотела.[1] На почетку тог раздобља стоји Кантово дјело; у њему је филозофија не само проговорила њемачки, не само »пољемчена« него је њиме створена и »појмовна основа« која је, у многом погледу, омогућила све што је у овом периоду, и у времену након њега, услиједило. Па ако генетичко повезивање Кантове, било критичке, било доктринарне филозофије са спекулативним системима Фихтеа, Шелинга и Хегела и није у једном строгом смислу легитимно — могла би се, напротив, међу њима показати прије разлика него идентичност — оно је, несумњиво, легитимно с обзиром на проблеме које је Кантова филозолија или поново поставила или први пут увела, а спекулативни системи их преузели: усвајајући њена рјешења, или тражећи — на Кантовом трагу, али најчешће противно његовим интенцијама — нова рјешења.[2] Ако се, уз све то, има на уму да је, и по саморазумијевању, интерес цјелокупне Кантове филозофије практичке, што за њега поглавито значи моралне нарави,[3] онда је разумљиво да ова филозофија мора моћи бити (да одмах почнемо да се изражавамо »кантовски«) једна од најрелевантнијих, ако не и најрелевантнија, у цијелој историји филозофије управо за етичку проблематику. Погледајмо стога, барем у мало разрађенијој скици, шта собом доноси Кантова, прије свега, критичка филозофија: јер, прије него што се укаже на његове кључне етичке увиде, неопходно је раскрчити терен за њихово схватање. Једно претходно објашњење, којим би се расвијетлило значење термина и синтагми у насловима трију *Критика,* може томе послужити на најприкладнији начин. У методичкој равни нашег интересовања за ову филозофију — циљ нам је да засвједочимо да се њене истине могу »поново формулисати« и додавањем новог искуства учинити и нашим истинама — такав поступак је утолико примјеренији што се баш у динамици значења термина огледа динамика живота самог појма.[4]

Ваља најприје истаћи да би пуни наслови Кантових *Критика* требало да гласе, узме ли се у обзир оно чиме се оне баве а и експлицитни његови искази, не *Критика*

чистог ума, него Критика чистог теоријског /спекулативног ума, не *Критика практичког ума,* него Критика чистог практичког ума, и не *Критика моћи суђења,* него Критика чисте моћи суђења, односно Критика чистог естетичког (и телеолошког) ума. Остављамо зачас по страни разлоге због којих је филозоф прибјегао другачијим, прије свега саже-тијим насловима (а није посриједи пука »насловна« економија), и упућујемо на то да је у сажетијим верзијама наслова све три *Критике* — у прве двије експлиците, у трећој имплиците — у игри термин ум. И то, опет, на исти начин: имплиците или експлиците — као чисти ум.

Да се (чисти) ум не налази на тако кључном мјесту случајно, показује и Кантово одређење филозофије. Филозофија је, за њега, »наука о односу свега сазнања према битним циљевима људског ума (teleologija rationis humanae)«, односно »(З)аконодавство људског ума«.[5] Филозофија је, дакле, одмах насловом суочена са својим »предметом«, и то на готово драстичан начин: у визури његове критике.

Међутим, ни термин чисти ум ни термин критика немају у све три синтагме исто значење. Извјесно је, свакако, да је сваки пут ријеч о једном »јединцатом« уму, па би и критика тог »јединственог« ума морала бити »једна те иста«. Али, чим почнемо разматрати његову различиту употребу — а с обзиром на њу се и критика ума рашчлањује на три критике — одмах имамо посла с три »врсте« критике. Питамо, због тога: шта значи ум, односно чисти ум, и, потони, шта значи критика и у ком смислу се овај термин употребљава у Кантовим *Критикама?*

Као што је то на школски јасан начин показао Адорно, Кант одређује (чисти) ум, »ум или разум уопште« (Кантов израз) као »моменат јединства свих субјективних моћи које леже у основи различитих *Критика...*«, односно као »организовану дјелатност мишљења која се (...) пређутно схвата као моћ да се у разноврсном произведе јединство.«[6] Ум/разум уопште (не прави се између њих разлика све док је ријеч о дјелатности мишљења као таквој) јесте синтетизирајућа дјелатност мишљења која је у стању да оно разноврсно сагледа у јединству, поновимо: производећи сама то јединство. Ум/разум то може, у еминентном смислу, као чист, то јест независтан од искуства, слободан и аутономан ум. Као самозаконодаван или а приори законодаван ум, као мишљење на основу принципа a priori etc. То је онда *виша форма* моћи мишљења (виша моћ спознаје, виша моћ хтијења, виша моћ суђења), коју, прије даљег диференцирања у самом појму ума, треба разликовати од њене ниже форме. Подвуцимо: кад говори о (чистом) уму, односно о његовим вишим формама моћи, које су превасходно моћи мишљења, Кант и нема потребе да то чини употребљавајући увијек овај атрибут. Он заправо њих и има једино у виду, па контекст или изричито разликовање чистог од емпиријског ума омогућује да сваки пут увидимо о чему је ријеч. Увијек је, дакле, превасходно ријеч о вишим формама моћи мишљења, о којима Кант говори и као о различитим начинима мишљења: о теоријском, о моралном/вољном/хотећем и о естетичком начину мишљења. И очигледно је да се једна »јединцата« моћ очитује у својим различито вишим формама због различитог начина; све је, према томе у начину, а о његовом изгледу »одлучује« његов »објект«. Но, прије даљег извођења, задржимо се још кратко на Кантовом одређењу филозофије.

Филозофија има посла с »битним циљевима људског ума«; овај филозоф синонимно говори, такође, о правим или вишим интересима или сврхама људског ума, а за њихову спознају и, што је још важније, реализацију нема другог органона до сам тај ум. Парадоксално је да је ум својеврсни genitivus subiectivus и obiectivus: он спознаје и реализује своје сврхе; он заправо и не постоји другачије до постављајући своје сврхе: постављајући њих, поставља и себе кроз њих. »Јер, пре свега, сви појмови, и чак сва питања која нам поставља чисти ум не леже у искуству, већ опет само у уму, те се отуда морају моћи решити и у њиховом важењу или неважењу схватити«. Ријеч је о сврхама/интересима/циљевима, па Кант наставља: »јер заиста, ове идеје је произвео сам ум у своме крилу, те је због тога обавезан да положи рачун о њиховом важењу или дијалектичком привиду«.[7] У овом контексту Кант даље разликује спекулативни интерес ума од његовог практичког интереса, док се, барем по аналогији, може такође говорити и о његовом естетичком или телеолошком интересу.

Наставимо сада са разликовањем у појму ума или разума уопште, односно мишљења као таквог. Истина је да Кантова табела наших душевних моћи уопште није, номинално гледано, особито богата и оригинална. Она садржи моћ спознаје, моћ хтијења и (моћ) осјећања задовољства и незадовољства.[8] Али она је посве оригинална по једном другом моменту: наиме, по томе што се његово учење о моћима душе тиче њихове — подвуцимо још једном — више форме, и што је бивствовање човјека стављено на карту могућности таквих виших моћи. Другим ријечима, тек ове више форме душевних моћи чине човјека човјеком; човјек је доиста човјек по вишој моћи спознаје, по вишој моћи хтијења и по вишој моћи осјећања задовољства и незадовољства. Питање да ли је свака од ових моћи способна за вишу форму преиначује се, по познатом Кантовом »маниру«, у питање како су оне способне за ту вишу форму. Кантов одговор, антиципирајмо, гласи: тако што оне у самима себи налазе закон властитог дјеловања/примјене, то јест тако и зато што су самозаконодавне. Епохално откриће овог филозофа о могућности синтетичких судова а приори, дакле више форме моћи спознаје важи истодобно, mutatis mutandis, и за друге двије више моћи: услови могућности њиховог искуства уопште истодобно су и услови могућности њиховог предмета искуства. Како се, дакле, засвједочује та могућност, или прије: те могућности?

Већ се на основу критерија подјеле мишљења као таквог, односно наших друштвених моћи — а то је однос представе, то јест мишљења као спознаје према »објекту« — може закључити да моћ спознаје има средишњи положај, према друге двије моћи, још више: да им она стоји у основи, да оне извиру из ње, мада се не могу на њу свести. Обрнуто: и друге двије моћи, или то вриједи барем за моћ жудње, односно хтијења, учествују у спознаји. Па као што је воља посебна врста мишљења — вољно мишљење — постигнуће вођења цијелог човјека, тако и у спознаји пребивају намјеравана извршења. Истина, Кант у овој ствари није једнозначан и не оставља нас без недоумица. Тако ће у истом тексту, у тзв. првој верзији Увода *Критике моћи суђења* назвати узалудним сваки »покушај уношења јединства у ту разноврсност наших моћи«,[9] да би такво јединство у даљем тексту ипак устврдио. Након класификације моћи душе, која је већ наведена, слиједе, наиме, редови послије којих не би требало да остане мјеста за нејасноћу: »Али, у основи упражњавања свих тих моћи ипак ће стално

лежати моћ сазнања, мада не увек сазнање (јер једна представа која припада моћи сазнања може бити такође опажај, чисти емпиријски опажај без појмова)« .[10]

Бит душевних моћи човјека чини, дакле, моћ спознаје, још ближе: виша моћ спознаје, и одмах треба истаћи да она не »производи« обавезно науку за сваку од три моћи. То је спознаја помоћу појмова а приори, синтетичка спознаја а приори, која се — сходно мјесту на коме се посвједочује — рашчлањује у три облика више моћи спознаје: у разум, моћ суђења и ум. Или, Кантовим ријечима казано: »испада да систематска представа моћи мишљења има три дела, наиме на прво место долази моћ сазнања онога што је опште (правила), то јест разум, на друго место долази моћ супсумције, и на треће место долази моћ одређивања посебнога оним што је опште (моћ извођења из принципа), то јест ум«.[11] Критериј речене подјеле чини, као што је наговијештено, однос представе, као елемента спознаје, према »објекту«.[12] Ако мишљење добива споља »објект« своје представе, ако јој он временски претходи, онда је, опћенито гледано, његова дјелатност (чисти) разум у ужем смислу. Овај разум има, према томе, посла с »материјом« добивеном кроз чула, па је он дјелатност мишљења на произвођењу јединства с обзиром на спољне »објекте«. Али та »материја«, ти спољни »објекти« нису једнаки по својој »онтолошкој« вриједности на сва три подручја, нити је спознаја у њима истог »гносеолошког« ранга. Поступати по разуму на теоријском подручју, тј. у спознаји природе, ограничити вишу моћ спознаје на чулну »материју« значи упражњавати је на једино легитиман начин. Стога се критика чистог (теоријског) ума и односи на критику ума или разума уопште, уколико и увијек кад овај није чисти разум у ужем смислу. Уколико и кад за »објект« своје представе узима »материју«, за коју нема емпиријско покриће, уколико, како вели Кант, узима ријечи за ствари. На практичком и естетском подручју[13] ствар, међутим, стоји другачије. Ако бисмо овдје поступали по разуму, то јест синтетизирали »материју« коју добивамо помоћу чула, било споља било директно из њих, онда би »спознаја« до које бисмо тако дошли била све прије него права — општеважећа и нужна спознаја. На ова два подручја нашој представи/спознаји, уколико треба да буде виша, то значи априорна, чиста, самозаконодавна, не претходи »објект«: дјелатност мишљења је овдје посве слободна: она је на практичком подручју »узрок реалитета«, »објекта«, она у истом чину производи и форму и садржај тог »објекта«, док се у естетичкој примјени та представа мора моћи тако увјерљиво замислити да изгледа као да »објект« доиста постоји.[14] У ова два случаја се наша дјелатност мишљења назива чистим умом у ужем смислу ријечи. Због тога *Критика практичког ума* нема, с правом, у наслову ријеч »чист«. Јер, практички ум се и не може и не смије критиковати зато што је и када је чист. Истини за вољу, ваља казати да ни Кант није, бар терминолошки гледано, задуго био начисто с овим стањем ствари. О томе свједочи изричито исказана намјера о потреби критике чистог практичког ума. Тако у првом критичко-практичком спису — у *Заснивању метафизике морала* — читамо да је заснивање ума у овој примјени равно критици »чистог практичког ума, исто онако као што за метафизику постоји само критика чистог спекулативног ума, која је већ објављена«.[15] У трећем, завршном поглављу ове књиге, још једном се, у самом наслову, најављује критика чистог практичког ума, али је већ, дакле током истог текста, направљен помак

у правцу који ће у *Критици практичког ума* — у другом критичко-практичком спису — бити јасно исказан у Предговору и потом у Уводу. Тако се у другом тексту, који има карактеристичан поднаслов о идеји критике практичког ума, прецизира усмјереност предстојеће критике овако: »ми ћемо имати да обрадимо не критику чистог практичког ума, већ једино практичког ума уопште«.[16]

Критика ума на практичком подручју предузима се, дакле, због тога што овај не поступа, и када не поступа, као чисти ум у ужем смислу. То значи: кад хоће да буде разум у ужем смислу, кад до закона слободе, до највећег добра, крајње сврхе, обавезности моралних норми etc. хоће да дође синтетизирајући »материју« коју добивамо преко чула, нпр. »материју« наших склоности, порива, наклоности, нагнућа... Исто важи mutais mutandis, и за естетички ум.[17] Критика моћи суђења такође је мишљена с обзиром на њену емпиријску употребу, то јест за случајеве кад естетички, односно телеолошки ум поступа тако као да би »објект« претходио његовој представи. И то без обзира на чињеницу што се овдје представа »објекта« тиче, у ствари, самог субјекта, његовог осјећања задовољства и незадовољства; до праве или »праве« спознаје тог осјећања може се доћи само ако је представа »узрок« реалитета самог »објекта«, тј. осјећања.

Кад се све ово узме у обзир, онда се лако увиђа да би пуни наслов прве *Критике* (Критика чистог теоријског ума) био плеоназам. Чисти ум треба критику само у теоријској употреби, па се ријеч »теоријски«/»спекулативни« може испустити. Овдје је критика чистог ума потребна да то овај не би био у ужем смислу, да би дакле остао чисти разум у ужем смислу, као што је на друга два подручја критика потребна кад чисти ум или разум уопште није чисти ум у ужем смислу (било као практички било као естетички), него поступа као чисти разум у ужем смислу. Показује се, на крају, да је оно што је неопростива мана чистог ума у ужем смислу на теоријском, његова највећа врлина на друга два подручја. Због тога би пуни наслови друге двије Критике — Критика чистог практичког ума и Критика чисте моћи суђења — били напросто contradictio in adiecto; чисти практички ум и чиста моћ суђења не требају критику ако су чисти, него ако то нису. Дакле, у обрнутом смислу од оног у коме се критика подузима на чистом теоријском уму.[18]

***

За нашу намјеру — разматрање моралне проблематике — није неопходно да разликовање у појму ума или разума уопште пратимо даље. Довољно је да се држимо већ показане разлике између чистог ума у ужем смислу и чистог разума такође у ужем смислу. Да би се та разлика још једном истакла, подсјетимо на чувено Кантово разликовање између оног спознати и мислити/замислити: да би се нешто спознало неопходно је доказати могућност његовог »предмета«, док се замислити може све оно што не противрјечи само себи. »Да се пак једноме таквоме појму припише објективно важење (реална могућност, јер она прва била је само логичка), за то је потребно још нешто (В)ише.[19] Али то (В)ише не мора се тражити у изворима теоријског сазнања, оно може лежати у изворима практичнога сазнања.«[20]

Према томе, мислити ствар на теоријском подручју не значи и спознати је. Ако је дјелатност мишљења с обзиром на природу посве слободна, ако њена представа треба да буде »узрок« реалитета објекта, онда мишљење завршава на странпутици, у спекулацији, која умјесто општеваљане и нужне спознаје нуди опсјену, обману, утвару мозга. Овдје слобода/спонтанитет наше спознаје има смисла само ако »се практикује« на »материји« добивеној кроз чула. Мислити/замишљати тако да представа буде »узрок« реалитета »објекта«, то јест да она буде »доиста« спознаја, »за то је потребно још нешто Више«. За то »Више« способан је пак само наш практички и, мутатис мутандис, естетички ум. Овдје представа може моћи почети да одговара »објекту« — Кант тако одређује спознају: као слагање појма с »објектом« — претходећи му као »узрок« његовог реалитета; овдје човјек може бити творац ex nihilo, јер је у стању да доиста, односно у модусу »као да« произведе тај објект на основи са-мозаконодавства: то је на практичком подручју чин/дјело, на естетичком, пак, хипотеза о сврховитости природе. Овим је Кант, у ствари, установио идентитет априорног и умног. »Јер ми само кажемо да умом нешто сазнајемо кад смо свесни да бисмо то могли знати и онда кад нам се то у искуству не би јавило; према томе умно сазнање и сазнање а приори јесу једно те исто.«[21] Видјели смо да о самозаконодавству људског ума научава филозофија. Али филозофија није корпус готових истина које би езотерично настајале па онда биле предаване другима; она се не може учити, — учити се може само филозофирању. Стога Канту није стало до »школског« већ до »свјетског« појма филозофије. Једино он садржи, Кант каже односи се на оно »што свакога нужно интересује«[22] једино свјетски појам филозофије доноси појам човјека. — Какав је, дакле, Кантов појам човјека?

Питање је утолико оправдано одмах поставити што Кант све моралне појмове »изводи« из умног бића човјека, из чистог практичког ума. То важи за представу/»свијест« моралног закона и добре воље једнако као и за моралне појмове који иду »уз« морални закон: за поштовање моралног закона, за обавезност на њега etc. Питање о Кантовом појму човјека неопходно је, дакле, одмах поставити због тога што из одговора на питање о сазданости човјека, посебне сврхе његове егзистенције, слиједи и одговор на питање о поријеклу морала, или, како се то модерније формулише, одговор на питање »зашто је човјеку потребан морал«. Потребан му је, антиципирајмо Кантов одговор, због његове антропогене прикраћености, која се у овог филозофа »дијалектички« преиначује у право бића човјека. Наиме, чисти практички ум узима се, на крају конца, као компензација за инстинктивну недовољност човјека. Њега је природа придодала човјеку за управитеља воље. Практички ум се појављује као водитељ добре воље по себи, макар и не имао снагу, какву има инстинкт, да проведе своју намјеру. Кант је у својој мисли упоран: макар практички ум остао само украс на бићу човјека, добра воља по себи јесте и остаје »врховно добро«.

Покушај исцрпнијег одговора на ово питање свих питања филозофије — »Шта је човјек« — биће дат кад се експлиците обратимо Кантовом моралном учењу, јер се он заправо у строгом смислу, мора тражити на овом подручју, — а за оно што слиједи

неопходно је указати на неколико кључних момената који улазе у »дефиницију« појма човјек.

Кант је стигао да при крају живота објави своју антропологију, дакле дјело које и временски и те матски заокружује његов одговор на питање шта је човјек. Одмах у Предговору он прецизира да је ријеч о »човјеку као грађанину свијета«. Учење о познавању таквог човјека може, међутим, бити двоструко. »Физиолошко познавање човјека усмјерено је на истраживање оног што природа чини из човјека, прагматичко на оно што он као слободно дјелатно биће чини из самог себе или може и треба да чини«.[23]

Ова друга антропологија, дакле антропологија у прагматичком погледу, дата је у управо наведеном спису. Иако је идеја водиља овог списа схватање да је човјек »своја властита крајња сврха«, његов популарни начин излагања и очита наклоност према емпиријској природи човјека спријечили су да на прави начин дође до ријечи оно до чега је овом филозофу стало кад одговара на питање свих питања: интелигибилна природа човјека. Стога се десило да одговор на питање шта је човјек са становишта чистог практичког ума, дакле оне инстанце која човјека чини човјеком, треба прије потражити у критичким и доктринарним списима који разматрају практичку проблематику. Са двије претходне синтагме — емпиријска природа и интелигибилна природа — ми смо већ зашли у те списе, и овим синтагмама треба додати још двије — емпиријски карактер и интелигибилни карактер — које се употребљавају синонимно с прве двије, па смо у доброј мјери заокружили терминолошки радијус ове проблематике. Сада је све у томе како се схвата та интелигибилна/рационална природа или карактер, јер једино из ње може да произађе прави морал. Наиме, по емпиријској, по чулној страни своје природе човјек се ничим не уздиже из животињског царства; штавише, то царство не надмашује ни по уму уколико се ум схвати као инструментална способност да се постижу неке сврхе које су му туђе, које потичу било из његове сопствене (емпиријске) природе, било да су то сврхе које намеће њему туђ бог, страно врховно добро или нека трећа инстанца. Само она рационалност која је априори, која је самопроизводећа и самозаконодавна јесте »супстанција« која чини интелигибилни карактер човјека, и којом се човјек издваја из животињства.[24]

Међутим, Кант о тој »супстанцији« не говори без невјерице, као што не багателише ни чулну страну природе човјека.[25]

Не превиђа се, дакле, зависност човјека од природе, оне сопствене и спољне, његова потребитост, ограниченост и незадовољеност, потом не ни његова завист, незахвалност, злурадост, ђаволски пороци етц; напротив, сви ти елементи претварају се у Кантовој трансценденталној визури у »залогу« да се уопште посегне за сопственим самонадмашивањем: кад се, мислећи сама себе, човјек заинтересује за услове који се морају моћи испунити да би се указала могућност самонадмашивања. Могућност се тиче вишег циља (сврхе) интереса, који није, међутим, никаквог натприродног поријекла, него се ствара дјелатном слободном акцијом, којој претходи промишљање и разумијевање. Њима, у ствари, отпочиње испуњавање тражених услова, али се њима, видјећемо, оно и не завршава, и ту се отвара рак рана Кантове

филозофије. Истина, чини се да у погледу схватања антрополошких претпоставки с обзиром на вишу сврху, с обзиром на то колико је човјеку доиста стало да буде »по уму«, ова филозофија не стоји лоше. Више је ставова дуж цијелог дјела, посебно у критичким списима, који држе страну тој заинтересованости. На једном мјесту у Опус постумуму Кант већ наведену дефиницију филозофије проширује, управо с обзиром на те претпоставке, у нову формулацију, по којој је филозофија »опробана љубав умног бића за више сврхе људског ума...«, а оне су то што сваког интересује«. Ипак, с том љубави ствар не стоји тако извјесно као што би могло да изгледа, још мање је снага њеног интереса нешто у шта би се могло унапријед поуздати. Истина, (С)акој моћи душе може се придодати неки интерес, то јест принцип што садржи услов под којим се једино унапређује вршење те моћи«,[26] али овај исказ није констатовање него захтјев: он указује на то да наше моћи стално морају моћи испуњавати услове како би биле унапријеђене, — додајмо: у више моћи. На тим принципима што садрже услове за праве интересе и зачињу се против-рјечности и антиномије Кантове моралне филозофије.

***

Услови су априорне инстанце помоћу којих се, различито од подручја до подручја, производи могућност предмета искуства, која је опет, са своје стране, различита од једног до другог подручја. Једном је то законитост (природе), други пут је ријеч о сврховитости (природе), трећи пут је посриједи обавезујућа сврховитост, односно крајња сврха. — И показује се да је »ум или разум уопште« у својим вишим облицима велика моћ, занесена и заносна у својој величини, чак се може казати да је Кант овај појам и у његовој новој верзији довео до самог прага супстанцијализације (ако она на главним тачкама потајно већ није и проведена), — операција коју ће извести спекулативни идеалисти, приписујући уму, на сав глас, свјетску или апсолутну моћ. О Кантовом појму ума постоје, наиме, у најмању руку недоумице да ли је ту ријеч о индивидуалном уму/разуму, или о општем/свјетском уму. Оне се почињу хранити већ наведеном синтагмом, а даљу храну издашно испоручују други термини који се употребљавају било синонимно било за означавање разних аспеката »ума или разума уопште«: »општи људски ум«, »наше мишљење«, »ми«, »ја мислим« (»које мора моћи пратити све моје представе«) etc. Овдје се ради о специфичној тешкоћи сваке филозофије, о преласку од партикуларног ка општем, од индивидуалног ка универзалном, која се у случају идеалистичке филозофије увећава утолико што се то универзално већ претпоставља у индивидуалном, — то је заправо залога да се оно уопште засвједочи, и отуда се »дјелатност мишљења« мора учинити стварју некакве више-него-индивидуалне свијести. Додуше, та је тешкоћа код Канта »срећно« разријешена, пошто је, кад се све сабере, »супстанцијализација« ума/разума ограничена ипак на индивидуалну раван, а и на њој само на тежњу за сопственим надмашивањем. Она пак ни у најоптимистичкијим Кантовим исказима не обећава стављање тачке на напоре људи да умственост успоставе или засвједоче као осигурану »супстанцију« живота и свијета. Напротив, овај филозоф не престаје да упозорава да ум мора самог себе стално да држи на оку: критика ума, дисциплина ума,

предострожност према моћима ума због његове »природне дијалектике« (двосмислености) и, на бази ње, нагнућа ка догматизацији — то је укратко оно што би Кант, гледано негативно, хтио да људима утуви у главу. Парадоксално је што ум нема гдје другдје тражити лијек против догматизације осим у самом себи. Слобода критике ума у томе смислу јесте conditio sine qua non да он уопште буде исправно употријебљен. И то слобода критике сваког ума, сваке спознаје, мишљења. »Ту нема ничега тако важнога у погледу користи, ничега тако светога, да би се смело ослободити овог испитивачкога и оцењивачкога претреса, за који не постоји никакав ауторитет личности. На тој слободи заснива се штавише егзистенција ума који нема никаквог диктаторског ауторитета, већ се његове одлуке увек заснивају на сагласности слободних грађана, од којих сваки без устезања мора бити у стању да изрази разлоге своје сумње, чак штавише своје вето.«[27]

Егзистенција ума заснива се, дакле, на слободи (појединца), не на диктаторској супстанцији метафизичке или теолошке нарави, па по тој слободи он може и да буде и да не буде. У ствари, практички ум је идентичан са слободом, будући да је једини он у стању да идеји слободе, једној идеји теоријског ума, прибави реалитет. Индивидуална раван је, по свему судећи, ипак примарно мјесто збивања слободе, док је сагласност грађана само изведена раван. Демократизација истине има, дакле, у Канту великог поборника.

Оно што се сада показује као више него парадоксално јесте — обраћамо се најзад подробније нашој теми — околност да индивидуална раван (чистог) практичког ума представља позорницу на којој пребивају не само против-рјечности — као нпр. природна дијалектика разума на теоријском подручју која се може отклонити дисциплином чистог теоријског ума, — него и антиномије које никаква дисциплина не може, изгледа, разријешити. Практички ум се, наиме, не може без много јада спријечити у његовој навади да узрочно-посљедично повезује срећу и врлину, а оне се по дефиницији не могу доводити у однос узајамних импликата смисла: оно што је чулно, што се среће не може бити узрок, покретач врлине, не може водити до јединог добра, до добре воље, јер је врлина ствар моралног закона, и, обрнуто, врлина не може бити узрок, покретач чулног свијета који се збива по другачијој закономјерности Међутим, потпуна срећа, достојност среће ипак је неодвојива од наших жеља и склоности. Ова антиномија се онда огледа у раскораку између ригоризма којим Кант анализира умствену основицу морала у критичким списима практичке филозофије и његовог повлађивања чулима у *Метафизици обичајности,* а поготово у *Антропологији у практичкој намјери.*

Погледајмо сада шта значи коперникански обрат на практичком подручју? У чему се састоји Кантов морални критицизам? Остајући код термина који су употријебљени у његовој »теоријској« формулацији, тај обрат овдје значи колико и то да се предмети практичког ума и морална свијест не односе тако да би се морална свијест имала да управља према њима, већ обрнуто, они према њој. Ствари не стоје тако да би се најприје имала да одреди — кажемо »одреди« због тога што се спознавање овдје артикулише као одређивање — »добар« или »зао« предмет него се то његово »добар« или »зао« изводи из наше радње, добре или зле по себи, односно

из максиме наше радње која може и треба да постане »принцип општег законодавства«. У томе смислу Кантова увјереност у епохалност његова открића бива заправо тек овдје доведена до пуног права, и одавде треба да потеку докази, с обзиром на примат практичког ума, о ваљаности и домашају тог открића.

Стога: као што на теоријском подручју Кант не пита да ли су могући синтетички судови а приори, а у њима је садржана тајна реченог обрата, него, будући да њихово постојање недвојбено доказује природна наука и математика, како су они могући, тако се ни питање о постојању »синтетичко-практичког става а приори« не поставља другачије до само у модусу *како:* како је могућ морални закон. Из одговора на питање како ниче и цијели садржај Кантовог моралног учења, будући да се до таквог одговора стиже продубљивањем питања која нису први пут овдје постављена и довођењем на свјетло дана оног што је у њима остајало током повијести запретано, — држећи се Кантових увида не знамо начисто да ли из повијесних или неких других, дубљих онтолошко-антрополошких разлога. Било како му драго, чињеница је да овај филозоф и своје морално учење започиње од повијесног облика моралног феномена, и то како с обзиром на принцип на коме позитивно гради, тако и на онај чијом беспоштедном критиком подупире ту градњу: на принцип ума и принцип (чулног) блаженства. Морал о коме Кант учи није, према томе, нешто посве ново (питање је да ли тако што у новијој филозофији и може постојати); универзални, још боље универзабилни морал постоји одвајкада; Кант сам каже да није открио нову форму; рационална или (због њеног продубљивања) сада умствена форма морала добила је његовим истраживањем само нову формулу (малу форму), — и ништа ни мање ни више. Али, Кант не пропушта прилику да већ у првом критичко-практичком спису нагласи да се оно што се у томе захтијева не налази не само код »славнога Волфа« — који му је иначе ауторитет и по добром и по лошем — него ни код других мислилаца. Нова формула јесте формула чистог практичког ума, аутономије ума као »organona« »energeie« и »ergona« моралне воље. Њоме се ступа у »сасвим нову област«, у коју се људска мисао није, изгледа, до Канта запућивала, сигурно није с толиком енергијом и одлучношћу: у област воље »једне нарочите врсте«, чисте воље. Заправо, ако је код других мислилаца и било ријечи о тој формули, а јесте, нови елеменат који она доноси, чисти практички ум дат је само помијешан с емпиријским практичким умом, па се због тога он или не разазнаје, или, што је још горе, кривотвори и служи за оправдавање њему противних сврха. Воља »нарочите врсте« јесте чиста слободна, аутономна, априорна воља коју Кант, гледано бар садржински, изједначава с чистим практичким умом. Она се најлакше може схватити у аналогији с чистим мишљењем: као што трансцендентална филозофија разматра правила и радње својствене само мишљењу а приори, тако и чиста, можемо је звати још и трансцендентална воља садржи законе и принципе чистог морала. Ради лакшег сналажења у терминологији, рецимо да чиста воља подразумијева свој пандан, емпиријску вољу, коју Кант на нивоу већ поменутог списа именује једним другим термином: хтијење уопште. По њему, »метафизика морала треба да испита идеју и принципе могуће чисте воље, а не радње и услове људскога хтења уопште који се највећим делом добијају из психологије«.[28]

Терминолошко прецизирање које потом слиједи показује да се од моћи пожуде као елементарне практичке моћи стиже до хтијења у коме имамо свијест »о моћи своје радње за произвођење објекта«, да би се напокон доспјело до еминентно људског облика практичке моћи, до (чисте) воље »чији се унутрашњи одбрамбени разлог... налази у уму субјектову«;[29] ова потоња је свакако једини аутентичан облик моралне моћи.[30] Специфична разлика воље наспрам хтијења уопште огледа се у томе што је она ношена (чистом) спознајом, то јест представом моралног закона што је она у ствари умно хтијење, и даље практички ум. »Свака ствар у природи дејствује према законима. Само је умно биће способно да дела према представи закона, односно према принципима, или оно има вољу. Пошто се ради извођења законите радње захтева ум, то воља није ништа друго до практични ум.«[31] Из даљег текста се види да су овдје мишљени чиста воља и чисти практички ум, па и у овом случају вриједи оно што је било казано поводом термина (чисти) ум: и тамо гдје овај придјев недостаје из контекста се види да је он имплициран.

***

Практичко је по Канту све оно што одређује нашу жудњу, па као што се појам жудње диференцира с обзиром на одређујући разлог њене радње тако се у појму практичког разликује практичко уопште и практичко у ужем смислу: практичко у строго моралном смислу. Овај појам практичког везује се уз нашу способност да »проузрокујемо сврху«, односно представу о принципима којих се треба придржавати да би се она остварила. Нова врста воље се »без икаквих емпиријских побуда опредјељује на основу принципа a priori«,[32] а воља се овдје одређује као моћ која је у стању да сама, на основу тих принципа, проузрокује/изврши сврху. На другом мјесту Кант прецизира да је овдје »прво питање: да ли је чисти ум сам за себе довољан за одређење воље, или да ли је он само као емпиријски условљен ум може бити њен одређујући разлог?«[33] Тако смо у нашој анализи стигли до специфичне конфигурације момената воље или до њених разних аспеката које треба бар сумативно размотрити: сврха и интерес, дужност и врлина, морални закон и слобода, поштовање за закон и »морално осјећање«, глас савјести и достојност среће, требати и моћи и др.

Но прије тога још неколико ријечи о вољи самој.

Изгледа да о вољи Кант највише казује »садржински« кад је повезује са сврхом. У аналогији са формулацијама које се тичу суштине теоријског ума, а у духу његовог учења, воља би се могла одредити као моћ сврха, поред већ Кантовог одређења практичког ума/воље као моћи принципа. »Воља се замишља као способност да се сами од себе одлучујемо на дјелање сходно представи извесних закона. Таква способност може да се нађе само код умних бића. Оно пак што служи вољи као објективни разлог јесте сврха, а сврха, ако је постављена чисти ум, мора да важи за сва умна бића подједнако«.[34]

Средишњи положај сврхе унутар оног што смо назвали конфигурацијом воље огледа се у томе што она чини објективан разлог хтијења уопште. а у случају воље воја је, као умна воља, и њен творац. Објективни разлог, појам објекта се »зове утолико сврха, уколико је он у исто време основ стварности тога објекта«. У овом што је

наведено и казано није наравно ријеч ни о било коме емпиријском објекту, ни о било каквој емпиријској сврси. Оно што се овдје мисли као сврховито мора бити посебна реалност, оно мора моћи бити одређено једино оним општим. У конгломерату сврха мора постојати једна крајња сврха којом се мјере све друге сврхе живота и свијета. Њој не смије бити потребна никоја друга сврха као услов њене могућности. За вољу човјека то може бити само сврха слободе. »Деловање према појму слободе представља крајњу сврху, која (или њена појава у чулноме свету) треба да егзистира, због чега се услов њене могућности претпоставља у природи (субјекта као чулног бића, наиме као човјека).«[35]

»Објект« о коме је ријеч, и који се тражи дубоко у човјеку, јесте, у ствари, ствар по себи, а њен појам као основ њеног реалитета јесте интелигибилна сврха. Ако овоме додамо да је тражена ствар по себи — човјек, и то својом умном природом, онда смо одредили интелигибдлну или сврху по себи. Ето, дакле, »материјално« исказаног објективног разлога моралне дјелатности.

Међутим, за такву сврху се мора бити заинтересован, имати интереса, па се интерес појављује као нека врста енергије сврхе. Опет није ријеч о емпиријским интересима којих је тушта и тма и чија је снага општепозната, него о специфично моралном интересу кога Кант у једној фусноти одређује као зависност од принципа. Наиме, и кад се има принципе, између њих и воље мора бити нешто треће (интерессе) кад је ријеч о вољи оних умних бића код којих се воља сама од себе не подудара с умом (каква су људи и каква би морали бити ђаволи, само ако би постојали и имали ум); интерес је, са друге стране, непознаница за бога и анђеле уколико би постојали.

Код божанске воље се, према томе, не може »замислити неки интерес. Али и (воље — А. Б.) људи кад се воља може заинтересовати за нешто, а да због тога не дела из интереса«.[36] Терминолошке тешкоће, види се из даљег текста, тјерају Канта да се довија како зна те он посеже за неком врстом »безинтересног« или »интелигибилног« интереса, све хотећи истакнути специфичност моралног интереса коју има на уму: он га одређује као интерес »за саму радњу и за њен принцип у уму (за закон)« па овај интерес за закон разликује од »патолошког« интереса за радње, који је вођен не принципима, него склоностима. Но овим прецизирањем тешкоће су само умањене.

Енергија сврхе, у обличју моралног интереса тешко схватљива, кристализује се у једно обличје за који се, на први поглед, чини да ће лакше и успјешније обавити посао повезивања воље и принципа: то је појам дужности, односно радње из дужности. Кант одређује дужност као »нужност радње из поштовања према закону«.[37] Колико је овај појам важан показује то што је први критичко-практички спис највећим дијелом посвећен његовом заснивању. Укратко: важан је због тога што наша воља није подударна са принципима придржавање којих би довело до остварења сврха, што није света, него се на то мора на неки начин принудити. Готово зажаливши што ум сам по себи нема моћ физичке принуде, Кант прибјегава моралној принуди коју назива обавезношћу. »Објективна нужност једне радње, потекле из обавезности значи дужност.«[38] Важност овог појма показује још неколико Кантових ставова. У *Метафизици обичајности* он је изједначава с највећим моралним савршенством човјека; оно се

састоји у томе: »да чини своју дужност, и то из дужности (да закон буде не само правило него и покретало радња)«[39]. Морални закон као покретач моралних радњи има своју залогу у дужности у толикој мјери да је Кант етику одредио као учење о дужностима и даље врлинама. У истој визури се онда морална врлина одређује као »јакост максиме човјека у случају његове дужности«,[40] која мора бити произведена чистим умом како би се савладале склоности и нагнућа. »Јакости максиме« у погледу дужности Кант би радо додао »морално осјећање« као покретача на дужност, кад овај термин не би исувише вукао на чулност. С друге стране, он зна да су побуде које долазе из ове сфере поуздан елеменат, и не може се ослободити »сјећања« на ту поузданост. Па, ако је »морално осјећање« (sensus moralis) у дословном значењу и искључио као покретача дужности, и то избацујући га на велика врата — аналогно чулности — поштовање моралног закона — вратио се је на мала врата. Јер, поштовање је ипак категорија из подручја чулности, и њена чулна конотација не може се одстранити ни након силног заклињања да је оно поријеклом из ума, дакле посве нове врсте. Слично ствари стоје и с појмовима глас савјести и достојност среће, у којима се изражава, с другог аспекта, такође проблем моралног покретача. Све је у томе — видјећемо — што се свијест о дужности (према моралном закону) нити може лако стећи, нити се може саморазумљиво (сама собом) учинити покретачем радње.

Испреплетеност, узајамна повезаност елемената чисте воље, која личи на један »гигантски кредитни систем« (Адорно) у малом огледа се даље у поимању и специфичној констелацији елемената требања и моћи (моћности) »унутар« чисте воље. Однос ових релата лапидарно је исказан у чувеној поставци »Ти можеш јер треба да...«, или (парафразирајмо) још парадоксалније: Ти можеш јер хоћеш.[41] Одмах пада у очи да се оно »моћи«/»хтјети« не подудара с битком него је ствар требања; оно треба да буде али не мора да буде. Требање интендира царство сврха, утопију која то не мора остати заувијек, али чији закони нису у човјеку толико снажни да би он неопозиво стајао под њима. Да би доиста под њима стајао потребно га је на извјестан начин обавезати, приморати, а то приморавање проводи се помоћу практичког правила и исказује се као требање. Јер, »то правило је, за биће код кога ум није потпуно сам одређујући разлог воље, императив, то јест правило које се означује требањем што изражава објективно приморавање радње, и значи да би се радња, кад би ум потпуно одређивао вољу, неизоставно догађала према том правилу«.[42] Тиме је казано да требање, из кога моћност/хтијење треба да буде легитимирано »јесте« на другачији начин. Оно нема тврду сазданост емпиријски постојећих ствари, а ипак мора моћи бити да некако »јесте«. Штавише, то »јесте« требања имало би да буде, може бити само вишег ранга од битка већ направљених или на природан начин датих ствари. То његово »више« може, свакако попримити и (виши?) реалитет, али само може. Да би доиста попримило реалитет, морају се стећи одређени услови, и нигдје као на практичком подручју не налази своју потврду Кантово епохално откриће да су услови могућности искуства уопште, услови могућности самог предмета искуства. Предмет овај »требање« се одређује »садржински« као царство интелигибилних сврха — које се спознаје кроз морални закон, — и на њега превасходно индицира филозофија као »опробана љубав умског бића за више сврхе људског ума«. Тиме смо

требање »лоцирали«; оно не пребива у платонској или хришћанској оностраности, оно »јесте« у нама, у субјективности. (Његов битак стављамо још увијек у наводнице због тога што је царство интелигибилних сврха не дато, него тек задато. Ми »смо«, дакле, сами себи задати).

Из овог што је управо казано види се да постојећа структура језика већ отказује у изражавању оног до чега нам је, с Кантом, стало. Њоме се, наиме, не може на посебан директан начин исказати онтолошки статус задатости, па отуда добрим дијелом и тешкоће разумијевања и тумачења ове филозофије. Ево како то изгледа, казано Кантовим ријечима, кад је ријеч о »спознаји« требања, која је, видјели смо, »спознаја« интелигибилних сврха (дакле, оних сврха које се могу разумјети — да преведемо ову ријеч). Услов за спознају чине, наравно, представе, јер категорије без њих не могу да пруже појмове »објекта«; у чину спознаје ови бивају мишљени помоћу категорија. Тако »објекти« као нешто чињеничко претходе спознаји. То важи за спознају као такву, односно за теоријско подручје (»законодавство помоћу појмова природе«). »Међутим, ипак бих имао право да ове појмове, с обзиром на практичку употребу која је увек управљена на предмете искуства, применим сходно аналогном закључку које они имају у теоријској употреби на слободу и њен субјект узимајући их у смислу логичких функција субјекта и предиката разлога и последице, према којима бивају радње или дејства, сходно оним законима, тако одређене да се оне увек могу објаснити, као и природни закони, помоћу категорија супстанције и узрока, премда оне произилазе из сасвим другог принципа.«[44]

У овом исказу садржано је, на веома индикативан начин, Кантово становиште да и на практичком/етичком подручју у основи свега стоји »спознаја«, или још прецизније: моћ суђења, посве прецизно: »законодавство помоћу појма слободе«, давање закона помоћу појма слободе. Стога: тамо гдје у теоријском подручју стоји појам природе, у практичком подручју стоји појам слободе.

***

Добра воља у чију безграничну доброту се Кант заклиње као у једино извјесну, представља највише добро у његовом моралном учењу. Њезин реалитет оснива се на представи моралног закона, којој треба да придође поштовање/уважавање тог закона као једино праве моралне побуде. Добра воља је она воља која себи даје закон и сама себе на њега обавезује. Ово би могла бити и најкраћа Кантова дефиниција моралности: моралност = самоодређење, односно = слобода. Стога се доказ реалитета добре воље артикулише као доказ реалитета слободе, односно слободне воље.

Доказивање реалитета слободе заузима велик простор у Кантовом моралном учењу. Специфична констелација категоричког императива и слободе, у којој су они на чудноват начин у односу узајамних импликата смисла, постулати практичког ума о постојању бога, бесмртности душе и цјелине свијета, и још читав низ наново заснованих појмова нису овај проблем ни у Кантовим очима беспоговорно, поготову не једном за свагда, разријешили. Напротив, може се казати да су и пред његовим очима, на његову и нашу жалост, настајале пукотине које су откривале, као цареве лажне хаљине, страшну унутрашњост велелепне грађевине слободе: да у самој слободи

— упркос њеном чистом умственом заснивању, или баш због тога? — пребива не само могућност добра него и зла. Јер, ако добра воља одређује и добро и зло — а тако је она у Кантовој етици појмљена, — онда је и зло њено дјело! У спису *Религија унутар граница чистог ума* Кант није више могао да отворено не каже оно што је само најављивано у *Критици практичког ума:* да је способност за зло једнако човјеку својствена као и способност за добро. Да у људској природи пребива радикално зло. Као ствар слободног хтијења »(Т)о зло је *радикално,* јер квари разлог свих максима; истодобно се, међутим, као природно нагнуће не може *поништити* људским снагама, ... а истовремено се то нагнуће мора моћи *претегнути,* јер се затиче у човјеку као слободно дјелујућем бићу«[45]. У једном предавању из етике, држаном 1780. год., Кант ће поријекло радикалног зла довести у везу са немогућношћу умне воље да саму себе обавеже на своје увиде. За то јој није довољно не само »морално осјећање« него ни светост каква је савјест. Стога: онај ко буде открио инстанцу која би гарантовала то обавезивање, тај ће пронаћи »камен мудраца«, и тек би он могао понијети титулу Коперника етике. Спекулативне идеалисте који долазе послије Канта опсједаће проблематика слободе управо с обзиром на апоретику и понорност, које је промишљао овај филозоф.

54. Милан Кангрга

НОВОКАНТОВСКА ЕТИКА

Када је француски *филозоф Blaise Pascal* (1623 - 1662) у своје вријеме - у 17. стољећу, кад је доминантна мисао била механистичко-знанствена, математичко-геометријско-логичка усмјереност на апсолутни конструкт тзв. свијета (а заправо: природе!), по линији Descartesova, Spinozina и Leibnizova *рационализма,* истакнуо свој властити мисаони и духовни *credo* (ово чак и у дословном смислу једног дубоко вјерујућега кршћанина, али и критичара језуитизма) под девизом "логике срца" (la logique du coeur), као "контрапункт" том рационалистичком механизму епохе, онда је то имало и свог смисла и специфичне "отрежњавајуће" вриједности. Тим апелом, који је зазвучао попут крика, а на свој начин одзвања тако и до данашњег дана, Pascal се обратио епохи, а насупрот апстракцији рационалистичког разума (ratio - intellectus), хтијући указати на то да тај *ratio* не исцрпљује тоталитет човјекова живота, а ни његове свијести и спознаје, јер му недостаје онај "други дио". Мислио је притом на *емотивност, чувственост, осјећајност,* и то је сажео у метафори срца (које се ионако традицинално схваћа као "средиште" или "извор" читава комплекса емоционалности).

Pascal, дакле, "правовремено диже узбуну" против логичко-разумско-механистичке*, једностраности* у односу на цјелину живота, којему се "одузима", "не признаје" или напросто "прескаче" један његов битан момент. Но, све се то догађа у 16. и 17. стољећу, и провлачи се све до у 18. стољеће просвјетитељства, када се тај рационализам појављује у свом двоструком усмјерењу: с једне стране потицан је као борбено гесло против сколастике-теологије-религије (примарно против католичанства с његовом "светом инквизицијом"), а с друге стране као права основа напредујуће природне знаности. Она постаје основним — господарским и идеологијским — *оруђем* (у дословном смислу те ријечи) наступајуће грађанске превласти против феудалног система у цјелини, на челу с најбољим умовима те епохе.

Pascala с његовом "логиком срца" наводимо овдје не само као могући "увод" у разматрање основних ставова тзв. Новокантовске етике, него уједно као успоредбу с основним ставом главних представника те етике *марбурске школе* (Hermann Cohen, Paul Natorp i Ernst Cassirer) и *баденске школе* (Wilhelm Windelband i Heinrich Rickert) концем 19. стољећа, који гласи: *логика ћудореднога, тј. моралнога* (Logik des Sittlichen, што се онда продужује на синтагму: *логика требања).*

Као што се види из самог наслова тога филозофијског, а онда и етичког правца: *новокантовци* (Neukantianer), ти се филозофи не само као битно за своју (етичку) науку, него за саме темеље своје филозофије позивају на Канта (прије свега на његову етичку позицију). Сматрају се и декларативно представљају као прави, аутентични и чак једини настављачи, допуњаватељи и преправљачи и побољшаватељи "изворне Кантове мисли"!

Овдје ваља навести Fichteovu критичку мисао (након његова истинског и у сваком случају успјелог напора да - како сам каже - доспије до "самог духа Кантове филозофске мисли"!) како су "Канта тумачили и интерпретирали као што су то погрешно чинили већ отпочетка", одмах по Кантовој смрти (1804).Taj Fichteov критички став показао се готово пророчким за читаво 19. стољеће, па и за почетак 20. стољећа, све до данас у односу на све те "Кантове настављаче и тумаче"[1] а с оном чувеном девизом-ускликом: "Натраг Канту!" (Zurück zu Kant).

Може се одмах казати, и то без икаква претјеривања, сљедеће: Све оно најбоље, заправо оно управо *епохално* у Кантовој филозофији уопште, а у његовој етици посебно и наглашено, новокантовци (и не само они, дакако!) не само да су дезавуирали, и не само да су темељито "одстранили" као сувишно, невриједно и "сметајуће", него су из самога Канта учинили - праву *гротеску,* да се не каже нешто још теже.[2]

Међутим, претходно треба нагласити како је Fichte имао право у томе што су сви ти "Кантови настављачи" без изнимке инсистирали само и једино на томе да Канта не само да третирају искључиво у хоризонту спознајне теорије, и не само као "врсног спознајног теоретичара", него је оно битно у његовој етичкој науци, а првенствено онај његов епохално мишљени "појам примата практичког ума" дословно "ишчезао" из хоризонта било каквог расправљања о Канту. А управо је Кант већ својим основним "спознајно-теоријским" питањем: "Јесу ли и како уопште могући синтетички судови a priori?" уједно одмах укинуо и превладао сам хоризонт спознајне теорије (и теорије

уопште), а својим "приматом практичкога" укинуо и превладао саму основу метафизике (а спознајна теорија својом "дефиницијом" истине као *adaeguatio rei et intellectus* застаје на становишту управо те метафизике, и њој је битно примјерена!). Прави скандал од стране новокантоваца састоји се управо у томе, што су чак и етичку димензију и проблематику моралности свели на расправљање у хоризонту те исте спознајне теорије, и то у име - Канта!

Постоји неколико битних момената који потврђују ту нашу оцјену те "новокантовске етике" као — благо речено — чисти филозофијски промашај:

1. Већ Сократ са својим демоном (што не значи ништа друго до ли становиште *самосвијести)* подиже етичко-моралну проблематику — да би уопће као таква била могућа - на разину *самоосвјешћивања,* из којега тек произлази истински практички чин као освијештено људско дјело и иза којега се може и мора стајати као својега, па га управо зато хвали Хегел као "изумитеља морала". Свјесна упућеност на оно извањско (око човјека) претвара се у самосвјесну упућеност на оно унутрашње, на човјека самога (као субјекта), као индивидуалитет, и тек ту и на тај начин тражи се одговор на питање његова *људскога habitusa* (грч. *exis).* То овдје конкретно значи: његово одређење као Грка (дакле, *члана* полиса) подиже се на ниво питања о њему као *човјеку појединцу,* тј. питања: *Какав си човјек* као Грк?! Тиме је појам *свијести* подигнут на ниво *самосвијести* (иако се то *терминологијски* експлицитно тако поставило тек с класичном филозофијом, али *in nuce* већ ту је на дјелу). Тако се у самом зачетку тзв. морална свијест показује и потврђује као самосвијест.

2. Већ је постала хисторијско-филозофијска "абецеда" да нововјековна европска филозофија започиње Descartesovim основним ставом "Cogito, ergo sum", при чему је већ сам Descartes (у писму пријатељу M. Mersenneu) нагласио како тим "cogito" мисли управо становиште *самосвијести* које "прати" садржаје свијести. Leibniz — као што смо видјели — изреком разликује *перцепцију* (свијест) и *аперцепцију* (самосвијест), помоћу које долази до оних "нужних истина" (разума, интелекта), па онда емпиристима *(Lockeu)* одговара оним својим чувеним и епохалним - *nisi intellectus ipse!*

3. Кант (и читава каснија по њему иницирана, и на његовој — прије свега практичкој мисли - утемељена класична њемачка филозофија) уводи *битну разлику* између *разума и ума,* при чему се већ експлицитно свака истинска *филозофијска* позиција, ако жели задржати чак то име, утемељује и креће на разини *самосвијести* (дакле, *ума,* за разлику од разума као органа *теоријско-знанствене* спознаје). Fichte повлачи одлучну консеквенцију из те Кантове дистинкције, па ум бива битно схваћен и одређен као — *практички ум* те се на тој основи одвија и креће читава класична филозофија до Хегела.

Одатле - управо за Канта, да останемо сада само при њему, јер на њега се позивају! — произлази да се у хоризонту *теорије* (овдје ваља с Кантом нагласити: *битка,* онога *што јест)* не може утемељити и изградити *никаква* етика. "Њезино подручје" је пренесено у димензију и на становиште *требања* (дакле: онога што тек треба да буде), па стога није могућа и не постоји никаква етика као *знаност* (Wissenschaft), а најмање

пак по узору на математику, него само *наука* (наук, Lehre), при чему је на дјелу битна разлика између (lat.) *scientia* и *doctrina.*

Успркос томе у 19. стољећу филозофи (!), који се притом позивају на Канта (!), то јест на његову филозофију уопште, а на етику посебно, понашају се као да о свему наведеноме *ништа* не знају ("нису ни чули"), те етичко-моралну сферу желе засновати и "обрађивати" на разини - моралне *свијести* (das sittliche Bewustsein). То значи увучене у димензију теоријскога. И то - с тога гледишта - онда наравно посве консеквентно тако, да у првом плану није оно *етичко* (морално), као специфичан, управо *практички* феномен и проблем, него *логика* (мишљена овдје у смислу идентитета с појмом *знанствености,* с математиком као "узором" и "идеалом"). Тако онда добивамо ту "праву основу" за разматрање тог подручја оном *"логиком моралнога".* То се с правом може оцијенити филозофијским (и не само филозофијским, него и обичним мисаоним) - *salto mortale.* А све се то збива с очитом тенденцијом да "очисте" Канта од Канта самога, то јест да *одстране* управо оно што су Fichte и читава класична филозофија сматрали "самим духом Кантове филозофије", а Хегел у свом раном спису[3] нагласио, како је при Кантову појму *разума* (у *Критици чистог ума)* - "кумовао ум" (као стваралачко-практички орган).

Свакако овдје прије свега треба поставити битно питање, које задире у срж етичко-моралног феномена, како се он појављује од најранијих времена старогрчког његова промишљања, чак и од тзв. предсократоваца:

Какво је то "логичко (знанствено) требање" (Windelband: "Logik des Sollens"), и што би тај — за новокантовску етику — основни појам заправо имао одредити (или: "покрити"), не само у једном етичком аспекту, него и једноставно — *мисаоно,* а да не буде већ у самом исказу унутрашње најдубље - *протурјечан?!* Гдје се заправо "изгубила" та мисао која — након Канта, који је класично допро и формулирао саму срж етичко-моралнога на најексплицитнији начин, а након читаве историје етике, која само имплицитно садржи у себи ту *могућност* у распону: Sein — Sollen - жели "вратити" ту позицију на преткантовско доба?! У чему се битно састоји то "филозофијско" хтијење у име Канта? Очито у жељи да конституира (или боље: конструира!) неку *знаност* о ономе што би *тек требало да буде,* називајући то "логиком требања"!? Је ли те грађанске филозофе конца 19. стољећа ипак највише "засметало" оно Кантово револуционарно мишљено и проведено "треба да", које у својој сржи "није било задовољно" тим још-неморалним, дакле људски нипошто достатним битком, те је најдубље смислено било усмјерено на прекорачивање пуко постојећега стања свијета и живота у њему?! То, дакако, остаје отворено питање, јер се ипак мора рачунати и с индивидуалним филозофским капацитетом, који у самој сфери мисаоности има или може имати своје границе. А оне имају ипак и своје хисторијско-социјално (па и политичко) "усидрење", које онда у димензији филозофичности на специфичан начин једноставно - зачућује!

Требање се, наиме, не може ни утемељити, ни ситуирати ни разјаснити, а камоли смислено провести - *логички,* уколико се под тиме не мисли пуко унутрашње систематично извођење, јер је ријеч управо о самој битној поставци која се ту "изводи логички-смислено", него само онако како то поставља и *тако изводи* Кант, наиме — *практички!* Зато Кант претходно - да би уопће могао сувисло приступити самом

истраживању етичко-моралног подручја — поставља питање саме *могућности* (а то значи: саме *бити)* моралности, које себи наведени филозофи не само да нису ни поставили, него им "није ни пало на памет" као основни задатак пред којим стоје. И што се онда у том "мисаону заокрету" овдје догађа с обзиром на саму бит ствари? Догађа се нешто "нечувено": *требање се своди на разину битка,* да би се њиме онда (лакше) теоријски-логички-знанствено "баратало" као не-више-етичким — *предметом.* То би се у жаргону могло назвати — *обичном површношћу,* јер се сада "плива" у сфери постојећега, које међутим — да "љепше изгледа" — добива још и "посвећено" етичко-морално рухо!

Требање је по свом битном смислу већ мишљено и најунутрашњије конципирано као отворена *могућност другачијега* него што већ јест, па је њиме већ сумишљено оно *будуће,* јер се — да сада то управо логички формулирамо! — не може захтијевати да нешто треба да буде, а да се уједно одмах не претпоставља као могуће, иначе би то остало пуко трабуњање без икакве смислене основе! У појму требања дакле већ лежи *оно могуће као будуће,* а оно битно смјера, јер му у основи већ лежи, на *дјело* које ће га озбиљити, тј. наметнути се постојећему као оно *боље,* или бар као — *добро,* које у том битку још није! Зато је оно формално гледано по својој бити - *револуционарно.* У том смислу може се и мора се рећи, како управо ту лежи епохална разлика између Аристотелове и Кантове етике: прва смјера на добро политичко уређење државе-полиса, који ту остаје битно неупитан, а друга на битну измјену свијета, или боље рећи: на успостављање по први пут истински људскога свијета, који тиме тек постаје оно што кроз читаву историју *само вербално* јест, јер се њиме одређује све друго само не — свијет као човјеково (с Кантом говорећи: морално) *дјело.* А тим дјелом отвара се могућност *да* уопће нешто *јест.* Ако је већ ријеч о *битку* (Sein), који је толико "прирастао срцу" свим метафизичарима од самог почетка, вриједно је указати на то како Hegel на Fichteovu трагу тај битак одређује као: *производе* и *производење* уједно![4] То овдје значи као производ и резултат практичког чина, а не апстрактни "почетак" свега што јест. Тако се за новокантовце сад може рећи како желе "избјећи" и "превладати" сваку метафизику, а с битком и логиком се *већ почиње* као основом.

Свакако је чудно (у сваком случају безразложно, а ваљало би овдје рећи: *не* чудно, него посве промашено!) позивати се на Канта, китити се новокантовцем, а не "чути" (или: ићи посве мимо) за Кантов одлучни, пресудни, пријеломни и управо *епохални* "појам примата практичкога ума", којим не само да започиње најплоднији развитак филозофијске мисли у читавој њезиној историји, па се то "заборавило" и бацило устрану као да није ни постојала, и то у самој Њемачкој! Осим тога, Кантовим је обратом не само омогућена и утемељена *етика* као наука у својој правој *бити,* него је њиме указано на *сам почетак свијета.* Дакако, не онога библијскога "створенога по Богу", него баш *свијета* без наводних знакова, и не у идентитету с — *космосом* или *свемиром,* тј. универсумом него управо као човјекова производа. То значи његова (дакако, практичкога прије свега) — *дјела,* којим је и тзв. вањска природа увучена у његов хоризонт.

Новокантовцима, на овај или онај начин, припадају по саморазумијевању и *Leonard Nelson* (1882 - 1927), *Bruno Bauch* (1877 – 1942) и *Max Adler* (1873 -1937),

али и *Ernst Cassirer* (1874 - 1945), који је међутим својим опсежним и значајним дјелом далеко надмашио и премашио хоризонт новокантовства као филозофијског покрета и "школе", а нарочито ставова наведених утемељитеља и "правих новокантоваца".

Припадају им тзв. катедарски социјалисти ("марксисти"), којих је основна интенција била "надопунити Маркса Кантом", тј. Кантовом *етиком* прије свега, која је Марксу — наводно недостајала (а ни Хегел, ни Маркс је нипошто нису "требали"), као посебну науку која би покривала оно — "практичко"! Да човјек не повјерује у тај битни промашај!

55. Алекса Буха

МОРАЛНА ПРОБЛЕМАТИКА У ХЕГЕЛОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

Прије него што је моралну филозофију преиначио у филозофију морала, а ову изложио као политичку филозофију (Кожев), односно као филозофију права, Хегел је читав низ година узимао моралну проблематику у артикулацији и обличју какво јој је дао Кант. Кантово и кантовско поимање моралног феномена је, у најмању руку као доминирајуће виђење »практичких ствари«, у толикој мјери присутно у првим рукописима да се становиште младог Хегела — оног Берна и у мањој мјери Франкфурта — одређује и као »морална визија свијета« (Pepercak), а она је повремено чак у већој мјери моралистичка од Кантове. Док се Кант, наиме, у силним коњуктивним формулацијама чува од моралисања, док, нпр., изричито тврди да можда никад и није постојао чисти чин слободне воље — па је она у најбољем случају идеал коме треба тежити, дотле млади Хегел чини слободну вољу животворном супстанцијом индивидуалног (вођења) живота. Он се не либи да понекад одреди и конкретни садржај једном чисто заснованог моралног закона и да тако »повриједи« суштину Кантовог схватања морала као детерминизма који је само формалне, чисте, интелигибилне, самозаконодавне etc. нарави. Та тенденција ће Хегела постепено одводити од Канта и довести ће га до становишта противног Кантову, али Кант никад неће престати да буде нека врста његовог terminus comparationisa, ако не и лоше савјести.

Хегелови рани рукописи препуни су све самих кантовских одређења морала; то се види већ на нивоу термина. И по младом Хегелу морал се заснива на слободи, аутономији, на чистој форми ума, на универзалности закона, на финалитету идеалитета, на идеалном битку требања, на категоричности моралне наредбе, на

чистом захтјеву моралног закона, на поштовању моралног закона, на дужностима и врлинама које из њега произилазе, на светости воље etc; морал је, гледано »негативно«, битно конфликт дужности и склоности, он је критика и дисциплиновање природних, тј. чулних датости »опште људске природе«, које се узимају најчешће као супротност оног што доиста јесте, дакле као зло и иморалност, мада млади Хегел не узима чулност као кривца за све. Напротив, у његовим очима у чулности пребива и нешто од праве људскости. Гледано »позитивно«, морали је поприште истинске људскости: кроз њега долази дој ријечи оно божанско у човјеку, као морално биђд човјек је члан »интелигибилног свијета«, »свијета сврха«. »Моралност и њој примјерена срећа« представља »највише добро« човјека, а оно се, опет с Кантом, идентификује као »по себи добра воља«! Etc.

Колико је повјерење младог Хегела у снагу Кантове (практичке) филозофије, односно у моћ фундаменталне моралне категорије: требања показују, двије изјаве из писма Шелингу од 13. VIII 1795. год. »Од Кантовог система, и од његовог највишег остварења у Њемачкој очекујем«, вели он, »револуцију — револуцију која ће поћи од већ постојећих принципа, које је потребно само подвргнути опстоји разради да би се примијенили на сво до сада постојеће знање«. Кантова филозофија се овдје слави због тога што је потврђивањем и признавањем способности човјека за слободу, уздигла човјека на висину на којој још никад није био: уврстила га је »у једнак поредак с другим духовима«. Она му је пробудила и побудила осјећање достојанства, које му казује да не треба да самог себе одбацује и презире, него да самог себе ствара. У истом писму се о онтолошком статусу требања у Кантово име казују ријечи које Кант не би потписао без претходног условљавања: »Ширењем идеја, које показују како нека ствар *треба* да буде, ишчезнуће индоленција људи спремних да вјечно узимају ствари такве какве су«[1]. Узму ли се у обзир ови и многи слични ставови, није чудно што је млади Хегел видио филозофски посао своје генерације у даљој разради, ширењу и примјени Кантове филозофије.

Али, више од изјава о разумијевању Канта и о саморазумијевању, више од Кантове терминологије, Хегелово тадашње кантовство потврђује његово експлицитно морално учење изложено у рукописима. Велика тема Хегелове и сваке праве филозофије — измирење човјека са самим собом, другима и свијетом — анализира се и промишља се у њима у говору о народној религији, о хришћанству, о јеврејству, но не мање и кад је ријеч о политичким и историјским проблемима тадашњег доба — превасходно у моралној визури. Антропогена »претходна одлука« Хегелова према којој се човјечност човјека исказује у његовој усмјерености на оно универзално, и према којој је то универзално иманентно бити нашег ума, навела га је да рјешење енигме човјековог вођења живота потражи у индивидуалној »супстанцији« која се зове морална свијест или савјест. И Хегел, као и Кант, прихвата »чињеницу« моралне обдарености човјека, његов »смисао за морално, за шире сврхе, него што је пука чулност«[2]; захваљујући тој обдарености човјек треба да виндицира »права да сам процјењује, шта је истина у најважнијим стварима нашег знања и вјеровања и у свему осталом, шта је добро и право«[3]. Изричито индивидуалистичко, а то зна чи морално схватање човјека, захтјев да он буде »изразито самосталан« како би био слободан,

чини у раним рукописима услов људскости без кога се не може. Истина, општи људски разум је направио грандиозну зграду спознаје бога, природе и људских дужности, али та је грађевина, због своје вишеслојности која потиче отуд што ју је градило цијело човјечанство — све мање власништво појединца, а све више анонимног човјечанства. За вођење сопственог живота појединац стога не смије копирати ову заједничку грађевину, па је питање самосталности и појединачне слободе питање бити или не бити човјечности појединца. Јер, *»ко није у себи самом и из себе* саградио сопствену кућицу с кровом и набојем да у њој станује, да у њој буде код куће, гдје је он сваки камен, ако не баш обрадио од сирове стијене, а оно га барем поставио на право мјесто, обрћући га у рукама — тај је утвара од човјека, тај није самог себе оживио и саткао«[4]. (Подвукао А. Б.). Најзад, захваљујући моралној обдарености и само њој, Хегелова антропогена »претходна одлука« може да се згусне у категорички императив људскости, по коме »човјек сам треба да ради, сам да дјелује, сам да одлучује, а не да препушта другима да за њега раде...«[5]

За овај велики задатак остварења човјечности појединца потребне су одговарајуће истине. И Хегел сматра, посве у духу Канта, да су то вјечне истине морала, и да се оне могу засновати само на бити ума — ако треба да буду нужне и свуда и свагда важеће. Морални став се има да изведе из наше (чисте) свијести, а њу мора ауторизовати општи људски ум. (Однос између појединачног и општег ума још се не разматра у свој тежини, — он ће тек доцније постати проблем који чини камен спотицања).

Исто тако, суштину морала Хегел одређује сасвим кантовски: као »збиља апсолутну и највишу сврху човјечанства«[6], а њу је могуће остварити само кроз каузалитет ума/слободе. Та је сврха истозначна с највишом сврхом појединца, то значи с остваривањем сопственог савршенства и успостављањем хармоније с другима и свијетом. »Практички ум поставља човјеку као највишу сврху његових тежњи, он му даје задатак: стварање највишег добра на свијету, моралности и њој примјерене среће«[7]. Дјелатност практичког ума, морална пракса је, у ствари, »уздизање појединачног ка општем«[8], универзализовање појединачног, али не по цијену његовог насилног подвргавања под опште. Посао (чистог) ума је због тога барем троструке природе: он мора да одреди то опште као такво, мора да покаже пут посредовања између тог општег и појединачног, и има да се побрине за побуде које ће осигурати уздизање појединца ка универзалном. Да ли је (практички) ум дорастао том задатку?

Слиједећи Канта, млади Хегел сматра да је ум способан да »изгради један чисти систем морала«[9], мада ни с обзиром на овај дио задатка то није Хегелова једина, поготово не потоња ријеч. У погледу друга два дијела задатка дилеме и недоумице су још веће, и што даље то се само увећавају. Ствар највишег добра није, дакле, једном заувијек осигурана, макар колико да је, бар начелно осигурана извјесна њена антрополошка залога. Све је у томе, сматра млади Хегел, што је природа човјека умна само in potentia, па се човјек тек треба учинити моралним. Умна природа човјека може прожимати његову чулну природу као што со, готово невидљива, даје укус јелима — само треба претходно обавити деликатан посао њеног оживљавања. То је посао просвјећивања, које Хегел садржински баш тако и одређује: оно је уздизање појединца до универзалности. Разликовање унутар практичке проблематике на моралитет и

легалитет, односно разликовање више и ниже моћи нашег духа које је предузео Кант, Хегелу изгледа спасоносно за науку и ослобађајуће за човјека. Могло би се казати, парафразирајући један много доцнији исказ овог филозофа, да је оно шиболет по коме се распознају прави од лажних пријатеља човјека. Наиме, ако је ум способан да утврди свој сопствени циљ, ако је самозаконодаван, а он то начелно јесте, може се очекивати, с добрим разлогом, да ће он у срцима људи изазвати једину праву моралну побуду — поштовање према моралном закону. Насупрот легалитету у коме пребива прије случајна него нужна општост — а за чије извршавање се брине механизам физичке присиле, с дозивањем праве моралне побуде ствар не стоји, међутим, особито повољно, пошто посриједи није никакав механизам обавезивања којег би собом повлачио самозаконодавни ум. Он је, истина, у стању да постави морално нужне и општеважеће законе, који могу бити и јесу правила ума, објективни закони, али то: како их учинити и субјективним максимама? јесте проблем на коме се, у строгом смислу, и зачиње Хегелова морална мисао, односно његова филозофија морала. У њеном разрјешавању он се постепено одваја од Канта, најприје у виду критике, а потом преласком на посве другачије становиште. Ова критика се артикулише, изразито у франкфуртском периоду, с једне стране, као критика формализма Кантове етике због тога што аутономни ум није у стању да у задатку универзализовања максима понуди правило спознаје доброг, с друге стране, због тога што није кадар да за једном универзализоване максиме покаже правило њихове праве субјективизације, односно чисте побуде. Кад се ови приговори радикализују, неће остати много ни од ума као самозаконодавца: испоставиће се да појединачни ум (морална свијест) и није кадар да из себе сама одреди шта је Добро.

Треба казати да је »материјал« за овакве приговоре Хегел добрим дијелом затекао и Кантовој филозофији. Он се тако кроз њу суочио и с једном другом »чињеницом« опште људске природе, с њеном дефектношћу, која то заправо и јесте с обзиром на подручје човјекове истинске људскости. Уз оптимистичке тонове у схватању човјека све више узимају маха и песимистички тонови, да бисмо, након тврдњи о способности ума да »пропише« систем чистог морала (и паралелно с њима), све више сретали ставове по којима практички ум, на кога је постављена људскост човјека, не може сам ријешити те проблеме. На крају, код јенског и зрелог Хегела, та способност ће му бити сасвим порекнута, или у најмању руку призната само за уско подручје живота.

Поред већ назначене начелне критике Кантовог етичког учења због формализма, франкфуртски Хегел започиње његово крушење и са стране с које се приговор није могао очекивати: с обзиром на истине чистог морала као такве. Оштрица критике гласи: потребно је ублажити нечовјечност њихове општости, која је опет неминовна уколико општост остане. у надлежности чистог ума. Стога се она мора саобразити општем културном и моралном ступњу на коме се налази народ чији је одређени појединац члан. Тако се првобитна апоретика морала, која произилази из тога што човјек никад не може изаћи на крај са собом, никад се довољно усавршити и хармонизирати с другима и свијетом, а коју је Кант био колико-толико разријешио у модусу *као да,* увећава узимањем у обзир друштвеног контекста као инстанце једнако

релевантне као и чисти ум, ако одмах не и релевантније. Јер, сада је још теже бити сигуран у то да најплеменитије побуде нећe, у дијалектици друштвеног живота, завршити у колизији, нпр. правичности и сажаљења, или појединачног и општег интереса.

Али, застанимо још код те првобитне апоретике. Суптилном антрополошком анализом Хегел трага за осјећањем у нашем срцу, за оном фином струном која ће затреперити на моралну заповијест. При том се с повјерењем у постојање и постојаност такве струне у раним рукописима мијеша горак окус историјског искуства које свједочи да је пивреност ума ланцима то већа што су они тежи. Уз начелно заступање схватања о вјечној, од бога и природе ипак доброј људској природи, о слободи воље као бити и општем карактеру те природе иду паралелно и увиди о разноврсним нитима из којих је она саткана, а свако њихово сплитање не даје повољан резултат. Напротив, на њих се, с истим изгледима на успјех, могу накалемити и добро и зло. Крхкој моралности чистог ума морају некако притећи у помоћ околности свијета, јер она не може издржати на брисаном простору самопочетка. У њима мора моћи бити, а по правилу то и јесте, оваплоћен садржај моралности чистог ума у коме би се појединачна моралност могла огледати и из кога би се могла такорећи хранити. Макар колико да је то оваплоћење чистог морала у околностима свијета недовољно, оно постоји: у лику примитивних обичаја, владајућих навика, традиционалних моралних норми, религиозних, правних и друштвених институција, духа народа, државе.

Стога је код младог Хегела кантовско и његово поимање религије. Религија и њене установе испитује се са становишта највише сврхе човјека — моралности, односно слободног ума. Она бива подвргнута критичком испитивању, чије је мјерило њен допринос успостављању те највише сврхе. Њен сасвим опипљив задатак састоји се у томе да ојача подстиче и унапређује одређења наше воље, »да моралности и њеним сврхама даде нови, узвишенији полет«[10], она је, дакле, неке врсте катализатор моралности. Религија ума или морална религија представља оно становиште помоћу кога Хегел врши диференцирање у појму религије уопште, хришћанства посебно, а оваплоћење такве моралне религије у његовим очима је грчка народна религија. Она је јавна и субјективна, док се хришћанство означава појмовима који су у односу на ове негативно мишљени: оно је објективна, приватна, позитивна etc. религија. Дух овог разликовања може се свести на опреку приватне и субјективне религије, и оно што она казује о бићу религије важи аналогно и за сам морал. Из Хегелових извођења произилази, наиме, да објективна и позитивна (то јест од другог наметнута) религија не може бити права религија, јер је лишена праве субјективности, као што је приватна религија проблематична субјективност јер јој недостаје слободна јавна потврда. Само субјективна религија с јавним признањем јесте права религија. Хегелово је даље резоновање у вези с објективном религијом веома карактеристично, и оно важи, мутатис мутандис, и за морал. Објективна религија, спознаја о богу и бесмртности душе, само је до извјесне мјере корисна за субјективну религију, то јест уколико је њен саставни дио, али она нема већу улогу када човјека треба учинити бољим. Не може то ни приватна религија због уског хоризонта у коме се конституише. — Тек је народна

религија, као слободна, природна и јавна религија у стању да »души уопште удахне снагу и ентузијазам — дух који је неопходан за велику, за узвишену врлину«. Оно што у наставку читамо — а ово је фрагмент из 1793! — може се узети као дјеломична антиципација доцнијег разликовања између моралности (ума) и (конкретне) обичајности, и узимања ове прве као само момента или нижег ступња истинске, више моралности, тј. обичајности: »Изградњу појединца у складу с његовим карактером, подуку о колизионим случајевима дужности, посебна средства за унапређење врлине, утјеху и подизање у појединачним патњама и несрећама, морамо препустити да образује приватна религија; а да њу ово не квалификује за јавну народну религију, јасно је...[11] Аналогним путем разликовања између приватног и јавног морала, односно ниже и више форме моралности Хегел ће ударити већ у франкфуртском периоду. Неће требати да се чека дуго да Хегел Кантов формални, индивидуални и само субјективни морал, тј. индивидуалну слободу проскрибује као непотпуну, уколико се не подреди неком вишем принципу.

Као што је већ наговијештено, настајање новог становишта може се пратити готово од првих сачуваних рукописа, или барем трагање за њим. Видљиви су и разлози због којих се то предузима. Коликогод био опсједнут и испуњен Кантовом моралном теоријом, коликогод она одређивала његово морално схватање, толико млади Хегел остаје једним крајем свијести стално свјестан и њене недовољности и рањивости. А она се огледа, с једне стране, у »материји« — моралног закона: — ни за њега, као што ће то бити доцније случај са мноштвом Кантових критичара, нема довољно »материје« за моралну дјелатност у Кантовим све самим материјалним одређењима: у уму, дужности, аутономији, царству сврха, људском достојанству, личности etc. По тој критици ум није у стању, или запада у огромне тешкоће кад треба да садржај свог закона изведе из себе сама, а поготово кад треба да помоћу тога закона одреди шта је конкретно добро. Недовољност и рањивост моралности чистог ума огледа се, с друге стране, у немоћи осјећања поштовања моралног закона да као врховна инстанца обавеже ум на сопствене увиде. Због тога љубав, живот и дух (дух народа, дух цјелине/државе) израњају постепено од једног до другог списа, што даље то чешће, као »мјеста« на којима би се можда могло напајати траженим садржајем и осигурати његова обавезност. На крају, у јенском периоду, ће на то мјесто бити устоличена цјелина државе коју ауторизује апсолутни дух. Истина, то се чини доста опрезно, али и уз темељито крчење пута ономе што ће бити уведено на широм отворена врата.

Тако се у једном фрагменту из 1794. год. дух народа, дакле тај можда потпунији и сигурнији извор моралне дјелатности од чистог ума, одређује као јединство историје, религије и степена политичке слободе тог народа[12], да би се потом поставило питање о односу између тако схваћеног објективног дијела садржаја моралне воље и њеног субјективног, чистог дијела на индикативан начин: »установе се морају подносити са слободом мисли, не смију силити савјест и слободу већ индиректно дјеловати на основе одређења воље — колико може да учини држава? колико се мора препустити сваком човјеку?«[13] Иако је контекст овог питања однос објективне и субјективне религије, оно се може узети као питање о односу двају (дијелова) морала уопште. А за одговором на ово питање Хегел трага од почетка своје списатељске дјелатности, и, као

што је познато, тај одговор је дат најпотпуније у посљедњем за живота публикованом дјелу: у *Филозофији права.* Погледајмо још једном кратко шта овом одговору претходи.

Прихватајући Кантову подјелу природе човјека на њен емпиријски и интелигибилни карактер, усвајајући Кантово гледиште да у потоњем треба да столује виша збиља човјека, млади Хегел је прихватио и Кантов увид да би законима ума, уколико треба да одређују слободну вољу, морало да одговара и, »морално осјећање«, односно пандан њему. Уплитање момента чулности или нечег што другим дијелом имена асоцира на чулност није случајно. Њиме се признају двије ствари. Признаје се да чулни детерминизам стоји у основи људске акције, да је емпиријски карактер онтички јачи од интелигибилног, и признаје се невољно да се ствар овог потоњег мора осигурати ако не инстанцом из чулне природе оно њеним аналогоном: »моралним осјећањем«, које у својој »осјећајности« мора бити јаче од свих других осјећања. Млади Хегел сматра да се морално осјећање на срећан начин среће са чулним осјећањима као што су сажаљење, пријатељство, благонаклоност етц, на које морално осјећање може надовезати. Већ у Бернском периоду он мисли да је то утолико прије могуће, што је »основни принцип емпиријског карактера (је) љубав, која има нечег аналогног с умом, уколико љубав себе налази у другим људима, или боље речено, ако она, заборављајући себе, излази из своје егзистенције, истовремено живи у другом, ако осјећа и ако је дјелатна — исто као што ум, као принцип општеважећих закона, себе самог препознаје у сваком умном бићу као сугрђанина једног интелигибилног свијета. Емпиријски карактер човјека се, додуше, афицира задовољством и незадовољством, (но) љубав је, ако је то већ патолошки принцип радње, некористољубива .. ., није то дакле принцип углађеног самољубља, гдје је Ја на концу увијек главна сврха«[14]. У овим ријечима најављен је читав један програм, који ће Хегел преузети у Франкфурту пет година доцније и разрадити га: љубав као пут у остваривање интелигибилног свијета, љубав као медиј самоидентификације, поистовјећивања себе са другим, са свијетом. И док је у бернском периоду принцип љубави резервисан само за некористољубиво поистовјећивање на нивоу емпиријског карактера и само је аналогон уму и до извјесне мјере исти с њим, док је у ово вријеме принцип ум ипак једина гаранција за припадништво интелигибилном свијету, то значи моралности, — у франкфуртском периоду се љубав инаугурише у виши принцип моралности, Хегел каже у »вишег генија помирења«[15]. Тај нови виши принцип моралности, виши у односу на само формалну аутономију појединца, ће, уз кратку епизоду живота и народног духа, бити једно од обличја моралности прије њеног дефинитивног уобличавања у: обичајност и државну цјелину као њено оваплоћење.

Карактер ове промјене, разлози који јој стоје у основи најбоље се може сагледати ако се детаљније размотри принцип љубави. У фрагментима рукописа из 1797., које је издавач насловио као »Скице о религији и љубави«, љубав се узима као тражени и дуго жуђени принцип више моралности, као божанство на земљи, — баш као што ће иста та синтагма бити доцније употребљена за државу. За новом инстанцијом се посегло након што је постало јасно да чиста спознаја, »теоријске синтезе« постају субјекту нешто посве објективно, супротстављено, туђе. То доводи до индиференције;

неукинута супротност субјекта и објекта оставља мјеста и страху, а морална дјелатност би по дефиницији имала да превлада ту поцијепаност. Стога: »једино у љубави човјек је једно с објектом, он не влада њиме и њиме се не влада. Ова љубав коју машта чини бићем, то је божанство...«[16] пред којим човјек осјећа страхопоштовање. Љубав као пут сједињавања субјекта и објекта Хегел назива још и чудом »које нисмо у стању да схватимо«[17].

Уведена најприје из нужде и уз потребну ограду да је то ипак патолошки принцип, љубав се, ево, промовише у принцип без мане и страха. Модел за нови принцип добивен је на примјерима љубави између мушкарца и жене и љубави према богу. У оба случаја »други« је једно с нашим бићем, а да при томе не бива ни најмање оштећена ни наша ни његова самосталност, него, напротив, тек до краја афирмисана. Љубав је виши облик сједињавања зато што је она »жива цјелина«, а да неки однос доиста то буде мора бити испуњен један услов: »праву љубав имамо само међу живима који су по моћи једнаки, и, дакле, потпуно живи једно за друго...«[18], који су дакле у јединству самостални. Посриједи је једна раздвојеност унутар јединства која је гаранција живота цјелине, али не по цијену поништавања самосталности и самосвојности релата и умртвљавања цјелине. »У љубави«, прецизира Хегел на карактеристичан начин, »има још одвојеног, али не више као одвојено, [већ] као једно, а живо осјећа живо«[19]. У фрагментима рукописа »Дух хришћанства« тема љубави као »вишег генија измирења« је обновљена и даље разрађена. Артикулација новог (вишег) принципа је карактеристична и због тога што се то чини у противставу према уму: »принцип моралности је љубав; однос у раздвајању«, који искључује јединство какво има на памети практички ум, наиме јединство које се постиже тако што свако одређује другог, или бива од другог одређен, у оба случаја без добровољности. Стога највећа моралност излази, у ствари, на неморалност јер је »прво неморално према другом, друго према себи самом«[20]. Само су у љубави одређивати и бити одређен једно те исто, па се љубав устоличује као лијек против неморалности морала ума. Сада се мана индивидуалне, само субјективне моралности назива правим именом, — она се зове »зависност од себе самог, подвајање у себи самом«[21]; та моралност је ствар субјективног нахођења и стога немоћног идеала — све ово наспрам моћне идеје нечег што је у већој мјери и појединачно и субјективно и опште, а што садржи љубав. Није више савјест него признавање, и то опште признавање посљедња ријеч моралне дјелатности. Однос љубави показује се као богомдани медиј тог узајамног слободног признавања за којим се одвајкада трага. У контексту расправљања о љубави према Христу, Хегел ће, критикујући извитоперену љубав према овом богу, казати и ријечи о љубави које увелико бацају свјетло на нови принцип: »Бог је љубав, љубав је бог, нема другог божанства сем љубави — само оно што није божанско, што не воли, мора имати божанство у идеји, ван себе.«[22] Атеистичка религија, религија љубави као правог односа према другом а тиме и према себи, религија дружељубивости, дружевности чини садржај новог принципа, прије но што би то била љубав према богу. Тако се светости моралног закона противставља светост љубави, она га заправо смјењује.

Ова замјена, измјена и промјена није учињена на правди бога. Већ наведеним недостацима моралног закона чистог ума, млади Хегел придаје потребу његове допуне

не само у погледу оног што он интендира, него у погледу једног Вишег, што је изван његовог видног поља. Мислећи само на дужност морални закон запоставља, наиме, једну праведност »која је другачија, у којој је Више, која је потпунија од праведности оних који мисле само на дужност«[23]. Прва праведност садржи самосталност оног ко треба да буде »одређен«, па морални закон бива у томе погледу надопуњен. Разјашњавајући на примјеру брака, односно развода брака шта има при том на памети, Хегел коначно открива карте с обзиром на то шта интендира принцип љубав.

У контексту Исусовог учења о обавезној вјерности којом се искључује право развода па тиме и пожуде уопште, коју дужност вјерности није искључивала, светост љубави се појављује као »једним дијелом допуна закона против браколомства«, утолико што »само ова светост омогућује да се она (љубав — А. Б.) притегне, ако би се једна од многих човјекових страна хтјела уздићи до цјелине и против цјелине, а само осјећање цјелине, љубав, може да спријечи распад бића — другим дијелом љубав укида дозволу развода; а у односу на љубав и док она траје, и кад она престане, не може се говорити о дозволи и праву«[24]. Кад се боље загледамо у ове редове, лако увиђамо да компликована дијалектика љубави личи помало на алхемију. Хегел то овако даље разјашњава: ако би на страну мушкарца који не воли своју жену прискочио и закон који му даје право на развод, онда би то била нова подла суровост према жени у којој још тиња љубав (а то је прва претпоставка). Довољна јој је казна и патња због неузвраћене љубави. Ако своју пожуду пренесе на другог (друга претпоставка) жена ће постати сама себи невјерна и неће је моћи мимоићи тешка казна: грижа савјести. Брак је ионако у том случају по себи ништаван, и једној казни не треба додавати нову. Ове двије претпоставке »покривају« у бити све преостале комбинације, и оно што треба уочити јесте, у ствари, ново становиште чији је органон — љубав. То је становиште цјелине (брака), и оно се уводи као, ако не једино истинито, оно сигурно истинитије од становишта појединачне моралности. У име принципа љубав чини се и дефинитивно опраштање од требања и нељудскости општости, то значи од кантовски схваћене моралности. Принцип љубави »слама« моћ објективног, које се проскрибује као страна објективност — јер је, у кантовској практичкој филозофији, моћ врлина ограничена — и новом врстом сједињавања успоставља нову објективност, — објективност у којој више нема потребе за требањем. Доиста су Хегелове ријечи у том погледу упечатљиве: »љубав не изриче никакво требање; она није нека општост супротстављена некој посебности, није јединство појма већ јединственост духа; она је божанствена; бога вољети је себе у свемиру живота осјећати безгранично у бескрајном; у овом осјећају хармонија, наравно, није општост; јер у хармонији то посебно није опречно већ усклађено иначе не би било хармоније; а љубити своје ближње као себе самог, не значи њих вољети толико много колико себе; јер вољети себе самог је ријеч без смисла, већ: воли га као [неког] који си ти; то је осјећај истог, не моћнијег, не слабијег живота.«[25] Љубав се, дакле, овдје узима као принцип односа и према себи и према другом и према космосу; њоме се разбија и саможивост појединачног ја и скривена надређеност или подређеност односа према другом и богобојажљивост односа према космосу. Све три ове врсте односа долазе до свог пуног права, доводе појединца до праве слободе која врхуни у хармонији (са собом, другима и свијетом).

Да Хегел принцип љубави није заступао само закратко, и да то поклањање није било само ствар надахнућа које је могло доћи и из бављења религијском проблематиком (контекст у којима су изговорене наведене ријечи је хришћанско схватање љубави према богу и хришћанско схватање морала!), показао је Хабермас у расправи »Рад и интеракција. Примједбе уз Хегелову Јенску »Филозофију духа««[26]. Још једанпут се љубав појављује као медиј, овог пута не хармоније него измирења, и као принцип који ни до измирења не може довести својом унутарњом дијалектиком него само спорењем и признавањем. Друга једна борба запосједа сцену: она за признавањем, која ће моралну проблематику поставити на нове основе.

***

Ако се за етичке назоре бернског и франкфуртског Хегела, као и за укупне етичке назоре Фихтеа и Шелинга може потврдити да су они у доброј мјери само продубљене парафразе Кантових етичких увида — како то о Шелингу казује Шопенхауер, за Хегелову филозофију морала од јенског периода се мора казати да је она више од тога: да представља покушај да се морална проблематика мисли са једног, ако не вишег — као што би Хегел по сваку цијену хтио, — а оно сигурно другачијег становишта. Ту другачију визуру смо већ наговијестили, а налазимо је јасно назначену и омеђену у неколико текстова писаних 1802. год.; њој у основи стоји Хегелово схватање »супстанције« требања, из које се, у ствари, храни човјекова морална дјелатност, те, с тим у вези, поимање поријекла и карактера, (начина обавезивања) на одређења — слободне воље. Та визура неће се у бити мијењати ни у доцнијим, тзв. зрелим систематским и системским или главним дјелима, па је утолико потребније да се идентификује на самом извору.

Право ново Хегелово или, ако се хоће хегеловско, схватање природе требања налазимо драстично и без и најмањих ограда исказано први пут у новом Уводу списа *Устав Њемачке,* чији настанак истраживачи раних Хегелових списа датирају у већ наведену годину. У пасажу у коме полаже рачун о сврси списа, аутор казује да она може бити само у томе да се »разумије оно што јесте« како би се на тај начин, а он је једино исправан, допринијело његовом мирнијем подношењу. Разлог оваквог схватања је дубок и тиче се круцијалне ствари моралног искуства у погледу онога шта треба да чинимо. Хегел вели: »нас не разбјешњава и не пати нас оно што јесте, већ што није како би требало бити; но ако ми спознамо да је онако како мора бити, тј. да није произвољност и случај, онда спознајемо да тако и треба да буде«[27]. Слиједи признање да је спознаја ове нужности и уздизање до навике таквог увиђања за човјека тешко, пошто се он нерадо одваја од »појмова и циљева« у којима су изражене жеље што су не ствар нужности, него случаја и малтене произвољности, а према којима би требало тобоже да се све дешава. Тиме се жели учинити крај традиционалном моралном јадиковању и горком прекоријевању свијета због тога што се не догађа, што не постаје према нашим замислима и увидима, који су, остану ли у традиционално моралној оптици, прије свега оној рационалистичкој, као такви суспектни. Није дакле недостатак толико на страни свијета, колико на ограничености наших појмова и увида, ако не и једино на њима[28]. Ново становиште је прегнантно одређено, у једном другом

списи такође из 1802. год., као становиште апсолутне обичајности, а до њега се долази, оно се спознаје конструкцијом апсолутног идентитета у којој »разликовање легалитета и мораилтета [...] заједно са тиме повезаним апстракцијама опште слободе једног формалног практичког ума« бива уништено, и једно и друго, »као безбитне мисаоне ствари«[29]. Јер, са новог становишта гледано, и то разликовање, дакле и моралитет и легалитет, и општа слобода су »ништа реално«, »бића уобразиље«, па оно у шта се Хегел некад заклињао бива сада анатемисано. Истина, Хегел је давно прије тврдио[30] да морално/обичајно, да би било живо, мора бити идентитет разлике општег и посебног, па је захтјев за укидање разлике између моралног (општег) и легалног (посебног), између опште и конкретне слободе задовољаван или помоћу Кантовог моралног принципа или помоћу других принципа, — видјели смо: на незадовољавајући начин. Преокретање Канта, кидање с његовим моралнм учењем, које је очито из горњих навода, могуће је на овако одсјечан начин само ако се његов носилац може поуздати у сасвим ново становиште. С Хегелом је то доиста случај: он сада стоји на становишту апсолутног идентитета ума и реалности, идеалреалитета и реалидеалитета; он ће се, захваљујући спекулативној дијалектици, домоћи апсолутног знања у чијој визури и морална проблематика изгледа другачије. Кратко казано, посриједи је ново поимање противрјечности ума и реалности, које, умјесто да помоћу трајне опреке апстрахује један чинилац од другог и тиме једном ради о глави, заступа њихово више јединство, па нова врста начела противрјечности хоће да стави тачку на то апстраховање. Ако хоће да доиста постоје, онда чиниоци противрјечности не могу апстраховати један од другог.

Апсолутна обичајност, обичајни тоталитет се садржински одређује као дух народа, а однос између појединачне моралне свијести и опште моралне супстанције одређен је на начин који је више него карактеристичан. Ова потоња »се не може изразити у појединцу уколико није његова душа, а она је то само уколико је нешто опште и чисти дух једног народа«[31]. У истом тексту ће бити подцртано да морални принцип »пребива само у коначном и појединачном«[32], док садржај одређења слободне воље, права моралност — Хегел каже обичајност, и терминолошки лучећи на тај начин ново становиште, јер се ријеч морталитет, иако значи исто, не противи »непосредно своме лошијем значењу«[33], тј. преферирању оног појединачног и партикуларног за рачун општег — није ствар, или није превасходно, наше унутарњости, или унутарњости сваког појединца, него духа једног народа.

Наведимо још неколико Хегелових формулација о овом односу како бисмо лакше увидјели поријекло и смисао Хегелове филозофије морала. Однос »обичијности индивидуе« и »реалне апсолутне обичајности« постављен је и сагледан тако да је потоња »непосредно обичајност појединца, и обрнуто бит обичајности појединца је напросто реална и стога општа апсолутна обичајност; обичајност појединца је дамар цјелокупног система и сам цјелокупни систем«[34]. И под претпоставком да знамо шта је реална апсолутна обичајност тај однос нам изгледа прије као игра скривалице, него као јасна релација; то је прије »терен« снохватица него »терен« нечег за што бисмо се могли чврсто ухватити. Но, ствар није нимало безазлена. С потребом или без потребе да се Кант преокрене, да му се окрену леђа —

то питање оставља мо отвореним, тек Хегел је, могло би се рећи, смртно озбиљно узимао своје ново становиште: чак као спасоносно за теорију и пресудно по људе. Једном отворена Пандорина кутија, најприје народног а потом општег (апсолутног) свјетског духа, с намјером да он постане душа сваког појединца, више се није могла лако контролисати, јер се једном испуштен дух није дао вратити натраг. Хегел знаде да је тим чином смртно угрожено оно појединачно, и његова је мисао највећим дијелом гигантска борба за то појединачно. Он зна да је појединачно без општег само лијена, гњила, случајна etc. егзистенција, дакле ништавно, као што не затвара очи ни пред чињеницом да опште, цјелина, узме ли превагу над појединачним, није његово ништа мање поништавање. У овом спису трагедију у појединачном (моралном) смијениће трагедија у обичајном, а судбина појединца: да се у свом вођењу живота мора изложити »опасности насилне смрти, опасности која је за појединца апсолутна несигурност сваког ужитка и посједа и права«, — та судбина ће задесити и обичајни тоталитет, народ. Хегел као да више жали пропасти народних цјелина, него оне појединаца, али истодобно има и формулу метафизичког измирења и ове, па самим тим и индивидуалне трагедије. »Ово није ништа друго но извођење трагедије у обичајном, коју апсолут вјечно игра са самим собом: — да себе вјечно рађа у објективност, тиме се у том своме обличју препушта патњи и смрти и уздиже се из свог пепела у красоту«[35]. Но овдје смо превише искорачили у проблематику *»Феноменологије духа«,* а прије тога потребно је да још рашчланимо елементе Хегеловог новог становишта.

Општа, реална, апсолутна обичајност, дух једног народа (како се конципира њено првобитно обличје) као права »супстанција« (појединачног) моралитета/обичајности отјеловљена је у држави, у њеном уставу, законима, обичајима и институцијама, — једно схватање које ће Хегел, ен глобале, заступати током цијелог живота. Исто важи и за спекулативно претумачење карактера одређења воље с обзиром на њихову обавезујућу снагу: обавезивање на њих постиже се принудом. Ријеч је не о било каквој принуди, него о принуди општости, која овог пута не столује у чину слободе сваког појединца него у поменутим институцијама државе, а она и није принуда у уобичајеном значењу ријечи. Она је »напротив испољавање слободе«[36]. Како то нужност постаје испољавање слободе и која је то нужност? не може се схватити баш лако. Аналогија с Кантовим учењем о вишим спознајним моћима може помоћи до извјесне мјере да се проникне у њену природу: и Хегел говори о вишој (спекулативној) спознаји, иако он то Више поима другачије: не рефлексивном филозофијом (само) свијести којом се освједочујемо о фундаменту те више моћи, него дијалектичком реконструкцијом генезе свијести, која треба да доведе до апсолутног знања. Укратко, док Кант мисли да је та виша моћ спознаје нешто првобитно, Хегел сматра да она тек дијалектички постаје. У визури апсолутног знања, више дијалектике појма, постаје оно што је за обичну свијест нужност — ни мање ни више него слобода. Наравно, и овдје се ради о испуњавању нових услова, а не о пукој преинаки знака. Како је принуда испољавање слободе? Остаје да се тек покаже (разумије се у Хегелово име), али се и на нивоу списа о природном праву могу излучити Хегелове неколике мисли. Сигурно је да такво схватање стоји у вези с Хегеловим метафизичким појмом стварности који сам

из себе и собом »вуче« на прихватање неопходности признавања оног што је нужно, јер је оно једино рационално[37]. Нужно је то што долази од општости, и обрнуто, па је оно заправо једина слобода. Принуда може носити име слободе само ако долази од општости; тако је слобода уосталом и у Канта одређена: принцип слободе јесте принцип општег.

Хегел отуда већ у спису о природном праву види задатак филозофије, не случајно говорећи баш о политичком подручју, у томе да »филозофија поучава да се поштује нужност«[38].

Наравно, за такво виђење неопходна је и нова оптика, која омогућује и нови (виши) тип знања. Иако ће оно своје право име добити тек у *Феноменологији духа* — »стварно« или »апсолутно« знање, — оно је навелико присутно у јенским списима. (Препознајемо опет да је и нова оптика и ново знање на линији Кантовог учења о вишој моћи спознаје, односно чистог знања). Нови појам истине се у спису о природном праву најављује веома упечатљиво у аналогији с правом истином о кретању звијезда и планета, те о кретању брода. Мњење или обично схватање да је принуда од стране закона (а појам закона мора испунити оне услове које смо навели за појам потока, уколико хоће да буде истинит) доиста нешто спољашње, страно, туђе и противно слободној вољи истинито је онолико колико је мњење да се све звијезде, планете и Сунце крећу око Земље, или да брод стоји а обала се креће, истинито наспрам знања астронома или заповиједника брода. Ствари стоје обрнуто. Тако је и са слободном вољом. За њу не постоји однос принуде, јер »принуда мишљења као реалност, то значи представљена у једном систему и у тоталитету, укида непосредно себе и цјелину«[39]. Принуда може бити то што јесте само у односу на њој супротстављену одређеност, наиме на слободу, па колико постоји једна страна постоји и друга. Али ту сада ступа на сцену апсолутна истина цјелине која посвједочује и посвећује врховну владавину цјелине[40], иступа апсолутна нужност која је друго име за метафизичку сазданост слободе и која ту супротстављеност раскрива као привид, принуда = слобода.

Сумирајући укратко, Хегелов пут до новог становишта и само ново становиште могу се окарактерисати на сљедећи начин: није свијест дужности, није принцип љубав, није принцип живот посљедња ријеч моралне дјелатности, него је то принцип међусобног признавања и то општег признавања. Три прва принципа показали су се као »прекратки« за вођење сопственог живота и за унапређивање живота других. Субјективни морал савјести је недовољан због тога што се садржај одређења слободне воље који захтијевају »радње дужности« добија »изнутра«, морална свијест и савјест не могу кроз усамљеничку саморефлексију доћи до свог фундамента. Не могу због тога што он и није дат у основи субјективности сопства, у самосвијести, поготово није дат на првобитан начин, него он тек јесте постајањем. А то постајање није сада друго име за саморефлексију или њена трансформирана верзија, — саморефлексија се напушта због њене апстрактнсти, јер у знању сама себе и у односу »себе знајућег субјекта према самом себи«, у »ја мислим« које мора моћи пратити све моје представе, у чистом јединству »које се односи на себе« и нема правог садржаја. До правог садржаја се стиже тек изласком из унутрашњости, тек интеракцијом, тек признавањем садржаја

мојих увида од стране другог, али не интеракцијом која у другом види и воли само себе, него оном у којој се учим да себе видим очима другог субјекта. У којој »је Ја Ми, а Ми је Ја«. Мада су љубав и живот, у ствари свеживот, требало да одмијене практички чисти ум, да они буду »мјеста« на којима се треба тражити фундамент за људског човјека, ни ови принципи нису могли бити право рјешење, — и то са своје ипак индивидуалистичке оријентације. У љубави се то признавање има од стране једне особе, у свеживоту се оно може имати од стране једног доста апстрактног ентитета, али ни у првом ни у другом случају то није опште признавање. И ма колико да Хегел обичајни однос најприје објашњава по моделу узајамног односа оних који се воле, ваља казати да се и љубав заплиће у оно против чега је, као нови принцип и потегнута, у требање. Љубав би, као моћ сједињавања, као однос с другим, требало да важи за све, а мноштво других се, међутим, може само замишљати. Оно пак што се само замишља не може се и вољети, оно се евентуално треба вољети, па се требање враћа на мала врата. Но, на принципу љубави дошло се до драгоцјеног знања: до спознаје себе кроз другог, која није резултат пројектовања себе у другог него гледања себе очима другог. Истакнимо још да из тога произилази знање које карактерише двоструки смисао: једном је то знање о једнакости противстављених чинилаца, други пут о разликовању као себеизједначавању с другим.

Али принцип љубави бива надопуњен с нова два момента који га из основа преиначују. Морална свијест не произилази само из односа ограничене интерсубјективности, она мора бити ствар опште интерсубјективности. Узме ли се ствар тако, онда мирно признавање какво срећемо у односу љубави, прелази у борбу на живот и смрт, о којој говори чувено поглавље *Феноменологије духа* о односу слуге и господара.

***

Мада се на овом мјесту не усуђујемо (поред осталог, и због ограничености простора) да покушамо рашчланити, барем у кратким цртама, схватање моралног феномена у *Феноменологији духа,* неопходно је, ради приказа цјеловитости Хегелове моралне мисли, назначити кључне (моралне) идеје овог дјела, односно њихову артикулацију. Прихватамо при томе Јодлов суд да је Хегел овдје моралност размотрио кроз два њена кључна обличја: кроз појмове савјести и зла[41].

Виђење моралне проблематике у *Феноменологији духа,* поглавито кроз ова два појма, у доброј мјери је приређено јенским списима. У игри су морални назори, у првом реду Хегелових претходника: критика њихове једностраности и разрјешавање њихових антиномија. Идеал је, опет, антички полис, односно народни морал (аналогија с народном религијом!), који управља животом како појединаца тако и народа. То је било могуће, тако мисли и Хегел, због тога што је то доба још непробуђене субјективности, посебно (појединачне) савјести. Обичајно јединство грчког полиса служи као мјерило којим се настоји разријешити ситуација модерног човјека и превладати конфликт између појединачног увјерења, савјести, субјективне моралности и објективне обичајности. Референцијална тачка Хегелове критике јесте

садржај моралне свијести или савјести, дакле она инстанца на коју се позиви нововјековни човјек.

Хегел *Феноменологије* сматра да се тај садржај не може препустити нахођењу (појединачне) моралне свијести или савјести, да се он мора узимати из обичајне заједнице (њених закона, прописа, норми, обичаја, навика etc), но не по цијену подређивања субјективне моралности објективној. За успостављање њиховог јединства он позива у помоћ три реда закона: људски закон (који се подудара с законима обичајне заједнице), божански закон (који проговара кроз савјест појединца) и подземни закон (који се оглашава кроз страх од смрти). Однос ових законодавстава је веома индикативан: само под претпоставком да све три врсте закона »функционишу« сви људи ће чинити једнако, односно опште ће бити појединачно и обрнуто. А »функционишу« не само свако за себе, него и учествујући једно у другом. Међутим, чини се да је предност и у оваквој констелацији дата божанском законодавству, односно савјести. Савјест, којој Хегел посвећује незаборавне странице свога дјела, није у овој визури највиши израз субјективне моралности, како су учили његови претходници (позитивно вреднујући то стање ствари), и како ће учити и сам Хегел послије *Феноменологије* (али негативно га вреднујући), него је она највиши израз општости, божанског закони, па је она, по тој својој супстанцији, изнад људског и сваког другог закона. На нивоу овог дјела Хегел заступа схватање да је савјест као глас божји изнад објективне моралности = обичајности. У конфликту са законима обичајне заједнице појединац има на својој страни, држи ли се савјести, божански закон, то значи праву силу, која по дефиницији мора бити и права сила заједнице. Ако обичајност хоће да буде истинита, она се чак мора равнати према савјести, јер је суштанственост обичајности непосредно дата у савјести. Савјест се уздиже у моралну генијалност, која је у стању, једино је то она!, да покреће оно опште, само по себи које ни по Хегелу, није дјелатно. Јер, »савест уопште не цени опште знање, већ своје познавање околности. Она у дужност као опште биће по себи умеће ону садржину коју узима из своје природне индивидуалности«, па се »та садржина, благодарећи медијуму у којем се налази, претвара у дужност...«[42]. Овај гигантски посао савјест може да обавља зато што она представља, у ствари, стваралачки божански живот. »Дакле, савест у величанствености своје уздигнутости изнад одређеног закона и сваке садржине дужности полаже ма коју садржину у своје знање и хтење; савест је морална генијалност која унутрашњи глас свога непосредног знања познаје као божански глас, и пошто она у томе познавању зна исто тако непосредно за постојање, то она представља божанску стваралачку моћ која у своме појму поседује живот«[43]. Није онда чудно што се савјест, због атрибута који јој је овдје приписан, поставља као највиша инстанца за одржавање обичајности. Хегел је у тој улози ојачава и подземним законом који тек кроз њу долази до ријечи. Јер: »Ниједан од оба закона није сам по себи и за себе: људски закон полази у своме живом кретању од божанскога закона, закон који важи на земљи полази од подземног закона, свесни од несвесноога, посредност од непосредности, и исто се тако враћа тамо одакле је пошао«[44].

Други кључни појам моралности, који је Хегел разматрао и разријешио у *Феноменологији* јесте појам зла. Хегелу је велико откриће негативитета као принципа

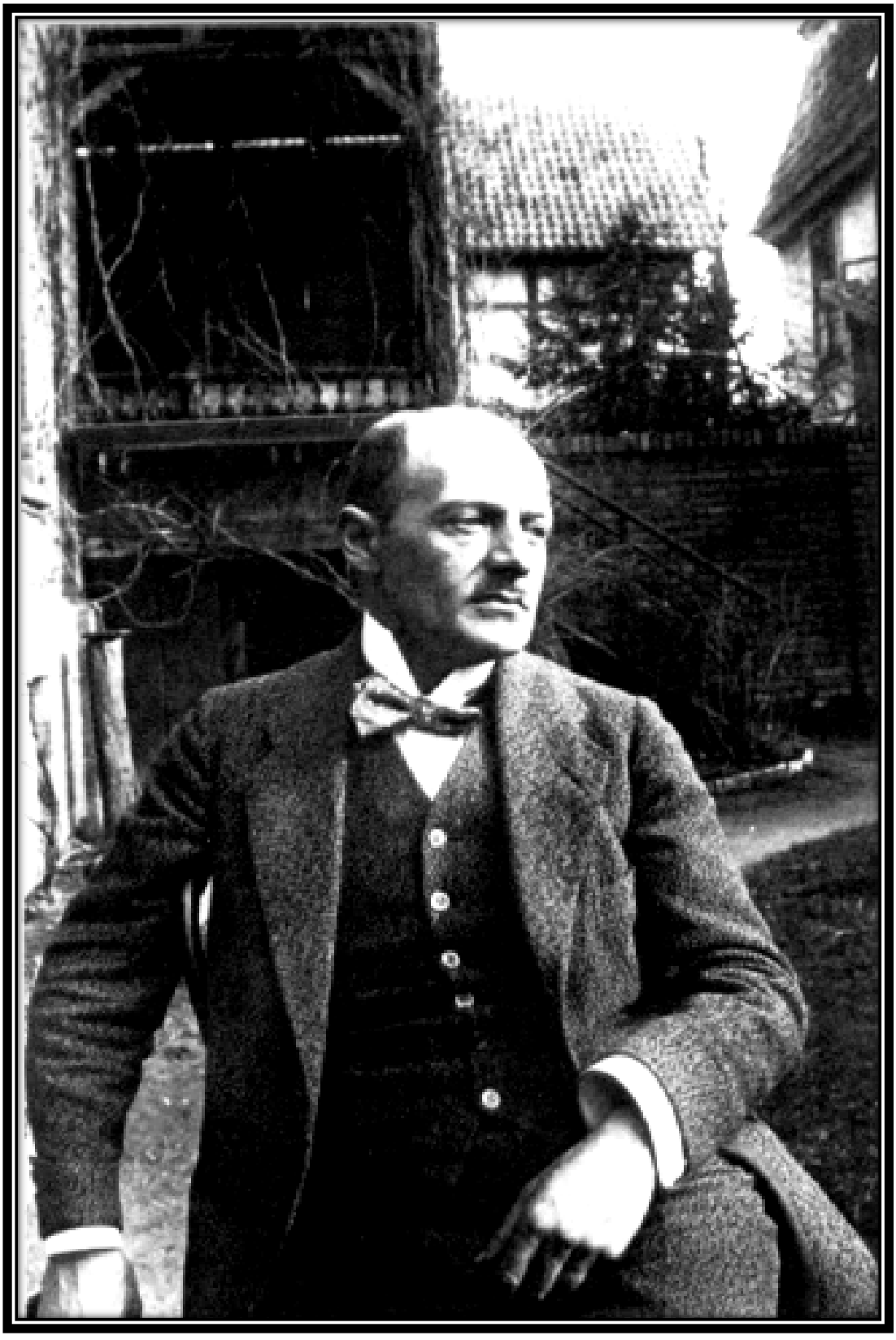
развоја и залоге прогреса добро дошло да протумачи (радикално) зло људске природе не као понор над којим нас хвата вртоглавица — како су мислили његови претходници —, него као чињеницу због које се треба прије радовати. И за Хегела — као и за Канта, Фихтеа и Шелинга — поријекло зла лежи у »мистерији слободе«. Хегел вјерује да је у својој спекулативној дијалектици разријешио антиномије пред којима се Шелинг зауставио или их није на прави начин разријешио, а које се тичу тамног принципа наше слободе. Аргументација му је при томе, на моменте, врло увјерљива. Он сматра да недужност не може бити истинско одређење човјека, јер су недужни само они који не мисле и не дјелују, рецимо: дјеца и животиње. Тек знање и хтијење чине човјека човјеком, а добар може бити само онај ко може бити и зао, — како би се иначе знало шта је добро. Грешка Хегелових претходника састојала се у томе што су сматрали, то најприје вриједи за Шелинга, да оно »негативно споља долази у позитивно«. Овим Јодловим ријечима треба додати и његову општу оцјену Хегеловог рјешења проблема зла, о којој треба казати, макар се и не сложили да је то доиста рјешење, да веома добро погађа оно што Хегел има на уму: »тек је дијалектичка метода у стању да противрјечност између бога и основе, добра и зла, схвати као општу тиме што показује како сваки појам или тачније речено идеја има по себи битно то да се разликује и негативно поставља«[45].

***

У *Филозофији права* моралност је коначно учињена стварју политичке филозофије. То се преиначење проводи тако што на мјесто појма индивидуалне (тј. моралне) воље ступа појам опште воље. Истина, општа се воља конституише из воље појединаца, али се постепено наглашава ипак првенство опште воље уз што иде и захтјев да се појединци треба образовањем да уздигну до ње. Тај посао образовања је посао обичајне заједнице, односно државе.

У овој визури интелигенција и воља су узете у јединству, за којим је, по Хегелу, такође трагао Кант, али узалудно. Овог пута то јединство даје »стварни дух«, а то је дух народа, обичајне заједнице, и даље то је свјетски/апсолутни дух. Ако је интелигенција друго име за оно опште, а воља за оно посебно, онда је наравно ријеч о новом јединству или врсти сједињавања општег и посебног.

Полазиште је и овдје слободна воља, њен »умни појам«, како вели Хегел, који се одређује с обзиром на мањкавости Кантовог, само разумског појма воље. Хегелово полазиште карактеристично је како с обзиром на то шта се Канту замјера, тако и с обзиром на то како он мисли отклонити недостатак у појму слободне воље његовог претходника. Опет је предмет спорења већ раније проскрибована апстрактност појма слободне воље, али се та иста апстрактност у истом даху, не само у овом него и у другим дјелима, и хвали и куди. Хвали се утолико што је »чисто мишљење себе сама«, »апсолутна могућност« апстраховања од сваког присутног одређења доиста велики принцип самоодређења воље: на њему почива могућност слободе као такве. Слободна воља значи што и воља која у оном хтијућем хоће саму себе, што је одређена једино сама собом. Воља се подудара са самом собом само ако је у свом одлучивању и поступању одређена мишљењем, чистим мишљењем сама себе. Због открића тог



великог принципа Канту су исказане највеће похвале баш од Хегела. »Велика и узвишена страна« његове филозофије јесте, вели Хегел у томе контексту, схватање да слобода постоји само кад човјек у својој унутарњости, то значи у науму, намјери и савјести може хтјети »да он сам јесте у свему што чини«. То откриће омогућује да човјек у себи налази нешто »апсолутно чврсто и непромјењиво«, »чврст стожер« и »средиште тако да га ништа не обавезује у чему ова слобода није поштована«, казаће Хегел у *Историји филозофије.*

Али овај појам, појам чистог мишљења сама себе се такође куди због те апстрактности, јер је она лишила слободну вољу било каквог конкретног садржаја. Првој негацији, апстракцији од било каквог садржаја, мора придоћи друга негација, уколико се неће на крају крајева посегнути за спољним садржајима и одређењима воље, а на шта излази Кантово становиште. Ако мислеће ја апстрахује од свих одређених садржаја свог мишљења оно завршава у неодређености и апстрактности, у нултој зони из које не може ништа почети. Ти садржаји се има да пронађу у вољи самој, јер она по природи хоће увијек нешто посебно, па негирајући апстрактност чистог мишљења воља постаје општа а мисао у истом чину постаје конкретна, њихово јединство је конкретна општа воља. Све се то постиже, наравно по цијену спекулативног дијалектизирања односа општег и посебног, односно негације негације. »Тај други моменат *одређења* исто је тако *негативитет* као и први — он је, наиме, укидање првог апстрактног негативитета. Као што је посебно садржано уопће у општему, тако је тај други моменат садржан у првом и стога само *постављање* онога што први *по себи* већ *јест...*«[46]

Тако спекулативно утемељена, доиста слободна воља је принцип права, моралности и сваке обичајности. Шта значи постављање оног што по себи већ јесте Хегел казује у истом параграфу. То је нова врста схватања коју подузима спекулативна филозофија, а која се састоји у томе да се прекорачи дуализам општег и посебног. Могуће је то на основи опште идеалистичке поставке по којој је све реално већ умно и обрнуто, и само то још треба, спекулативно идеалистичком дијалектиком, и схватити: захваљујући иманентном негативитету. Треба, умјесто апстрактне слободе, поставити супстанцијалну слободу, а она је могућа не као моралност него као обичајност.

Прво што се може казати о новом становишту јесте то да Хегел обичајно одређује као »општи начин поступања — као *обичај*« индивидуа; обичајно је »њихова *навика* као *друга природа*,... па је душа која прожима њихов опстанак, значење и збиљност, дух чија је супстанција тек тако дух који живи и опстоји као свијет« (Пар. 151). Шта се у свему промијенило, односно који су моменти узети у обзир у новом становишту?

Поред унутарњих, постоје по Хегелу и дужности »прилика«, па се морални феномен не састоји само у борби између дужности и склоности, него и у борби између унутарњих и спољних дужности. Спољне дужности тичу се већ реализоване моралности у обичајима, навикама, законима, институцијама, уопште у друштвеним и политичким порецима. Врлина као залога дужности поштовања моралног закона, као медиј у коме се морални закон чини побудом поступања, постаје исправност, то јест медиј сравњавања индивидуалних поступања са спољним дужностима које произилазе из већ наведених облика обичајности. »*Право индивидуа* на њихово *субјективно*

одређење за слободу испуњава се у томе што оне припадају обичајносној збиљности, што је *изврсност* њихове слободе у таквоме објективитету *истинита,* а оне у обичајносноме *збиљски имају своју властиту* бит, своју *унутарњу* опћенитост«. (Пар. 153).

Хегел овдје резимира увјерење да поступање не може бити само ствар унутарњег одређења воље, него и спољних околности свијета, не само самозаконодавства, него и закона спољног свијета у коме та унутарњост увијек већ пребива, и унутар кога и јесте то што јесте. До моралног закона, до самосвијести се не долази рефлексијом самог себе, и не постоји престабилирана хармонија дјеловања тако самоосвијештених појединаца, него је и једно и друго ствар образовања — у процесу узајамног признавања. То што је до сада образовањем постигнуто, општост која је постала, а не дата као фундамент у трансценденталној свијести, седиментирано је у поменутим видовима обичајности, и та општост може сада бити и мора бити и мјера и медиј сваке појединачне или конкретне општости. Ови видови обичајности, објективне обичајне силе постају медиј посредовања између општег и посебног, намјесто »перенирајућег требања« у Кантовој филозофији. Ум није тако немоћан да би само требао да буде, он јесте. Све се, па и правичност постиже на исти начин као што се постаје прави свирач цитре — учењем. У Хегеловим рукама сваки проблем постаје рјешив, и то, чини се, чак лако рјешив. На кључно етичко питање: шта треба да чиним? Хегел одговара без кантовских силних мука и ломљења: »Што би човјек морао чинити, које су то дужности што их треба да испуњава да би био крепостан, лако је казати у једној обичајносној заједници — он не треба да ради ништа друго него што му је у њеним односима назначено, изречено и познато«. (Пар. 150). Ваља, међутим, истаћи да су услови које мора испуњавати обичајна заједница, односно држава да би индивидуе без велике муке принијеле на олтар њене исправности, праведности и истинитости своју моралну субјективност доиста тешки. И у новој етичкој визури остало је мјеста и за морал, можда више него што би то сам Хегел хтио. Кантови морални увиди присутни су, као лоша савјест или као невољно слагање с њима, чак и у оним Хегеловим ставовима, у којима он грми против великог кенигзбержанина.

56. Милан Кангрга

МАРКСИЗАМ И ЕТИКА

Прије разматрања односа марксизма (марксиста) према етичко-моралној проблематици потребно је позабавити се укратко – с обзиром на рецепцију Marxa (његове филозофије и науке уопће) марксиста (али и многих других који су о њему критички и "критички" писали) - указивањем на три важна, иако не и одлучујућа момента, који се овдје за сâм проблем појављују као хисторијски релевантне чињенице. То су:

1. Marxov однос према Хегелу (и класично] њемачкој филозофији уопће),
2. Marxovi рани списи (1843-1845), и
3. Marxovi припремни радови за *Капитал.*

Прво, ваља имати у виду духовну, а посебно филозофијску ситуацију и атмосферу друге половине 19. стољећа (нарочито у Њемачкој), у којој је Хегел био посве бачен устрану и готово заборављен као (значајни) филозоф. Њемачки филозоф *Wilhelm Dilthey* (1833 - 1911) међу првима се концем 19. стољећа посебно и темељито позабавио Хегеловом филозофијом[1] (па тиме почиње каснија тзв, ренесанса Хегела). Међутим, све до 1907, године, кад је *Hermann Nohl* издао пронађене ране Хегелове списе под насловом *Theologische Jugendschriften* (Теолошки младеначки списи), био је Хегел још увијек (благо речено) по страни озбиљног бављења његоворн филозофијом, Марксисти се - изузимајући Лењина, који се 1914-15 позабавио Хегеловом *Логиком* и изрекао суд да марксисти нису схватили Marxov *Капитал* пуних 50 година јер нису читали то Хегелово дјело, све до познатог дјела Györgya Lukácsa *Повијест и клама свијест* (1923) - "у духу времена" нису озбиљно сусрели с Хегеловом филозофијом, а тиме нажалост ни с битним односом Hegel-Marx. Кажемо: нажалост, јер је сам Marx у "Поговору" 2, издању *Капитала* (1873) изричито нагласио да је био ученик "тог великог филозофа" и да "је кокетирао с његовим начином изражавања", иако је то било много више од пукога "кокетирања с изразом", јер без Хегела и класичне филозофије не би дословно било ни - Marxa!

Други се момент односи на то што су Marxovi рани списи (пронађени у Архиву њемачке Социјалдемократске странке) били издани тек почетком 30-их година 20 стољећа.[2] Ти рани радови, међу којима је најзначајнији велики рад под насловом *Економско-филозофски рукописи* (1844), били су, или су бар могли бити прекретница у проучавању Marxove филозофије. У том је спису на дјелу не само његово критичко "разрачунавање" с Хегеловом филозофијом, а посебно с његовом *Филозофијом права,*, него се ту открива Marxovo најдубље познавање филозофијских проблема, његово битно филозофско становиште, као и основа за разумијевање онога што већина марксиста све до данашњег дана (о другима се не говори) није увидјела и схватила: да је и главно Marxovo дјело *Капитал* највећим дијелом не примарно економски, него управо *филозофијски спис*,

који је као такав био могућ захваљујући прије свега Хегелу и класичној филозофији у цјелини. Marx никада не би уочио битни момент двоструког карактера робног облика и с тим у вези не би доспио до појма (размјенске) вриједности, чиме је разоткрио и критички продубио саму срж не само политичке економије као (грађанске) знаности, него саму бит суврeмена капиталистичког начина продукције и репродукције живота и свијета у цјелини ("фетишки карактер робе и његова тајна").

Тиме долазимо и до трећег момента с обзиром на рецепцију Marxa и његове филозофије и науке уопће: Тек 1953. било је издано Marxovo дјело (дјеломично објављено у Москви 1939 - 1941), у којему су садржани његови припремни радови при израдби *Капитала* (1867).[3]

Сва три наведена момента као тзв. хисторијске чињенице у вези с накнадном рецепцијом и интерпретацијом Marxove (прије свега) филозофије, а онда и његова става спрам етичко-моралној проблематици, придонијела су томе да су марксисти (као и они који су се сматрали таквима, а заправо су били далеко од тога да допру до саме бити Мархове мисли уопће, а његове филозофије посебно!) били добрим дијелом прикраћени за то да - што се нашег проблема тиче - доспију до разумијевања Marxovih чак и експлицитних ставова (у раним списима и касније) о тзв. моралном проблему. Што се пак тиче тзв. марксиста концем 19, стољећа и њихова односа према Хегелу, било је готово срамотно што нису жељели респектирати чак ни Marxovo експлицитно позивање на Хегелову филозофију (а ваљда су читали бар *Капитал*?), тако да су се заједно с "духом епохе" враћали Канту и његовој етици! Што је ту било на дјелу?

Из свега наведенога слиједило је наиме да су марксисти или тзв. катедарски социјалисти (већином универзитетски професори) Marxovu науку (без филозофије, наравно) схваћали и тумачили прије свега, ако не и једино, као "економски материјализам". Тако је третиран и *Капитал*, па су из тога извукли закључак да Marxu у његовој економској науци недостаје управо она "хуманистичка димензија", која се у грађанској филозофији након Хегела поистовјећивала с - *етиком.* Треба овдје такођер имати у виду да је већина тзв, марксиста ако не и сви, била новокантовски оријентирана, тако да је инклинирање Канту (новокантовски протумаченорн) и његовој етици као - сада тако схваћеном Marxu којему "недостаје једна етика" - "допуни" и "поправљању" Marxovoj науци била посве "логична" посљедица и "примјерен закључак"! Тако смо добили "филозофску мјешавину": Marx плус Кант (тј, Кантова етика као додатак Marxovoj филозофији и науци у цјелини!) Било је то у складу с покличем новокантоваца тога времена: "*Зурйцк зу Кант"!* (Натраг Канту!), те су се у том трагу нашли многи филозофи и теоретичари концем 19, и почетком 20. стољећа;

Био је ту прије свега *Eduard Bernstein* (1850-1932), још Marxov суврeменик (Marx је умро 1883), који је био познат као тзв. ревизионист, јер је захтијевао да се Мархова наука и филозофија "очисти од Хегелових дијалектичких натруха", што је била "кобна Marxova заблуда" итд, Затим су ту *Karl Vorländer* (1860-1928), дјеломично *Franz Mehring* (1846 - 1919), хисторичар њемачке социјалдемократије, *Konrad Schmidt*, *Ludwig Woltmann*, *Franz Staudinger*; *Karl Kautsky* (1854 - 1938), социјалдемократски теоретичар и својевремено врло утјецајан у радничком покрету Њемачке, а познат и по дјелу *Ethik und materialistische Geschick tauffassung* (1906), *Max Adler* (1873-1937) са својим списом "Кант и социјализам" (1904) и *Bruno Bauch* (1877-1942). Ту припадају и тзв. аустромарксисти: *Otto Bauer*, *Rudolf Hilferding Victor Adler, Karl Renner* и др.

Нису, међутим, само наведена три момента утјецала на то да се Марха покушало "допунити" Кантом, тј, његовом етичком науком. У основи је лежало схваћање Мархове науке према којему Марх није био филозоф и заправо му недостаје права "филозофијска основа" економистичке теорије, при чему су нпр. новокантовски филозофи чак истицали Мархов хисторијски материјализам као "логичку и етичку грешку" (H. Cohen). А таквих и сличних ставова држали су се и на том трагу тумачили Марха и они који су се декларирали као марксисти и социјалисти. Дакле, Марх није филозоф, па како би онда био етичар, зато му ту једино Кант може помоћи!

Да су пак ти "новокантовски марксисти и социјалисти" само повезали Марха с Хегелом, и да су прочитали само Хегелову *Феноменологију духа* или његову *Филозофију права,* могли су увидјети Мархов пут од Хегела, а тиме и Хегелов став о појму моралитета у Канта и Fichtea, чиме би можда допрли и до могућег Мархова става о том проблему. Осим тога тим је теоретичарима (не треба их баш звати "филозофима" јер су ипак били прилично далеко од истинског филозофирања, а колико ли само далеко од истинске спекулативно-повијесне мисли једног Хегела!) било страно свако критичко преиспитивање саме бити своје етичко-моралне позиције, на којој су толико (не само с Кантом) инсистирали. Али да је на дјелу било готово потпуно непознавање саме бити Мархове филозофије и науке уопће, то је било очевидно. Нажалост ту и такву позицију и марксисти и Мархови критичари настављају и понављају све до данас. А прави је безобразлук овдје у томе што ни једни ни други нису уопће ни читали, а камоли студирали Мархову филозофију и науку уопће! И ту лежи тај повијесни скандал прве врсте![4]

Међутим, постоји и "друга страна медаље" с обзиром на однос Марха (марксизма) и етике. Поред "новокантовских покушаја" допуњавања Марха Кантом, у најновије вријеме, послије Другог свјетског рата, појавила су се (по нашем увјерењу два специфична, али по смислу иста) покушаја да се у самим Марховим текстовима и дјелима пронађу и истакну они, који би изравно могли потврдити и "свједочити" о Марховој *етичкој мисли* у правом смислу ријечи, тако да би се - само на други начин од допуњавања Кантовом етиком - показало како је сам Марх, без обзира на то што није написао своју етику, имао текстова из којих би се она могла реконструирати и као таква написати (у његово име!), У том се смислу као први покушај такве реконструкције може навести књига француског марксолога и љевичара *Maximiliena Rubela,* издана непосредно послије Другог свјетског рата (1948), и то под насловом: *Karl Marx - Pages choisies pour une éthique socialiste. Textes réunis, traduits et annotés, précédés d'une Introduction à l'éthique marxienne par Maximilien Rubel.*

Као што и сам наслов каже, ријеч је о покушају да се из Марховиh текстова "извуку" они који би омогућили да се створи једна марксистичка (заправо: Мархова!) етика. Један у сваком случају добронамјеран, хвалевриједан и интересантан покушај, само што је основна намјера аутора (који је касније био и један од судионика Корчуланске љетне школе и врло се похвално изражавао о њезиној улози!) била ипак промашај у битноме.[5] Није Марху било ни накрај памети стварати било какву етику, нити својим текстовима, нити помоћу Кантове етике, јер је његов критички, повијесно дубоко промишљени и утемељени став био - на Хегелову битном трагу - с ону страну етичко-моралне позиције у њезину традиционалном облику, о чему је било говора у претходном поглављу.

Други покушај у истом смислу односи се на пољског филозофа (етичара) *Mareka Fritzhanda* (рођ. 1913), професора у Варшави, који је својим дјелом *Етитка мисао младога*

Marxa (1961), преведеним у београдском Нолиту 1966. покушао из текстова младога Маrха извести закључак о његовој "етичкој мисли".[6]

Тако се готово до данашњег дана понављају покушаји да се у Marxovoj филозофији пронађе и ре-конструира једна - ни више, ни мање - "нормативна етика", а да се никако не схваћа да је већ сама та синтагма - пука таутологија. Јер је етика по својој бити - свагда *нормативна!* (оним својим кантовски незаобилазним "треба да!"). И тако и сами тзв. марксисти увијек изнова иду - *мимо Marxa!* А како онда не би "ишли мимо" и ти његови разноразни "критичари" (међу којима има највише пуких идеолошких капиталистичких плаћеника попут једног *Karla Poppera*!).

Зато би у вези с до сада реченим ваљало свим тим и сличним "трагачима" за једном Marxovom ("марксистичком", социјалистичком) *етиком,* с Мархом и у његово име поручити: Marxu (и након Хегела!) није било стало до успостављања једне ("боље", тзв. социјалистичке или чак комунистичке) *етике,* тобоже у име неког "новог хуманизрна", него до успостављања једног *хурнаниjег свијета* у самој збиљи! Овдје на земљи! И тај смисао има његова чувена 11. теза о Feuerbachu; "Филозофи су до сада свијет само различито тумачили, ријеч је о томе да се он измијени!"

То "само тумачили" (интерпретирали) односи се овдје на *теоретичаре* (који то и остају, остављајући *праксу* с ону страну те исте теорије, "нека се њоме баве други!"). За наш проблем односи се та теза на *етичаре* који су све до данашњег дана своју етишко-моралну праксу увијек изнова схваћали и третирали као (аристотеловску) *praxis*, тј. само као тзв. међуљудско (интерсубјективно) дјеловање.

На Хегелову и Marxovu духовно-мисаону и повијесном трагу ја сам својој књизи *Етика или револуција* (1983) ставио за поднаслов мотто: *Што је мање револуције, то је више етике.* Тиме се дакако под појмом *револуције* није примарно мислило на искључиво *социјалнополитички превратт* у уобичајену смислу (иако је и он овдје сумишљен као неопходна повијесна претпоставка), него на *ре-еволуцију* као саму *човјекову бит* (за разлику од дарwиновског појма *еволуције,* што се односи уопће на сва жива бића, а прије свега на животиње). С мисао наведена става смјера на то да се никаквом етиком (која ту остаје само "глас вапијућега у пустињи") не задире у било какву истинску и реалну промјену постојећег живота, него се "плива по површини правог смисла", а сâм живот оставља се нетакнутим у његовој бити, тако да се та етичко-морална позиција перпетуира као пука ("идеална") надокнада за живот који се нема, У најбољем случају она се потврђује и јавља као индигнација постојећим, или као пука - *идеологија.*

А они којима је *лијепо* у постојећем капиталистичком свијету и начину живота и у њему су се "добро смјестили", нека и даље за "разбибригу" пишу своје етике, као пуку компензацију за људски достојан живот - *који се у збиљи нема!*

Овдје би се одмах могло и требало поставити критичко питање и нама: Па, зашто ви сами онда пишете ову етику? Чему онда "писање етике"? Није ли то протурјечно? Зато је, наравно, потребан и могући одговор! А он би гласио:

1. Етичко-морални феномен од својих првих почетака (што смо их покушали показати на појму врлине) значио је и појавио се као први облик самоосвјешћивања човјека на његову хисторијском путу. Ту лежи и његово значење и његова величина. Могли бисмо га без претјеривања назвати путем или путоказом у будуће као људски могуће.

2. Од својих првих почетака оно етичко-морално појављује се такође као питање о смислу човјекове дјелатности и живота уопће, Оно "практичко" јавља се првобитно као

питање међуљудских односа унутар и на основи самоникле и још не-рефлектиране заједнице, а већ и то је био напредак, јер су ти односи најдубљи саставни дио цјелокупног човјекова живота. Као што смо видјели, појам *praxisa* "покрива" то подручје, а оно "етичко" непосредно (већ у Аристотела) прераста у "политичко", те аристотеловско *zoōn politikōn* зацртава читаву каснију хисторију човјечанства све до данашњег дана. То човјек треба увијек изнова не само имати у виду, него држати попут компаса на својем путу кроз хисторију, како се не би посве изгубио (што је у данашњем свијету и начину живота врло вјеројатно, јер је и то етичко-морално у сувременим увјетима живота на путу да се у оном својем најбољему - посве изгуби из хоризонта и да "ишчезне из дјелокруга и видокруга"!).

3. Ту лежи цивилизацијско-културна, управо епохално-повијесна улога етичко-моралне рефлексије, без обзира на све (могуће) облике и разрадбе. И то се не може и не смије напросто "избрисати" као пуки епифеномен животности живота, ако још желимо остати људи.

4. Етика је од првих својих почетака такођер била и остала *филозофијска дисциплина* (па када то није или није била, попут тзв. биологијско-психологијске или генетичко-еволуционистичке, па чак и социологијске, онда није била етика, што је једном заувијек показао и доказао - *Кант!).* Као таква, етика увијек изнова завређује да се ''рекапитулира", проучава и научава, али управо критички и никако другачије, а најмање као *палијатив* за рјешење круцијалних животних проблема, нарочито човјека данашњице, кад су увјети живота доведени на сâм руб катастрофе, и кад се никаквим пуко етичко-моралним (управо: чисто идеологијским!) инструментаријем не дају ни поставити, а камоли рјешавати, јер би то била (као што стално и јест, нажалост) *најдубља самообмана човјека и човјечанства у цјелини*.

5. Основни задатак, према томе, што га је зацртао и до крајњих граница продубио тек или већ *Хегел,* састоји се ни у чему другоме - ако је ријеч о етици и моралу - него у томе да се све оно што је етика у свом највишем домету и својим најбољим резултатима постигла и изрекла - *коначно озбиљи, одјелови и у самом животу потврди на дјелу.* И само о томе је ријеч у том нужно критичком ставу спрам етичко-моралном феномену уопће, а не о неком нихилистичком негирању или чак посвемашњем одбацивању саме сржи моралнога, које кроз читаву хисторију на овај или онај начин бива мишљено у идентитету с оним људским, и ту је његова величина и уједно његова граница и ограниченост.

6. Одговор на постављено питање, дакле, гласи: Етиком се увијек изнова *(критички!)* треба бавити, и не заборављати оно најпозитивније што је у тој "саморефлексији" питања о смислу живота икада постигла. (И то је то.)

Но, у вези с реченим - чиме се уједно жели "оправдати" само бављење етиком као науком и с њом повезаним проблемима, вриједно је овдје навести мишљење *Ericha Fromma*, које се тиче управо овог питања:

"Обавеза је проучаватеља науке о човјеку да не тражи “хармоничка" рјешења, *уљепшавајућа топротивурјечје* (Fromm овдје мисли на "сукоб" између тзв. "социјално иманентне" и "универзалне" етике - оп М . К.), *него да га јасно види.* Задатак је етичког мислиоца да одржи и појача глас људске савјести, да спозна што је корисно или штетно за друштво у специфичној фази његова развитка.. *Он може бити онај који "вапи у пустињи*", *али једино ако тај глас остане жив и бескомпромисан, измијенит ће се пустиња у плодну земљу.* Противурјечје између социјално иманентне и универзалне етике смањит ће се и

тежит ће да нестане онолико колико ће друштво постати *истински хумано,* то јест онолико колико ће друштво преузети бригу за пуни људски развитак својих чланова."[7]

Fromm, међутим, има право и погађа праву ствар, кад наглашава ту разлику и противурјечје ("сукоб") између те "социјално иманентне" и "универзалне" етике, јер у томе је битни проблем, о којему је било говора у одјељку о "субјекту моралности"!

Но, били бисмо с једне стране неправедни, а с друге стране та би до сада "приказана слика" о марксизму и марксистима била доиста поразна, кад не бисмо истакнули и "другу страну медаље", наиме имена и дјела оних марксиста који су у 20. стољећу били не само истински представници тог истог марксизма, и не само они који су се довинули до схваћања, продубљења и даљњег развијања *аутентичне* Marxove мисли, а уједно су били значајни и оригинални мислиоци и филозофи, који су својим дјелима ударили печат читаву 20. стољећу. Спомент ћемо овдје само неке: *György Lukács*, *Ernst Bloch*, *Herbert Marcuse, Max Horkheimer*; *Theodor W. Adorno*.

Књига *Györgya Lukácsa* (1885 —1970) *Повијест и класна свијест*[8] (Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923) била је почетак праве ренесансе Marxove и марксистичке филозофије након дугих десетљећа не само ревизионизма Мархове филозофије, него и врло ниски духовни и мисаони пад, а уједно је унапријед отварала хоризонт допирања до истинског разумијевања онога најбољега у Марха у трагу класичне њемачке филозофије. Тиме је она била једино "свјетло" у мраку теорије и праксе наступајућег *стаљинизма* који је са Стаљином на челу био - благо речено - антипод не само Marxovoj филозофији, него и затиратељ сваког иоле слободнијег духовног и мисаона напретка. То је дакле било право освјежење за све оне који су се настојали приближити аутентичној Marxovoj мисли уопће, а филозофији посебно. Будући да нам овдје није задатак говорити о цјелокупној позицији Lukácseve филозофије, као ни осталих наведених марксиста, навест ћемо само један изврстан Lukácsev став који погађа саму срж *етичке* позиције, који гласи:

"Јер тек овдје (Lukács мисли на становиште класичне филозофије и самога Marxa - оп. М. К.), гдје се срж битка разоткрила као друштвено догађање, може се *битак* појавити као - дотада наравно несвјестан - *производ људске дјелатности*, а ова дјелатност опет као одлучни елемент преображавања битка. Чисти природни односи» или у лику природних односа мистифицирани друштвени облици стоје насупрот човјеку с једне стране као укочене, готове - у бити - непромјењиве даности, које законе је он у најбољем случају кадар искориштавати и схватити њихову предметну структуру, али никада није способан битно их мијењати. С друге стране, такво схваћање битка премјешта *могућност праксе у индивидуалну свијест Пракса се претвара у облик дјелатности изолираног индивидумна: у етику." (Повијест и класна свијест)*

Lukács ту, као што се види, погађа оно битно: с једне стране саму срж етичке позиције као такве, која праксу као тоталитет човјекова овладавања његовим свијетом и собом самим претвара и схваћа као облик пуке индивидуалне свијести (као моралне свијести). Дакле дјелатност изолирана и на себе сама једино упућена индивидуума, а с друге стране тиме је уједно указано на сам појам тог тзв. моралног дјеловања, које застаје у хоризонту индивидуалних (друштвених и људских) односа као су - одношења појединаца унутар постојећег стања, које се тиме битно ни не додирује, а камоли да се најдубље ставља у питање у смислу њихове промјене. Тиме се Lukács смислено и формулацијски већ посве приближио схваћању и одређењу онога што (помоћу Хегела и Marxa) називамо - *модерним појмом праксе.*

Ernst Bloch (1885-1978) својим је дјелом ударио својеврстан печат читаву 20. стољећу као један од највећих и најоригиналнијих мислилаца новијег времена. Својом утопијском мишљу и филозофијом наде отворио је један посве нов хоризонт не само за филозофијско промишљање свијета, човјека и његова живота, него и перспективе за један нов облик човјекове егзистенције у сувремену свијету. Тек је с њим појам *утопије* (што човјека у свим облицима његова живота прати као сјена) добио не само "право грађанства", него свој најдубљи смисао који захваћа срж човјекова живота, утемељена и усмјерена *надом* као самим исконом могућности и будућности, Blochov *Принцип нада* (у три опсежна свеска)[9] дословно је пун најљудскијег потицаја за трагањем у правцу одјеловљења и потврђења *смисла* човјекова живота у свим његовим облицима.

Увиђајући и наглашавајући велико хуманистичко значење етичко- мораине мисли и позиције уопће у развитку хисторије човјечанства (не само еуропскога духовнога круга), Bloch је дубоко проницљиво увидио и повијесно значење *појма права,* нарочито у животу модернога и сувремена човјека (у грађанском друштву, у којем право има не само свој "почетак", него и темељито усидрење). За Blocha "причати" о моралу без постојања истинског права као реалне и објективне основе и "заштите" човјека-грађанина, остаје чиста идеологијска дапња, која нигдје нема правог усидрења и људског, грађанског јамства. У том се смислу усмјерио и на истраживање хисторије и смисла онога што се хисторијски називало - *природно право,* те је у дјелу *Природно право и људско достојанство*[10] дао стваралачки допринос проучавању тог проблема и бриљантан прилог промишљању тог кључног хисторијског и људског феномена, с нагласком на - *људско достојанство,* које је за човјеков живот често значајније и од трагања за *властитом срећом.* Bloch каже:

"То је сада поново повезано с трећом најзначајнијом разликом, с разликом *предметне* интенције: социјалне се утопије претежно односе на *срећу*, у најмању руку на укидање невоље - стања која ову садрже или производе. Теорије природног права односе се претежно на *достојанство,* на *људска права*, на правне гаранције људске *сигурности и слободе*, као категорије *хуманога поноса.* Насупрот томе, социјална утопија усмјерава се прије свега на укидање људске *биједе,* а природно право прије свега на укидање људског *понижења,* Социјална утопија жели одстранити оно што смета *срећи свих,* природно право пак оно што смета *аутономији* и њезиној *еуномији* (грч. *еи,* добар, и *nomos,* закон - добар закон - оп. М. К.). Тако је хуманистички печат *далекосежно различит* у социјалним утопијама и у научавањима о природном праву, погадајући оно најјаче у разликама које овамо припадају, може се рећи: за једно пружају модел Феачани, за друго Брут... Па ипак се никада сасвим не растављају обје врсте сна о бољем друштвеном животу. Оне се *крижају*, поуке о *срећи* не значе никакав врт за недорасле животиње, а научавање о *достојанству* 'презиратеље јела'".[11]

Herbert Marcuse (1898-1979), који је након хабилитације (код M. Heideggera у Freiburgu 1932.) (под насловом *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* - Хегелова онтологија и утемељење једне теорије повијесности) морао пред хитлеровским нацистима емигрирати у САД, развио се својим дјелима у једног од најврснијих марксистичких филозофа и мислилаца 20. стољећа. Marcuse је био не један од првих, него први марксист који је по објављивању Мархових тзв. раних радова (30-их година 20. ст.) упозорио на значење и велику вриједност тих рукописа, те је одмах објавио опширну расправу о појму рада у Хегела и Марха. Међутим, његово главно дјело *Ум и револуција*[12] (објављено најприје у САД-у 1941) значило је - након Lukácsa 1923. -

прекретницу у схваћању аутентичног односа Хегел-Marx, а уједно његово "сазријевање“ од (heideggerovskog) онтологизма до Marxova појма повијесности (помоћу Хегела). Marcuseova анализа битних претпоставки сувремена грађанско-капиталистичког свијета и начина живота припада најдубљим промишљањима сувремене повијести, а међу осталим је значајан прилог критичком разрачунавању са совјетско-стаљинистичком теоријом и праксом, о чему је издао и посебну књигу (*Совјетски марксизам*).

За етички проблем занимљиво је споменути прије свега Marcuseov покушај да у својим дјелима објасни однос комунизма и морала (једно његово не баш успјешно предавање америчким студентима), али је овдје за наш проблем важније његово дјело *Естетска димензија*,[13] у којем настоји око тзв. рехабилитације субјективности у марксизму (усмјерене примарно против стаљинистичког и сваког другог вулгаризирања и фалсификирања Мархове мисли), Зато ћемо овдје навести неколико Marcuseovih ставова из тог дјела.

Marcuse прије свега наглашава оно што се у сувремену марксизму не само запустило и одбацило као небитно (у смислу схваћања Marxove науке и марксизма као - *колективизма,* у којему човјек-појединац не игра никакве улоге, чиме се заправо "прескаче" не само читава епоха грађанског свијета, него и цјелокупна хисторијска баштина човјечанства):

"Ако хисторијски материјализам не објасни *улогу субјективности*, поприма обиљежја вулгарног материјализма."[14]

А оно битно исказано је овако:

"Марксистичка је теорија *подлегла* самом том *постварењу* које је разоткрила и против којега се борила у друштву у цјелини. *Субјективност је постала атом објективности.* чак и у својем бунтовничком облику била је препуштена *колективној свијести."* И додаје: "детерминистичка компонента састоји се у *редукционистичкој концепцији свијести* (Marcuse би овдје и могао и требао рећи: *самосвијести!).*

Затим потенцира речено:

"Субјективност ослобађања састоји се од *унутрашње повијести појединаца - њихове особне приповијести,* која није истовјетна њиховој друштвеној егзистенцији. То је посебна повијест њихових односа, страсти, радости и туговања - искустава, која нису нужно утемељена у својој класној ситуацији и која се чак не могу ни разумјети из те перспективе."[15]

А у наглашавању саме сржи људскога (што тоталитаризам не само стаљинистичке провенијенције одбацује као пуку сметњу за лагодно функционирање државотворног пакла) Marcuse каже:

"Сувише је једноставно свести љубав и мржњу, радост и тугу, наду и очај на подручје психологије и при томе их издвојити из *догађања радикалне праксе.* Дакако, што се тиче политичке економије, ти садржаји можда нису (Марх је нагласио да управо то - *јесу!* - оп. М. К.) “производне снаге”, али *за свако људско биће имају пресудну важност;* од њих се састоји збиљност."[16]

Својим појмом "радикалне праксе” долази овдје Marcuse до оног одређења, које је производ модернога (грађанског) времена, као тоталитета овладавања човјека свим облицима његова живота. Тиме је дакако и оно "морално дјеловање” управо *повијесно превладано.*

Erich Fromm (1900-1980) један је од најзначајнијих, а могли бисмо рећи и најпознатијих (и широј публици познатих и врло читаних) марксистичких мислилаца 20.

стољећа. Осим тога, управо је он један од ријетких међу њима који су се управо етичком проблематиком највише бавили. Fromm је био испрва један од чланова познатог Франкфуртскога круга филозофа, социолога и теоретичара у Институту за друштвена истраживања, основанога двадесетих година 20. стољећа, под равнањем Маха Horkheimera и Theodora W. Adorna. Институт је дјеловао у Њемачкој до Хитлерова доласка на власт 1933, (затим најприје у Паризу, а потом у САД-у). Послије Другога свјетског рата Институт наставља радом у Франкфурту, а његови млађи чланови јесу: *Jürgen Habermas, Alfred Schmidt* и *Albrecht Welmer.* Од познатијих филозофа и Marcuse је до 1933. припадао том кругу.

Овдје ваља нагласити да је Фромм своје радове о етичко-моралној проблематици као марксист "комбинирао" и допуњавао прије свега Фреудовом*, а онда и општом психоаналитичком теоријом, при чему је и сам био психоаналитичар-практичар (имао је ординацију у Мексику, гдје му је било стално боравиште). Тако су његове анализе етичко-моралног феномена прожете врсним истраживањима и непосредним искуством психоаналитичке праксе (своје и других познатих психоаналитичара тог времена). Главна Frommova дјела која би се могла уврстити у уже и шире* етичко *подручје прије свега су:* Човјек за себе, Бијег од слободе, Здраво друштво, Анатомија људске *деструктивности I-II, Ауторитет и породица, Умијеће љубави и Имати или бити."*[47]

Frommovo дјело *Човјек за себе* има поднаслов: *Истраживање о психологији етике,* иако је по цијелом свом концепту много више од тога. Већ наслов књиге упућује прије свега на Хегела тј. на његов појам *Fürsichsein*, битак за себе, што и за Хегела и за Fromma значи заправо "враћање човјека себи самоме" у смислу његова *самоосвјешћивања,* чиме је уједно назначен човјеков хисторијски пут до самога себе као самосвјесне и самодјелатне личности. Али наслов упућује и на Марха, за којега Fromm сматра да је дао праву повијесну основу за разумијевање не само човјекове бити, него - цјелине његове повијесно одређене егзистенције. Freud и психоанализа ту само "конкретизирају" Frommova истраживања етичкоморалног проблема посебно и феномена (нарочито у сувремену грађанско-капиталистичком свијету) уопће. Неке смо ставове из тог Frommova дјела цитирали. Али оно битно у Frommovu третирању тог феномена - што овдје треба нагласити - лежи у његову напору да у самој сржи етичкога, како га он схваћа, потражи битне потицаје за једну могућу хуманистичку визију свијета, живота и човјека у њему. Та је хуманистичка црта Фроммова цјелокупног дјела, без обзира на могуће "промашаје" не само у филозофијском смислу, него и у "превеликом" његову оптимизму, онај патхос што прожимље читав његов и животни и филозофски и духовни напор, који је с те стране управо дивљења вриједан, јер је људски најдубље потицајан.

Фроммова анализа "људске деструктивности" носи исти тај печат, у борби бас за људско достојанство, како би се показало (на голему истраживачкоме материјалу многих истраживача тог феномена) да и та деструктивност човјекова (за разлику од животиње) има својих граница, а нарочито је вриједно указивање на то како тзв. примитивни човјек (или онај "природни човјек") самим тиме није и не треба да буде "дивљи" или "бестијалан", па се то доказује на конкретном истраживању примитивних и у развоју заосталих племена Африке, Азије и Јужне Америке.

Та "етичка нота" свих Frommovih дјела може се схватити и као својеврсни "мементо" сувремену човјеку да не заборави своју људскост, која по Frommu никада не може бити "угашена", само је треба увијек изнова дјелатно будити и обнављати, Фроммово "здраво

друштво" имало би бити тај путоказ у озбиљење једног облика друштвена уређења на Marxovu трагу, без обзира на то како би се то с човјеком *хомогено* друштво звало (социјализам, комунизам или напросто истински хумана људска заједница).

У томе је била и остаје величина и значење Фроммова голема и потицајна дјела, те он у читаву развитку марксистичке мисли 20. стољећа, а нарочито својом хуманистичком критиком стаљинистичког духа стољећа, остаје истинска баштина марксизма у цјелини.

По својим дјелима, и по значајној улози што су је одиграли у интелектуалним круговима Њемачке послије Првога и послије Другога свјетског рата међу наведене свакако припадају: *Max Horkheimer* (1895 - 1973) и *Theodor W. Adorno* (1903-1969). Horkheimer и Adorno били су оснивачи и главни представници тзв. Франкфуртскога круга филозофа и социолога (којему су неко вријеме припадали и Marcuse, Fromm, Pollock, Walter Benjamin и др.), а Horkheimer је годинама био и директор Института за друштвена истраживања. Године 1933. ти су филозофи избјегли пред Хитлеровим нацистима у Америку, јер би иначе зацијело завршили у логорима смрти, те су се у Њемачку вратили тек послије Другога свјетског рата. Начелно марксистички оријентирани, Horkheimer и Adorno развили су интензивну дјелатност унутар тога Института, а својим су значајним дјелима у подручју филозофије и социологије ударили снажан печат читавом једном раздобљу Њемачке.

Велика је заслуга Horkheimera и Adorna била у томе, што су уз Ernsta Blocha и Györgya Lukácsa, својим дјелима били једина "свијетла точка" у раздобљу посвемашње превласти пријератног и послијератног тзв. стаљинистичког *дијамата* (с "теоријом одраза" као"круном", и то у име Marxove филозофије!), који је "помутио" умове многих чак и познатијих, марксистички оријентираних теоретичара. Horkheimer је луцидно писао о тзв. критичкој теорији друштва, што је била основа читавог социолошког истраживања тога круга, те је био главни иницијатор опсежног истраживалачког потхвата, а сам је својим значајним дјелима придонио проучавању битних проблема суврeмена грађанско-капиталистичког друштва у свим његовим подручјима зивота.[18]

Писао је најприје о Кантовој (практичкој) филозофији, а 1930. објавио је вриједно дјело: *Anfänge der bürgerlichen Philosophie* (Почеци грађанске филозофије). Но, најпознатије је по дјелу *Дијалектика просвјетитељства.* То је капитално дјело, које расвјетљава све позитивне и негативне елементе тог раздобља еуропске хисторије новијег времена, чије се реперкусије на идејном плану осјећају све до наших дана„

Адорнова је дјелатност била врло разноврсна, а за нас проблем ваља прије свега истакнути два његова значајна дјела: *Minima moralia*, гдје се посебно позабавио етичком проблематиком, с луцидним увидима у битне моменте тог моралног феномена, нарочито наше данашњице. Посебно је пак вриједна његова *Филозофска терминологија - Увод у филозофију,* што су била Адорнова предавања на Франкфуртском универзитету. Та су предавања право мисаоно богатство једног филозофа највишега ранга, који ту расвјетљује, и то на најјаснији могући начин, битне појмове и проблеме филозофије, те је то свакако један од најбољих уопће написаних увода у филозофију. У том су дјелу садржане првокласне анализе и етичко-моралног феномена па то вриједи консултирати. Из Франкфуртске школе произашао је поред осталих и наш добар пријатељ *Jürgen Habermas* (rođ. 1929).[19] Хабермас је био сурадник часописа ПРАХИС (и члан његова Савјета) и редовити судионик Корчуланске љетне школе (1964-1974).

57. Вуко Павићевић

НИЧЕОВ ИМОРАЛИЗАМ

И Ничеова етичка схватања можемо убројити у *натурализам* по томе што се Ниче често позива на природу, природне процесе као на аргументат у прилог својих схватања о човеку. Тако ће он и своју основну етичку замисао о потреби одгајања »вишег човека« и »натчовека« који пориче хришћанске, демократске и социјалистичке идеје о једнакости, хуманости итд. образлагати тиме да ни природа не зна за једнакост, алтруизам, доброту. Али ако је своје учење о »натчовеку« ослањао на природу, стварни извор његове етике није у некаквим природњачким студијама, већ у једном друштвено-политичком, реакционарном и империјалистичком ставу. Његовог схватање природе знатно се разликује од Дарвинова и Спенсерова. Он је, истина, настојао да својим реакционарним политичким и етичким идејама да тако рећи универзално, космолошко и гносеолошко утемељење. Али често се при његовим излагањима о општим филозофским питањима веома јасно осећа и увиђа да их он у ствари подешава како би »образложио« једну априорну друштвено-политичку и етичку тежњу. И с формалне стране његова излагања дају повода за неповерење према њиховој научно-филозофској вредности. Он их, наиме, даје већином у кратким афоризмима и одељцима који су пуни веома духовитих запажања, обрта, поређења и метафора; али питања суштинских одлика света и људског сазнања нису тако проста да би се могла ауторитативно решавати у афоризмима, ма колико они били духовити.

1. Ничеово схватање света и сазнања

Слично старом Хераклиту, Ниче види као суштинско у свету непрестани динамизам и промену. Али док је Хераклит истицао да се све то непрестано збивање и мењање ипак одвија према извесним законима (свет је, вели он, вечно живи огањ који се по мери пали и по мери гаси), Ниче ће подврћи оштрој критици све наше појмове о законитости, нужности, као и све оне опште појмове којима обухватамо стварност, увек сложену из појединачних, индивидуалних ствари. Ми, на пример, имамо појмове *рода, врсте* и сматрамо да они заиста изражавају нешто што је релативно стално и опште у групама сличних бића или ствари и да преко тих и сличних појмова сазнајемо неке суштинскије

одлике света које постоји у маси појединачности. За Ничеа, међутим, сви ти појмови, као и појмови закона и циља, искључиво су *наша,* људска творевина, која је настала из наших потреба за оријентисањем у свету; иначе они не одражавају неки истински свет. »*Облик* се сматра нечим трајним«, вели Ниче, »и стога од веће вредности; али облик смо ми једноставно измислили; и ма колико пута ‚исти облик био достигнут', то н*е* значи да је то уистину *исти облик,* — јер се увек јавља нешто ново и само ми, који поредимо, рачунамо то ново са старим, уколико личи на старо, придајући им јединство »облика«. Као да се има постићи известан тип бољи је у плану и природи процеса ...

Ми не смемо нашу нужду за стварањем појмова, родова, форми, циљева закона *(‚свет идентичних случајева')* схватити као да смо у положају да конструишемо истински свет помоћу њих; него као нужност да подесимо свет тако да у њему *наш* живот буде могућан: — ми тиме стварамо свет који можемо определити за себе, проучити, упростити, појмити, итд...«[1]

Па и законе логике (закон идентитета и др.), које је Кант сматрао чврстим *сазнањима* (дакле сазнањем неке структуре која *јесте),* Ниче не сматра сазнањима, већ »регулативним симболима вере«, дакле нечим у шта само верујемо да бисмо га могли искористити.

Из наведених места је потпуно јасно да Ниче не само упозорава на чињеницу да су наши појмови и *субјективне,* људске творевине, сврховито изграђене да се помоћу њих оријентишемо у животу и свету, па услед тога и не могу бити некакве непосредно и апсолутно адекватне слике стварности (а у наглашавању ове чињенице лежи позитивна страна његове критик сазнања); не, он иде и даље па апсолутизује субјективни и прагматички карактер знања поричући му функцију и вредност објективи ог изражавања структуре света. Тако он нужно пада у теоријско-сазнајни агностицизам и релативизам.

Ово се види из његовог схватања законитости и узрочности као и осталих категорија и општих појмова. Он ће, на пример, оправдано и духовито приметити да у уобичајеном схватању постоји некритичко одвајање закона по којима се нешто збива као неке битности која постоји над и пород онога што се збива; али ће на другим местима све те катего.ије које ми примењујемо на свет идеалистички одредити као нешто што је искључиво наше, нешто што не би било одређено од објек а. »Наша субјективна нужност«, вели Ниче, »да верујемо у логику само изражава да ми, дуго пре него што нам је логика ушла у свест, нисмо ништа друго радили *него уносили њене постулате у збивање:* сад је налазимо у збивању — ми више не можемо друкчије — и радо би да верујемо да ова нужда крије у себи нешто од истине. Ми смо ти који смо створили ‚ствар', ‚исту ствар', субјект, атрибут, кцију, објект, супстанцију, облик пошто смо отишли до крајње границе са *изједначавањем и упрошћавањем* ствари. Свет нам се чини логичан јер смо га ми најпре логицизирали.«[2]

Нема, дакле, логичности у природи, у свету, већ смо ми ти који је тамо уносимо; па и оно реда што тамо нађемо производ је случаја. »Васиона је царство велике глупости«, каже Бр. Петронијевић преформулишући Ничеову нисао, »па ако у њој има делова логички склопљених, то је тако сто као кад какав слеп ловац у стотину метака једном погоди птицу.«[3] Ниче сам подвлачи да је Земља »као свака звезда зев између два небића, догађај без плана, без разума, воље или самосвести« ... За такав свет се не може претпоставити ни неки унутрашнии циљ који би он имао да постигне, нити пак неки предодређени правац развитка, нека улазна линија, неки прогрес који би имао да се оствари. Ниче, дакле, одлучно негира идеју прогреса која је код Спенсера фигурирала као основна (мада је и Спенсер говорио и о циклусима разлагања а не само циклусима

развоја). Основна одлика и принцип према којем се у свету све дешава јесте принцип *вечног враћања ствари.* »Све иде, и све се опет враћа; вечно се котрља точак бића. Све умире, и све опет процветава, вечно протиче година бића. Све се слама, и све се опет склапа; вечно се гради иста кућа бића. Све се растављa и све се поново поздрављa; вечно остаје себи веран прстен бића«, вели Ниче у З*аратустри.*[4]

Суштину овако схваћеног света не можемо, дакле, тражити и наћи у некаквим законитостима и циљевима којима би требало да тежи светско збивање, већ у *збивању самом,* које је увек појединачно и особено. А у томе збивању увек имамо испољења силе, моћи односно *воље за* мћ. Основа живота није нагон за *одржањем* већ нагон за *испољењем животне силе,* за ширењем моћи, а одржање је само последица овог ругог кардиналног нагона.[5] Дарвинизам греши кад прецењује спољни утицај на развој живота а потцењује ту унутрашњу, динамичку снагу која се околином служи као материјалом.[6] Но и све ствари а не само жива бића носе у себи тежњу за моћ. »Моје је мишљење«, вели Ниче, »да свако специфично тело тежи да загосподари читавим простором и распростре своју силу (своју вољу за моћ) и да све потисне што се опире његову распростирању. Али у томе оно се судара стално са сличним тежњама других тела и завршује тиме што се усклађује (‚уједињује се') с онима која су му довољно сродна: — тако се оно боре заједно *за моћ.* И процес се настављa...[7]

Ниче, дакле, слично Шопенхауеру, види као суштинско у свету — вољу, тежњу. Утолико пре ће онда и у човеку сматрати за битно његове тежње, његову вољу за моћ. Друкчије речено, Ниче, насупрот схватању да је свест, свесни живот оно битно, истиче примат, првенство несвесног, инстинктивног, вољног дела човекове психе. »У поређењу с огромним и многоструким деловањем за и против другог какво представља целокупни живот сваког организма, његов свесни свет осећања, намера, оцена вредности представља мали исечак.«[8]

Оваква схватања садрже несумњиво део истине утолико што несвесне и подсвесне појаве играју заиста значајну улогу у животу човека, поред свесних. Међутим, ту чињеницу Ниче претерано наглашава, апсолутизује и, с друге стране, покушава да потцени свест и свесни развој у вредносном погледу. Тако постаје главним представником оног ирационализма који ће теоријски припремити терен за фашистички култ »снажне воље« и »здравих нагона« и у теорији и у пракси. Тако, на пример, Ниче каже: »Ми немамо никаква права да тај делић свести поставимо као циљ и разлог живота као опште појаве. Очевидно је да је свест само још једно средство више за развитак и проширење моћи живота. Стога је наивно ставити задовољство или духовност или морал, или ма коју појединy област свести, као највећу вредност...«[9] Па и истина је *истина* само уколико је корисна; лажност једног суда још није прекор против вредности тог суда, вели Ниче.

Упоредо са овим потцењивањем улоге свести и морала, Ниче истиче вредност инстинката, нагона и воље. штавише, код њега можемо читати и оваква места: »Животињске функције су начелно безброј пута важније него ли сва лепа стања душе и висине свести: ова стања су сувишак уколико нису потребна као оруђе у служби оних животињских функција. Цео *свесни* живот, дух и душа, скупа са срцем, скупа са добротом, са врлином: у чијој се служби налазе? У служби што веће усавршености средстава (средстава за исхрану и напредак) главних функција, изнад свега у служби *напретка живота.*«[10] Дакле, све морално и лепо сведено је само на улогу *средства,* а порекнут му је значај циља и вредности која стоји изнад биолошких, виталних вредности. Заиста, има се

право говорити о сродности између оваквих мисли и фашистичког култа јаке воље, нагона и осталих квалитета »јаких« личности, којима стварно нису сметали ни морална свест ни лепе особине душе при њиховој краткотрајној страховлади у Европи.

2. Иморализам

Није тешко наслутити које последице из ових општих схватања морају произаћи у гледању на морал. Ако нема никаквог циља и смера развитка, онда не може бити ни неких објективно важећих норми и принципа морала, јер се немају према чему одредити. А ако је воља за моћ суштина свега, онда јој треба подредити и моралне норме. И, заиста, Ниче их и подређује, па изграђује свој *иморализам,* то јест једно схватање које покушава да обезвреди досадашња морална достигнућа и да их замени неким новим нормама и правилима. Та правила би се разликовала од досадашњих и нарочито се конкретизују у ономе што Ниче зове »натчовеком«. Но да видимо прво и у име чега Ниче критикује досадашњи морал.

Пре свега, он би хтео да покаже *нестварност, илузорност* морала, односно да покаже како моралност није никаква самостална појава која би располагала сопственом вредношћу. »Мој главни став је«, вели он, да »не постоје морални феномени, него само морална интер претација ових феномена. Сама ова интерпретација пореклом је из ванморалне области.«[11] На другоме месту он свој програм у овој области види у томе да покаже како је »све што се хвали као морално у суштини једнако са свим што је неморално и да је постало могућно помоћу неморалних средстава за неморалне сврхе, као што је случај са сваким моралним развитком; — и обрнуто, да је све што је озлоглашено као неморално, с гледишта економије, више и битније, и дал развитак још већег обиља живота неопходно доноси са собом и *напредак неморала.*«[12]

На који начин Ниче пориче самосталност, особеност морала? На тај начин што све моралне норме и врлине своди на природне односе и сааге, а пре свега на тежњу за моћ, односно на тежњу за одбрану од туђе моћи. Тако, по Ничеу, врлине треба схватити као обични производ природних инстинката, па је онда, на пример, правда израз жеље за осветом, а сажаљење и човекољубље су само израз сексуалног нагона. А искреност, — зашто нам се она допада? Зато што искрен човек није опасан, његове намере су нам познате и његова моћ нас неће изненадити. Из истог разлога ми ценимо такозваног доброг човека, то јест благог, скромног, у ствари немоћног човека. Такав човек нам није опасан, не изазива подозрење.[13] Уосталом, »тај човек пун врлина« за Ничеа је у ствари беживотан човек, који нема стварне и личне снаге да иде директно ка циљу, што одликује моћнога човека Он је добар, јер нема довољно снаге да буде зао. Он је »и по томе већ нижа врста људи јер није личност, него добија вредност по томе што одговара извесној схеми човека која је једном заувек одређена. Он нема никакве независне вредности: он се може упоредити, он има себи равне, он не сме бити изузетак.«[14]

3. Учење о ресантиману као извору морала

Али Ниче је нарочито настојао да моралу порекне сваку узви-шеност и да га обезвреди преко одређивања његовог социјалног порекла и смисла. Јер ко је, по Ничеу,

створио све те моралне идеале хуманости, правичности, алтруизма итд., итд.? »Три силе су скривене иза њих: 1. инстинкт стада против јаких и резависних; 2. инстинкт свих страдалника и сирочади против срећних и сл. инстинкт просечних против изузетака.«[15] Ти инстинкти не трпе никакву јаку индивидуалност јер осећају да је опасна. Инстинкт стада, напротив, »допушта појединцу да постоји само као део целине, на добре целине, он мрзи оне који се издвајају из целине«... А у ствари они, ти мали људи, збијају се у целине, као овце у стада, да би били некако моћни и да би се могли супротставити снажним личностима које имају своје вредности, недоступне човеку из стада. Са својим захтевима за једнакошћу, човечношћу, итд., они у ствари хоће да обуздају моћне личности, да их сведу на свој ниво, да им наметну своју просечност као норму и идеал. У суштини и души, они цене особине моћних. Али пошто их у себи немају, а имају тежњу да се покажу, испоље као вредност, они налазе решење овог несклада између жеља и моћи прво тако што саму силу обезвређују, проглашују за нешто ниже, и друго, на тај начин што своје мале могућности и особине проглашавају за врлину у форми доброте, једнакости итд. У слици речено, они личе на лисицу која није могла дохватити гроздове јер су високо, па је онда прогласила да су кисели. Али уздижући своје слабости на ступањ врлине, придајући им неки виши смисао, они се ипак тиме спасавају од очајања и осећања ништавности, дакле постижу стање извесне моћи. »Морал је сачувао злосрећнике, сирочад живота од нихилизма на тај начин што је свакоме од њих придао бескрајну вредност, метафизичку вредност...«[16] Заступници морала, то јест слаби и немоћни, морају осуђивати моћ и силу јер би иначе, пошто их немају, морали пасти у очајање.

Укратко, морал је прерушена воља за моћ. Он је израз ресантимана, зависти и борбе слабих и неспособних против моћних људи код којих је живот развијен у већем степену.

4. Критика хрисћанства, демократије и социјализма

Са исте позиције Ниче ће критиковати и три значајне појаве у историји европске културе и друштва као што су *хришћанство, буржоаска демократија* и *социјализам.* На тој критици се морамо мало више задржати јер је она битн? за одређивање друштвено-политичког смисла Ничеове филозофије.

Ниче замера хришћанству пре свега његову противживотност. Хришћанство је злочин према животу јер осуђује инстинкте и страсти човекове, чулност и путеност, укратко оно на чему живот почива. Оно у име некаквог вишег живота обезвређује стварни живот. Хришћански идеал одриче »понос, патос дистанције, велику одговорност, раздрaганост, дивну анималност, ратничке и освајачке инстинкте, обожења страсти, освете, лукавства, срџбе, сладострашћа, жеље за доживљајима, сазнања; оно одриче *отмени* идеал; лепоту, мудрост, моћ, дивоту и опасност типа човек, онога који поставља циљеве, ‚будућег човека'...«[17] Укратко, хришћанство по Ничеу спутава и кочи здраве и стваралачка снаге у човеку. Оно је антиживотно и по томе што је прогласило сажаљење за основну врлину; јер сажаљење служи одржању оних који у себи немају животне снаге.

Оваква Ничеова критика хришћанства свакако садржи у себи и један позитиван моменат, који се састоји у борби против поричућег и обезвређујућег става хришћанства према вредностима овоземаљског живота. Али Ничеова филозофија има за своју одлику и позитивну заслугу борбу против негаторског, поричућег, песимистичког става према

животу уопште. Тако, док Шопенхауер учи да је суштина света једна слепа воља и тежење које никада не може бити задовољено, па је и зато живот у ствари увек бол, а задовољство и није права реалност, те онда живот треба и негирати, — Ниче ће, напротив, примати и ценити живот баш као вечито тежење, као вољу за моћ и борбу, не тражећи му неки смисао ван самог постојања, ван живота као таквог. У тој тежњи да, насупрот песимистима, живот афирмише, потврди, нагласи лепоту његове динамике Ниче је дао изванредних мисли, редовно речених уметничким језиком. Ниче је изванредно снажно иронизирао и оне који лицемерно проповедају песимизам и сматрају се »ситим живота«, а у ствари су пуни земаљских жеља. »Уморни од света!« — обраћа им се Ниче. »А нисте се још ни са земље помакли! Ја сам вас виђао увек жудне земље, заљубљене још у властити умор земаљски! Није вам узалуд усница отомбољена: још на њој седи једна мала земаљска жеља! А у оку — не плива ли тамо један облачић незаборављене земаљске радости? Има на земљи много добрих проналазака, једни су корисни а други пријатни: њих ради треба волети земљу. А много шта има ту што је тако добро пронађено да је као и недра женина: и корисно и пријатно у исти мах.[18]

Наведена и слична места могу дати повода да се Ничеува критика хришћанства уопште оцени као позитивна културна тековина. Међутим, било би једнострано кад би се тако поступило. Треба имати у виду још и то да Ниче напада хришћанство нарочито уколико је било идеологија нижих, дакле експлоатисаних друштвених слојева, и отуда покрет за извесном једнакошћу, макар само и религиозном. О томе би се овде, кад би простор допуштао, могло навести доста Ничеових изјава. Зато једна марксистичка оцена Ничеа мора, увиђајући вредност многих његових замерки хришћанству, истаћи и антидемократски па и антихуманистички смер те критике.

И буржоаску демократију као и њене идеологе Ниче ће нарочито критиковати због тежње за једнакошћу, због идеала једнакости личности. Тај идеал је, по Ничеу, у ствари израз, као и код првих хришћана, слабих душа које би себи хтеле да придају значај, оних личности које немају у себи стварних вредности, па теже да се обезбеде тражећи једнака права. А те личности за Ничеа и нису у ствари *личности,* већ — обичне нуле. »Цела наша социологија не зна ни за који други инстинкт сем за инстинкт стада, то јест *сабраних нула,* где свака нула има ‚једнака права', где је врлина бити нула.«[19] У оваквим демократским схватањима која иду за изједначавањем Ниче тражи (слично њему ће то касније чинити и егзистенцијалист Karl Jaspers) главни облик и узрок декаденције европскога друштва, облик и узрок опадања његове животности. »Неправо«, вели он, »никад не лежи у неједнаким правима већ у претензији на »једнака права«.[20] То у ствари значи да је Ниче сам сасвим далеко од помисли да узрок кризе и декаденције тражи у економским противречностима и у нерешеним социјалним проблемима. Није ствар у томе што људи немају једнаке могућности и на економском пољу, односно у томе што немају довољно једнакости, већ у томе што траже и што већ имају »много« права на политичком терену! Ово све показује да Ниче заузима потпуно супротан став према ставу социјалиста у друштвеној проблематици.

Ову своју супротност и непријатељски став према социјалистима Ниче је испољио и врло изразито, али и на веома неукусан начин. »Кога највише мрзим међу данашњим олошем?« пита се он. »Олош социјалиста, чандала-апостоле, који поткопавају инстинкт, задовољство, осећање задовољености радника са његовим малим бићем, —- који га чине завидним и уче на освету.«[21] На другоме месту, он је врло добро предвидео снажне акције

социјалиста у XX веку. Тако он вели: »Може на многим местима у Европи доћи до туча и препада са њихове стране: XX век ће вероватно доживети потресе на више места, и париска комуна, која је нашла бранилаца и адвоката у Немачкој, чиниће се као мали поремећај стомака у поређењу са оним што ће доћи. Али како му драго, — биће увек одвећ имућних људи да би социјализам икада могао значити нешто више од епидемије једне болести.«[22] Ове речи је Ниче писао осамдесетих година прошлога столећа, и оне нас обавезују да му признамо смисао за предвиђање догађаја, али не и смисао за предвиђање њихова исхода!

Све ово што смо навели показује да Ничеова критика грађанске културе његова времена, на коју су се неки позивали као на знак његове прогресивности, никако се не може сматрати за критику која долази с прогресивних позиција. Напротив, те позиције он изрично напада и одбацује. То даје основа за мишљење да је његова критика — критика са становишта реакционарних снага, чији ће каснији израз бити фашизам, и да су његова схватања доста блиска фашистичким. У ово ћемо се уверити ако одређеније погледамо његове »нове« критерије, »нове« норме као и најопштије разлоге у име којих одба цује и демократију и социјализам и хришћанство.

Зашто се супротстављати свим овим тековинама, зашто одбацити њихову морално-политичку срж коју чини идеја једнакости у разним њеним ступњевима и облицима? Јер је све то, вели Ниче, неприродно и противприродно, не може наћи ослонац и подршку у природном поретку ствари. »*Право на алтруизам* не може се извести из физиологије, као год ни право на помоћ и на једнакост судбине: то су све премије за дегенерике и злосрећнике«.[23] Природа зна за односе сила и за побеђивање веће силе над мањом. Тако ствари уистину стоје и у људском животу, и лицемерно је проповедати некакав морал који тражи нешто друго, а у ствари је и сам једна прерушена сила. Живот је тежња за моћ, а тиме нужно и закорачење у сферу моћи другога, оспоравање исте те тежње у другоме. Стварни друштвени положај људи предодређен је по Ничеу потпуно њиховим природним особинама. Штавише, кастински поредак друштва је по њему нешто што се формира само по природним склоностима људи, он је »само санкција једног *природног реда,* природна законитост првога ранга, над којом никаква самовоља, никаква ‚модерна идеја' немај власти.«[24] Хијерархија међу људима, односно разлике у моћи, положају и правима су услов сваког здравог друштва. »Неједнакост ти правима је тек услов за то да уопште има права«, вели Ниче. Тек у једном свету и друштву у коме неће људе спутавати обзири који иду у корист просечних и слабих, издвојиће се један виши тип човека — *натчовека.* Формирању тог типа треба да буде подређено све. Јер, вели Ниче, човек није циљ и вредност по себи, он је само прелаз, мост ка натчовеку, нечему вишем, у име чега онда треба одлучно одбацити све оно што људску врсту спутава на путу уздизања у том смеру.

5. Виши човек, натчовек

Да видимо мало подробније какав треба да је тај виши човек и натчовек у име кога Ниче преокреће све досадашње вредности. Треба рећи да у Ничеовој замисли и слици таквога идеала има, разуме се, и својстава истински *људских;* он, виши човек, треба да је упоран, да се не плаши опасности, да воли захвате и скокове у непознато и неочекивано, да

не остаје на пола пута. У овом опором свету и животу, он не сме пасти у малодушност и разочарање; он мора прихватити живот баш као такав, то јест живот као напор, као вртлог и бесмисао. Он мора тежити горе, у висину. Али — ако неко не може летети, шта да се с њим ради? »Кога не можете научити да лети, тога научите *да што пре падне*«[25] — тако учи Заратустра, односно Ниче. Дакле, тај виши човек не сме имати сажаљење. Његова поготову не смеју спутавати ситни обзири »малих људи«, он мора непосредно ићи ка циљу испољења и задовољења своје моћи; јер где има живота, има и воље за моћ — »и у слуге најох још воље да буде господар«. Он, виши човек, мора ценити баш оно што у моралисти нарочито осуђивали — наиме уживање, властољубље, ебичност, али уживање не у обичном, баналном хедонистичко-материјалном смислу, већ уживање у моћи, у сили, у владању другим људима, у трошењу себе, које онда тражи лишавање од многих уживања друге и мање врсте. Моћ и јесте врховни критериј свега. Добро је оно што повећава вољу за моћ, а зло оно што је слаби.

Ово су неколико битних одлика и критерија којих се држи »виши човек«. Ваља додати још да га Ниче понегде приказује и просто као природно снажно створење. »Његов идеал јаког човека напослетку се веома приближује типу обичног природног човека, плаве бештије (die blonde Bestie), тако да се оно што треба да буде *натчовек* претвара у *потчовека,* у дивљег човека, који ништа друго и није до човек јаких, несломљивих инстинката.«[26]

На основу свега овога изгледа нам да је оправдано извући закључак о приличној сличности Ничеове замисли вишег човека са оним што су националсоцијалисти заступали и у теорији и у пракси. И кад су се многи од њих позивали на Ничеа и својатали га, заиста је тешко доказати да то нису чинили с правом. У ово сродништво ћемо се уверити нарочито и из Ничеове одбране н илитаризма и рата. Он не може довољно да се нахвали рата као с едства које служи неком психолошком и културном подмлађивању људи. За њега је уопште човек створен за рат, а жена за то да рађа. То је једна од општих формула његове етике, која није ни нова ни дубока. А у *Вољи за моћ* писао је о милитаризму следеће: »Ја се радујем милитаристичком развитку Европе као год и унутрашњим анархичним приликама: прошло је доба мира и кинештва ... Личне мушке способности, телесна способност повраћа своју вредност, оцене постају физиолошке, исхрана садржи све више меса. Бескрвни лицемери... ишчезли су Варварин је добио признање у сваком од нас, као и дивља звер.«[27]

58. Горан Стојановић

ПЕРСОНАЛИСТИЧКА ЕТИКА МАКСА ШЕЛЕРА

Криза западне цивилизације израња из поставки модерне науке и методе која читаву природу претвара у објекат манипулације, инстументализујући и сам човјеков дух. Као и већина његових савременика, али на другачији начин, Макс Шелер рјешење изласка из кризе види у „преврату вриједности" са рехабилитацијом духовног живота и усмјеравања научног и филозофског развоја ка пуној егзистенцији човјека. Из таквих аксиолошких разлога он врши ревизију, поред појма духа, појмова знања и образовања.[1] Дисциплина чији би то био задатак, извршавајући морфолошку таксиономију, и показујући факторе генезе знања излазећи изван традиционалних оквира епистемологије јесте социологија знања.[2] Могуће је ослободити се тенденција класне предрасуде, тврди Шелер, а то откриће и ослобођење од „идола" једна је од основних практичних и педагошких вриједности социологије сазнања. Шелер даље нуди „апсолутни критеријум истинитости, правећи дистинкцију између нижих псеудо-знања идеологије, рационализованих интереса класе и професије etc. са вишим формама знања религије, метафизике и науке, као валидне форме знања унутар свога домена слободне од друштвене детерминације"[3]. Религија као валидна форма знања има свој (1) мотив у духовној саморегулацији кроз спасење светим; (2) њени ментални акти (нада, љубав, страх, воља) препознају недовршеност битка и теже божанској цјелини; (3) циљ јој је спасење појединца и група, (4) базирана је на харизматичном типу личности и вођи организације. Метафизика, као валидна форма знања слободна од предрасуда, свој (1) циљ има у чуђењу да нешто јесте радије него ништа; (2) њен ментални процес је директно увиђање суштина, не опсервацијом или дедукциојом; (3) крајњи јој је циљ најузвишенији развој личности кроз мудрост; (4) тип личности је мудрац; (5) организација је школа у класичном смислу; (6) као покрет не представља кумулативно, нити прогресивно знање. И на крају, посљедња форма валидног знања је наука која свој (1) мотив налази у жељи да контролише природу, друштво, психу; (2) њен ментални процес је опсервација, дедукција, индукција и експеримент; (3) њен циљ је математички свјетоназор функционалних релација; (5) тип личности је истраживач и разне научне институције базиране на том принципу као што су институти, универзитети, лабораторије; (6) покрет је имперсоналан, интернационалан, прогресивно кумулативан, са подјелом рада.

Личност би морала да се образује искључиво валидним формама знања. Шелер жели нагласити да се не смије запоставити религијско образовање. Човјек своје постојање дугује духу, Богу, а не природној еволуцији. Слободно је биће живећи у свијету отворених могућности које може да бира и живи инспирисан највишим вриједностима. Дакле,

образовање се искључиво базирано на три врсте знања, од којих је спасоносно фундаментално јер његовим образовањем расте и интуитивна спознаја Бога. Ово би конкретније значило да образовање подразумијева развој свијести о вриједностима, изазивајући интерес код ученика кроз сусрет са различитим парадигматичним личностима као утеловљењима вриједности. Према Шелеру, „примарна сврха образовања је у стварању услова за развој духовне личности". Личност није производ еволуције, природних способности, већ је квалитативно *sui generis* настала из процеса образованости. Шелер прави „дистинкцију између 'јаства' којем се може приступити емпиријски и методолошки, као што и чини психологија, јер обухвата животне степене и 'личности' која је као духовна изван сфере научнога"[4] и често се изузима из расправа о човјеку. Човјек се од животиње не разликује само по интелекту. Грци су под тим принципом подразумијевали разум који је шири од чистог интелекта, али Шелер га жели даље проширити тако да обухвата комплетан дух, вољу, емоције, доброту, љубав, духовно чуђење, поштовање, слободу избора, вриједности. Центар духовног акта је личност, бити личност значи имати могућност саморефлексије, објективирати субјекат. Као што је већ наглашено, то би значило одвојити се од биолошких нагона и свијета за који нас она отвара, те имати свијет суштина управо зато што се спознаја дешава не кроз разум већ *ordo amoris*, управо зато што нижи инстинктивни нагони не могу помутити истинитост спознаје. На овај начин наша околина претвара се у свијет који једино постоји у корелацији са личношћу човјека. Треба још једном упозорити да ово неће значити било какав „изам", а поготово солипсизам. Свијет не зависи од човјека. Управо зато што човјек посједује духовну димензију, а свијет сам је базиран на вјечном духу Бога, свијет му се отвара на виђење.

Педагошка димензија љубави видљива је када се примијени на конкретне вриједности. Врлине имају вриједност по себи, али оне су видљиве тек у личности као њиховом носиоцу. Вољети некога значи вољети га ради остварења самих врлина као могућих потенцијала. Поставити љубав у темељ образовања значи не мијењати личност већ јој дозволити да постане оно што она јесте, да развије свој потенцијал као биће у којем се сусрећу сви слојеви постојања. Љубавни акт тако има три стране: „љубав читаве личности према апсолутној вриједности и бићу, деградирање природног (не духовног) Ја и самосавлађивање и тек тиме могуће објективирање нагонских импулса"[5]. Духовно биће човјека остаје неразвијено и пасивно. Концепт личности подразумијева зрелост, развијен капацитет за процјењивање и способност доношења одлука. „Духовност је иманентна сваком људском бићу које остаје отворено за могућности развоја личности уз помоћ свеобухватног (*Allgemeinbildung*) образовања[6] које неће специјализирати само једну област знања."[7] Свеобухватно знање које индивидуума образује у личност има три карактеристике. Прво, омогућава способност сагледавања стварности изван детерминизма потреба, инстинкта и тјелесних стања. Друго, омогућава да се свијет воли безусловно као принцип сазнања изван биолошких предрасуда. И треће, омогућава увид, не само у импресију већ у саму суштину стварности. Хијерархија знања, па тиме и битног образовања, базирана је на хијерархији вриједности од којих је спасоносно знање, односно вриједност светог највиша. Овакво виђење супротно је Контовој концепцији развоја друштва и појединца од теолошке преко метафизичке до научне фазе које ће се позитивизмом довести до пуне зрелости. Шелер сматра да Контово виђење није правилно обухватило структуру знања – наука се мора фундирати на филозофским и теолошким основама од свога почетка и никада неће бити нити би требала од њих бити слободна.

Тако ни образовање не би требало градити на лажним темељима, већ на правилној структури знања, односно правилној аксиолошкој хијерархији.

Шелерова етика увелико зависи од његове аксиологије и она је једино подручје које током сазријевања није доживјело ревизију. У првој фази (феноменолошко-католичкој) свога мисаоног рада желио је нагласити објективност вриједности. На његовој мети је Ничеова критика хришћанске моралности и утилитаристички став које уздиже хедонистичке изнад виталниих вријендости. У најзначајнијем етичком трактату *Формализам у етици и материјално вриједносна етика*, прије свега је настојао да побије Кантово етичко учење.[8] Свако од шест поглавља овога дјела усмјерено је на критику једног момената формалне етике.

Шелерово етичко учење можемо сматрати значајним из четири разлога. (1) То је први покушај да се филозофира феноменолошком методом. У његовом случају није ријеч о строгој методи већ о филозофском ставу, посебно на подручју етике. (2) Побија Кантову претпоставку да су осјећања хаотична и да би их требало довести у контролу ригорозним и формалним разумом. (3) Заступа стару Паскалову тезу да срце има разлоге које ум не познаје. Формални закони логике примјењиви су на објекат, али не и на искуство вриједности. (4) Доводи у питање, да ли императиви, дефиниције и уопште бављење етиком имају побољшавајући утицај на морални статус човјечанства. По Шелеровом виђењу, вриједности су као и сваки други феномени интуитивно дати у конкретном акту свијести. Као што је боја дата у виђењу, тако су вриједности дате у осјећањима. Штавише, вриједности су дате прије било којег другог свјесног искуства. „Оно што 'треба' да буде већ је дато у искуству вриједности. Зато је емотивно искуство незамјењиво приликом одређења моралне компоненте личности и поријекла моралног искуства у човјековом *ordo amorisu*."[9] Вриједности, као и боја, немају постојање уколико се не појаве на супстрату, али су ипак од њега независни. Тако се идеја „светога" може појавити на фетишу или особи као што се боја зеленога појављује на трави или лишћу. Касније ће Николај Хартман интерпретирајући Шелера, потпуно супротно субјективно настројеном виђењу бадемских неокантоваца, рећи да „вриједности постоје као Платонове идеје" – независне од спознајног субјекта или предмета као њиховог носиоца. „Кантова је грешка у томе што није увидио априоризам емоција, и да је етику могуће фундирати на априорној интенционалности емотивних доживљаја човјека."[10] Тако се показује да нити човјек, нити друштво, класа или историјски период нису стваоци вриједности – већ да оне постоје у засебном царству и да је личност њихов реализатор.

Поријекло моралног искуства налази се у суштини љубави – *ordo amorisu* човјека. Она подсјећа на „кристал" каже Шелер, рефлектујући ред слојева у номенклатури вриједности којима је усмјерена љубав или није усмјерена као у формама мржње или ресентимана. Иницијално, вриједности су априорне у осјећању подједнако свакога људског бића у његовом скривеном реду „срца", прије него што вриједности постану објекти суђења у области разума и свакодневног животног одлучивања наивне свијести. Ипак, у пракси *ordo amoris* специфичан је свакој личности и њеном моралном усмјерењу, акту и дјелу. У овом смислу удаљавамо се не само од Кантовог категоричког императива већ и од цјелокупне универзалне основе западне етике. Умјесто тога Шелер инсистира на, како он то каже, „вриједности свих вриједности" – индивидуалној личности. Према Шелеру, постоји пет различитих садржаја у („материјалним") слојевима вриједности, поређаним од нижих ка вишим у двије групе на основу сљедећих критеријума: трајност,

недјељивост, фундираност, дубина задовољења и релативност. Прва група вриједности релативне у односу на живот: 1. задовољство, 2. корист, 3. виталне вриједности; и друга група вриједности релативне у односу на личност: 4. душевне и 5. религијске. Добро и зло нису у слојевима већ у тенденцији перферирања виших или нижих слојева. „Перферирање је овдје чисто емотивни акт поштовања виших у односу на ниже вриједности, за разлику од 'избора' као потпуно слободне рационалне одлуке бирања ниже вриједности у конкретним околностима."[11] Та склоност свој узрок има једино у људском срцу, а касније се очитује у вољи и разуму. Шелер елаборира извршење акта у појму „личности". Јер у пракси не постоји свијест, дух, без да се појављује у личности. И свака особа има своју „квалитативну усмјереност" дјеловања, чинећи личност морално незамјењивом, вриједност свих вриједности, независно о раси и полу или темпоралности.

Овакав став базиран је на моралном искуству на два начина. Прво, као утеловљење личности, спектра свих пет слојева вриједности. И друго, пошто је личност носилац свих вриједности, сваком степену онда одговара одређен тип личности. У узлазном реду то су: мајстор у вјештини живљења или уживања, вођа цивилизација, херој, геније, и светац. Они су најефективнији протагонисти и катализатори образовања и историје. Као чисти егземплари они, као ни вриједности, своју опстојност немају по себи већ тек када се остваре у индивидуалној личности и тако посредством ње стварају културу и објективизирају дух. „Таква личност није примарно рационална и вољна као у Канта, већ се радије може окарактерисати као ens amans, тактично привучена ка вишој вриједности."[12] То је априори скривена моћ љубави. Не узимајући у обзир вриједносну обману, као што је ресантиман на примјер, ред љубави остаје реперна тачка, као свјетло у мраку. У дјелу које већина критичара сматра Шелеровим *magnum opusom* – *Бит симпатије,* полаже се велика важност у анализу различитих врста симпатије које већина осталих „етичара симпатије" занемарује. У првом дијелу посвећује се дискусији метафизичких теорија симпатије, посебно Шопенхауерове, а у другом анализи љубави као кључу спиритуалног и персоналног. У овом дјелу ја анализа љубави и човјека као *ens amans* аргументацијски профињенија. Ту је зачета и идеја ероса или виталне љубави, која касније добија огромну филозофску улогу у покретању еволуције као и у разрјешењу дуализма душе и нагона. Овакав закључак можемо овдје у краћем облику извести из Шелерове етике: „Све личности јесу и треба да буду једнаке у рангу нижих вриједности, али у односу на више вриједности све личности су, у односу на њихову индивидуалну непоновљивост, различите и неједнаке"[13]. Демократија на земљи неће антиципира демократију на небу. Посљедњи дио ове књиге, *Формализам у етици и неформална етика*, посвећен је дискусији односа личности и социјалног бића. Видљив је велики утицај Канта, иако Шелер инсистира да је спиритуална личност не само рационална већ и емотивна, са вољом за љубав. У проблему других умова показало се да искуство „ми" долази прије искуства „самосвијести", што је теза коју касније развија Емануел Левинас. Личност варира у сваком акту индивидуалне реализације добра и зла. Са индивидуалног се преноси на друштвени битак, што се изражава четвороструком узлазном подјелом остварења вриједности путем „заједништва" као: масе, виталне заједнице, друштва и колектива личности. Ова персонализација социјалне сфере кроз вриједности преферира посљедњи тип удруживања, састављену из највиших моралних личности „светаца" као парадигми људског *ordo amorisa*, чији значај није у историјском ефекту, резултатима њиховог рада, постигнућима, успјеху, већ у чистој вриједности њихове личности по себи.

Шелер са правом упозорава да филозофија до сада није довољно пажње посвећивала емоцијама изван етике, нити посматрала њихову онтолошку, епистемолошку а поготово антрополошку димензију. Емоцијама није могуће управљати снагом воље или ума. Оне су интегрални дио самог духа. Осјећања, поготово љубав у феноменолошком-онтолошком смислу, указују на аксиолошко постојање вриједности као и на специфичност људског бића у могућности сагледавања царства вриједности. Шелер своју етику назива персоналистичком, желећи да морално издвоји из саме бити човјека, односно из његове личности. Онтолошки поредак свијета који је поредак љубави и којем човјек као биће припада он изједначава са етичким поретком вриједности. Наравно, Шелерова етика није савршена. Унутрашњу антиномију између сазнања и емоција, предметно схватање вриједности и њихов законит однос, креирање хијерархије вриједности под утицајем конфесиј, касније ће критиковани Николаја Хартмана и Карла Алфеуса.[14]

Приказ Шелеровог антрополошког утемељења вриједности не би био потпун уколико би из њега био изостављен естетски доживљај. Макс Шелер није објавио ни један тематски чланак о естетици, али је евидентно да је увелико био заинтересован за питања филозофије умјетности. Дајући краће или дуже рефлексије у осталим радовима, описао је скоро цјелокупну естетичку проблематику. Његова естетика није само „хоризонтално обухватила широко проблемско поље, већ пролази и кроз различиту вертикалну рефлексију – фундаментални ниво принципијелних проблема феноменологије естетских вриједности, антрополошко-херменеутички ниво индивидуалног и културног искуства, и метафизички ниво вриједности умјетности у дијалектичкој еволуији духа и животног нагона (*Lebensdrang*)".[15] Његова метода никда није индуктивна нити дедуктивна, већ увијек интуитивна, што је карактеристично за феноменолошку естетику уопште.[16] Укратко ћемо, у контексту Шелеровог антрполошког фундирања вриједности, приказати проблематизовање естетичке теме кроз три теорије: теорију естетичких вриједности, естетику природе и филозофију умјетности.

У хијерархији вриједности, естетичке би спадале под спиритуалне вриједности. У односу на моралне које налазимо у акту, естетичке вриједности се огледају у објекту и видљиве су једино отвореношћу и жељом духовног погледа. Ову отвореност и нагон ка естетским, и вриједностима људског духа уопште, Шелер назива „љубављу". „Свјетска љубав" која је прије сваког људског ума, љубав уз помоћ које Бог ствара и одржава космос, остаје у његовој филозофији чак и када се мисаоно ограђује од хришћанства. Пошто природа изражава многе врсте љепоте кроз минерале, биљке, животиње и крајолике, неопходно је било развити и филозофију природе[17], која би између осталога, супротно већ устаљеном предмету дате дисциплине, одговарала и на питање природно лијепог. Шелер прави разлику између филозофије естетских вриједности или краће естетике и филозофије умјетности, по томе што се „естетске вриједности могу доживјети изван умјетности, не само у природи већ и у науци, друштвеном животу и религији; док умјетност може бити аутентична али не и лијепа".[18] Умјетност, као и сви проблеми филозофије, уопште се анализира углавном са три антрополошка аспекта: (1) Умјетност као монопол људскога духа, базирана на трансвиталним вриједностима и на спиритуалној креативности. Суштински је историјски феномен према култури иманентног развоја експресије примарно људског потенцијала. (2) У односу на активности сличне умјетности одређених животиња које су ношене једино несвјесним инстинктом. (3) Са посебним поштовањем према структури људске егзистенције и метафизичким процесом постанка апсолута,

умјетност је примарно базирана на љубави, секундарно на трансвиталним вриједностима доживљеним у оквирима емоције, терцијално на перцепцији идеје, а квартално на функцији репрезентације – односно, у процесу самостварања умјетност не представља ништа изван себе саме. Шелерова филозофија умјетности углавном је оријентисана на креативни процес – „естетика производње" како је Ниче назива насупрот естетике производа и(ли) естетике доживљаја.[19] Метафизички, Шелер је убијеђен да је креативни процес умјетника симбол и репрезентација стварања природе или чак самога Бога и у крајњој инстанци репрезентација борбе између духа и животног нагона у Бога. Зато је умјетност медијум реализације самога Бога, чија се унутрашња борба манифестује кроз еволуцијски процес садашњег космоса који је само један од безбројних који јесте или ће настати из ове вјечне борбе.[20] Сви креативни процеси у умјетности теже пронаћи еквилибријум антагонизма, помирујући Бога и његову творевину кроз симболе, хармонију и љепоту.

Трећа одредба која улази у саму бит човјека јесте однос спрам Бога као апсолутне личности. Мисао коју ће касније детаљније развити Арнолд Гелен[21], да се из биолошког дефицита човјека компензацијски развија дух, примјењује се овдје и на Бога као апсолутни битак. Оног момента када се појавила свијест о битку и самосвијест унутрашње празнине и пролазности, појавила се надсвијест о Богу као вјечном. Управо је то моменат настајања човјека, пробијања центричне животне форме, која се више не прилагођава природи, већ је она сада духом опредмећена, поробљена и промијењена. Оваквим односом губи се укоријењеност, па је човјеку потребна другачија фундираност и другачији *religare* од напуштене животињске урођености у природу, које сада може само да пружи Бог или метафизика. Ексцентрична позициона форма ставља човјека лицем у лице са Ништа, али једнако тако са цјелином битка и апсолутним вјечним духом који је личан и један, као што је свијет један једини, и као што је свака личност једна и јединствена. Човјек је тако мост у струји живота. Религијски однос није ствар избора, он је уткан у структуру човјека, и свако од нас приступа религијском чину који укључује покајање, захвалност, преданост, обожавање и молитву у односу на апсолут. Наравно, ово аутоматски не значи примарно вјеру у Бога, јер човјек ту потребу духа може да задовољи накратко и пролазно лажним идолима у облику обожавања новца, сазнања и празне љубави.

Постићи „спасоносно знање" је зенит образовања и културе у цјелини, јер се кроз њега остварује највиша вриједност – свето. Човјек се не може спасити сам, он не може ни бити сретан сам од себе, супротно од Грка који су мислили да се срећа јавља са спознајмо врлине и добрим дјелима – добра дјела чини из среће и љубави. Све док је човјек окован злом физичког, једини му је излаз безусловна божанска *agape*. Постајући учесник у божанској милости могуће је пронаћи унутрашње блаженство и срећу, што га отвара за праве вриједности и за издржавање животне патње. Зато Шелер потенцира на хијерархијској условљености знања, које би без знања о Богу, као основи дубоког разумијевања бити људског битка било фрагментарно и једнострано. „Знање о Богу се постиже путем 'религијског акта' који подразумијева свјесно активну употребу ума, за разлику од пасивне која је чисто рецептивна, у религијском осјећању, молитви, литургији, служби ближњем, обожавању, преданости, поштовању"[22]. Религисјки акт постаје разумљив једино кроз свој интенционални објекат. Молитва, на примјер, не може се разумјети без Бога коме је упућена. Он је медијум уз помоћ којег пролазно и парцијално сагледава вјечно и бесконачно. Религијски акт једини је начин на који човјек може да нађе

задовољавајући сусрет са апсолутном егзистенцијом, како ће Шелер интерпретирати Августинове ријечи: „Моје срце је немирно све док не нађе мир у теби". И даље, „Ми знамо Бога као што знамо сопство, једино живећи у њему и учествујући у њему кроз *ordo amoris*. Човјек није само слуга или дијете Богу већ је костваралац са Богом."[23] Но, филозофски поглед је сувише апстракта, а опет религијски антропоморфичан – тек кроз синтезу ова два приступа могуће је достићи пуно знање о Богу „системом саображавања". Апсолутно повјерење у знање стечено вјером Шелер налази у хипотези да Бог има жељу и потребу да се објави као истинит и потпун.[24] Касније Шелер одустаје од католичанства и Бога као личности, борећи се против институционализоване религије анти-теистичком метафизиком.[25] Трећа одредница бити човјека, његов теономни карактер, остаје непромијењена без обзира на то што се лични Бог замијенио пантеистичким Богом који тако постаје сам битак. Оваква нова позиција сада је најближа позитивизму који је Шелер примарно оштро критиковао. Религија тако претходи метафизици у историји људске расе, гдје је потреба за заштитом и подршком толико велика да је замрачила логику омогућавајући машти да у природним силама види натприродне божанске квалитете који су ту једино ради човјека. Тако се установило ново јединство изазвано расцјепом природе и људског духа који још није стасао да то учини на зрели метафизички начин.

59. Вуко Павићевић

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ

1. Увод

Дубока друштвена криза и период револуција у који је човечанство, посебно Европа, запало од 1848. године, а нарочито од првог светског рата, представља веома деликатну ситуацију за ситно-буржоаске, малограђанске слојеве. Она их стварно и стално изнова поставља пред избор. С једне стране, октобарска револуција и низ других социјалистичких револуција, као и раднички покрет уопште, отварају перспективу социјалистичког излаза из кризе и остварују ту перспективу. Остварује се друштво без капиталистичке експлоатације, али и друштво у коме индивидуализам ситне буржоазије не може имати перспективе. Но ни савремени капитализам не пружа повољне перспективе ситној буржоазији. »Ниједна од обе крупне историјске класе савременог друштва не бори се за ситну буржоазију у смислу борбе за остварење *њених* класних илузија. Капитализам који је историјски и логички једино могуће остварење тежњи ситног *сопственика,* подвргава ситну буржоазију разарању и упропашћавању, појединачном и масовном. И државно-бирократски капитализам исто се тако односи

према њој. Пролетаријат, као представник најнапреднијих производних снага у савременом друштву, такође се не бори за ситну буржоазију у смислу борбе за остварење њених класних илузија. Он се бори за ситну буржоазију и не може се за стварне интересе свих радних људи из средњих слојева борити друкчије него борећи се за своје, *пролетерске* циљеве, који су уједно општечовечански и прогресивни циљеви, за социјализам«.[1] Фашизам, односно националсоцијализам, могао је привући, и привукао је, својим »национализмом«, у ствари злочиначким расизмом, патриотски расположену ситну буржоазију, нарочито у Немачкој, али је после слома она морала доживети разочарање.

Показује се, дакле, да још увек имају своју вредност Марксове речи о ситној буржоазији (које је он изрекао поводом Прудона): малограђанин је биће које је састављено и »с једне стране« и »с драге стране«. Он је живо противречје. Он се колебао и 1848. године, он се колеба и данас. Он је притиснут ситуацијом. Избор у њој није му једнозначно наговештен у његовом животном, друштвеном бићу. Напротив, у том бићу леже неодређености и противречности, па није чудо да се таква ситуација доживљава као тескоба, страх и очајање.

Оваква друштвено-историјска ситуација малограђанске класе наћи ће свој филозофски израз у разним облицима такозваних филозофија егзистенције.

Све те филозофије имају неке заједничке облике због којих можемо да их назовемо заједничким именом *егзистенцијализам* или егзистенцијалистичке филозофије. Те одлике су: 1) стварни примат проблема индивидуалне људске егзистенције у овим филозофијама, 2) индивидуалистички став у друштвено-етичком проблему и 3) индетерминизам у гледању на људску вољу. Ова последња одлика је тесно повезана са две прве и у ствари представља њихов нужан облик и израз.

Истина, има крупних представника егзистенцијалистичке филозофије који одбијају да се називају или да буду означени као егзистенцијалисти. Такав је случај са Мартином Хајдегером. Он истиче да његов основни проблем није проблем егзистенције већ проблем смисла бића уопште.[2] Али, као што ћемо касније видети, он ипак проблему бића и смисла бића прилази са становишта субјекта, егзистенције. Заиста, оно што је Хајдегер успео досад да пружи јесте једна анализа и тумачење људске егзистенције, а не проблем бића уопште.

Други разлог из којег се доводи у сумњу право означавања свих филозофија егзистенције заједничким именом лежи у томе што су неке од њих атеистичке (филозофија Жана Пола Сартна и Мартина Хајдегера), док су друге религиозне, теистичке (филозофија Серена Киркегарда, Габријела Марсела и др.). Таква разлика заиста постоји, али субјективистичко-индивидуалистички приступ им је ипак заједнички. Разуме се да треба уважавати и истицати и остале разлике у ставу по појединим питањима код ових филозофа, али у томе ми, у овом приказу, не можемо далеко ићи.

Но пре него на тај приказ пређемо, потребно је да се осврнемо са још неколико речи на друштвено-историјске изворе егзистенцијализма. Погрешно би, наиме, било тражити те изворе само у положају једне, малограђанске класе. Они леже и у општем стању савремене цивилизације, нарочито у оквиру капиталистичког друштва. Наиме,

скоро сви егзистенцијалисти говоре о изгубљености, напуштености човека, о немогућности стварне и дубље повезаности човека са човеком, о стрепњи и страху као одредницама људске егзистенције. А капитализам, и поред свих позитивних промена које доживљава, остаје систем приватновласничке привреде, систем у коме приватни власници морају стајати у конкурентском односу, у конфликту а не »сабивствовању«. Многе индивидуалне егзистенције ту морају пропадати.

Затим, такозвани »пословни дух« овога друштва покреће људе на непрестану трку за зарадом, за стицањем материјалних добара. Умножавају се разне потребе, разни облици чулног уживања, али интерес за духовне вредности опада. Сасвим је онда разумљиво да се у таквим условима нтензивно поставља *питање смисла* људске егзистенције, питање вредности којима би она требало да се осмисли. Егзистенцијалистичка фиозофија, чак и онда када не види излаз из таквог стања, и када напуштеност и изгубљеност проглашује за суштинску одлику људске егзистенције, јесте израз, а делом и протест против таквог стања. Она је понекад, као у случају Сартра, чак и значајна критика таквг стања и дехуманизирајућих односа у буржоаском друштву.

Али неки егзистенцијалисти, на пример Јасперс, изразито реакционарно реагују на велике проблеме и карактеристике савременог света. А по Јасперсу — и ту је он у праву — наше доба карактерише се двема чињеницама: огромним порастом технике који омогућава опстанак све бројнијег становништва и, повезано са тим, све већим утицајем маса на историјски ток развитка. Вођа мора бити експонент масе која иза њега стоји. Он је у основи својој тако беспомоћан као и сваки појединац, извршилац је онога што мора наћи одјека у просјечној масовној вољи.[3] Истина, вели Јасперс, следећи Ничеа, маса је лицемерна: она у ствари хоће да буде вођена, »али тако да мисли да она влада. Она неће да буде слободна, него да важи за слободну«.[4] Техника, са своје стране, води владавини просечности, изједначењу укуса и схватања, »опосредњичењу«: одевамо се на исти начин, гледамо исте филмове; просте техничке операције које захтева рад у савременој индустрији може да изводи било ко. Нестаје потреба за индивидуалностима, за особеним људима. Индивидуа се раствара у функцији коју врши, постаје само део колектива, нема своје самобивство већ бивствује само још као »ми«.[5] Човек постаје нешто опште, безлично, а за такав живот »предодређени су људи који уопште не желе да буду они сами, они имају предност. Свет изгледа мора да западне у руке просечности, људи без судбине, без ранга и без праве људскости«.[6] Јасперс, дакле, нарочито истиче негативне последице развоја технике и производних снага за људску *индивидуалност.* Он са аристократске висине гледа на тај развој и прелази преко чињенице да се тек под условима развијене технике и производних снага огромна маса људи може уздићи на ниво културне личности.

За егзистенцијалисти ко одређење човека страхом и дилемом даје основа и једно од највећих, најреволуционарнијих научних достигнућа — откриће атомске енергије и могућности њеног коришћења. Тим достигнућем човеку се отвара могућност новог ступња у ослобађању од зависности од природе, у постављању човека на себе сама, на тековине људског ума, али и могућности уништења живота. Хамлетовска дилема »бити или не бити« постаје сасвим реална, сасвим конкретна за само човечанство.

Велико људско достигнуће може се окренути против човека самог, одтуђити се од њега. Ту ситуацију лепо карактерише Жан Пол Сартр када каже: »Целокупно човечанство, ако продужи да живи, то неће бити просто зато што је рођено, већ зато што ће одлучити да продужи свој живот. Нема више *људске врсте.* Заједница која је себе учинила чуварком атомске бомбе налази се изнад природног царства (régne naturel) јер је она одговорна за свој живот и своју смрт; требаће да свакога дана, свакога минута она пристаје да живи. Ево шта ми данас осећамо у тескоби (angoisse)«.7

2. Однос филозофија егзистенције према филозофијама есенције; примат егзистенције пред есенцијом

За општу и заједничку карактеристику филозофија егзистенције значајно је којој филозофији, каквом погледу на свет и човека се супротстављају. А супротстављају се такозваним *есенцијалистичким* филозофијама као и, у случају Сартра и Хајдегера, религијском погледу на човека. Као есенцијалистичке могу се означити, на пример, Платонова и Хегелова филозофија. По Платону, чулном свету појединачних и пролазних ствари суштински је надређен ванвременски свет идеалних, општих ликова, модела, идеја које појединачне чулне, временски постојеће ствари само непотпуно својом егзистенцијом реализују. Права реалност, или право биће припада само ван временом свету идеја, а чулни свет је бледа копија света идеја. Па и сама уметност човекова је само опонашање; мимезис света идеја. Платоновски оријентисани филозофи сматрају да и за морално руковођење живота постоје априорне норме и вредности. Морална суштина човекова била би, дакле, априори дата. Слично гледиште на човека има и религија: човек је створен по »слици и прилици« божјој.

Егзистенцијалист Сартр одлучно одбацује овакву есенцијалистифику, објективно-идеалистичку и религијску слику човека. Човек по њему не затиче никакву априори дату суштинску одредбу или есенцију. *Код човека, и једино код човека, егзистенција претходи есенцији.*[8]

Овом тврдњом се Сартр, као атеист, супротставља пре свега религијској слици о човеку. Веровање да је бог створио човека по својој слици или по идеји коју је о њему имао ставља човека у односу према богу у положај у коме се налази било који производ самог човека, рецимо, нож за сечење хартије, у односу на човека као произвођача, као занатлије. Као што нож за сечење хартије своју одредбу, своју есенцију црпе из замисли коју човек претходно има у својој глави, тако би и човекова есенција била унапред одређена од стране бога. Материјалисти ХВИИИ века и уопште просветитељи одбацили су идеју бога, али су ипак у другој форми задржали учење да и код човека есенција претходи егзистенцији, учећи да постоји једна универзална »људска природа«, па је сваки појединачни човек само примерак тог универзалног појма који претходи »историјској егзистенцији коју сретамо у природи«.[9]

Сартр одбацује оба ова гледишта и каже: »Атеистички егзистенцијализам који ја представљам је кохерентнији. Он изјављује да ако бог не постоји, има бар једно биће код којег егзистенција претходи есенцији, једно биће које постоји *пре него може бити дефинисано било којим појмом* (курсив — В. П.) и да то биће јесте човек или, како каже Хајдегер, људска реалност. Шта значи овде да егзистенција претходи есенцији? То значи да човек прво постоји, срета се, избија у свету, и да се дефинише после тога. Човек, такав каквог га схвата егзистенцијалист, ако се не да дефинисати, то значи да он најприје није ништа. Он ће бити само касније, и биће такав какав се буде начинио. Тако, нема људске природе, пошто нема бога да је замисли.«[10]

Овом тврдњом да код човека егзистенција претходи есенцији, да унапред није одређена есенција човекова, Сартр мисли да наглашава две ствари: човекову *слободу,* могућност човека да се сам изгради и, истовремено, човеково достојанство, његову узвишеност над стварима и другим бићима који су опредељени било објективним природним нужностима било акцијом човековом, а не самим собом. »Шта хоћемо«, вели Сартр, »тиме да кажемо ако не то да човек има веће достојанство него камен или сто? Ми хоћемо да кажемо да човек прво постоји, то ће рећи да је човек најпре оно што се баца ка будућности и што је свесно свог пројектовања у будућности. Човек је најпре један пројекат који се живи субјективно, уместо да буде једна маховина, једна трулеж или карфиол.«[11]

Стварање есенције кроз слободне пројекте за Сартра значи и подвлачење одговорности човека за онај начин како сам себе бира, јер, вели Сартр, када се ја овако или онако одлучујем, ја потврђујем да ствар за коју сам се одлучио има вредност, ја онда стварам једну слику »која важи за све и за целу епоху« пошто при сваком избору »треба се питати: шта би се десило ако би цео свет исто тако поступао.«[12]

Основаност и оправданост наведених значења тезе о претхођењу егзистенције есенцији код човека тешко је оспоравати и оспорити. Шта ћемо бити, какви ћемо бити, то није унапред предодређено као код карфиола, природним законитостима, или код стола, чији је облик пре постојао у замисли занатлије. Човек као субјективно биће је слободан да се пројектује или обликује, мада, као што ћемо касније показивати, та слобода не може бити апсолутна. Као појединац, он заиста прво јесте, па се тек одређује и бива оваквим или онаквим.

Али појам претхођења егзистенције есенцији код Сартра има и друго значење, наиме значење да не постоји никакав општи концепат човека, никакве коначне компоненте тог појма, већ да индивидуа себе изворно ствара. Како иначе тумачити Сартрово тврђење да не постоји никаква »општа људска природа«? Како друкчије тумачити његове речи да »ништа не постоји пре пројекта, ничега нема на интелигибилном небу, и човек ће бити најпре оно што је пројектовао да буде.«[13] У овој форми и зрачењу, учење о претхођењу егзистенције есенцији је неприхватљиво и неодрживо. Заиста, није »на интелигибилном небу«, на небу платоновских идеја записано шта ћу бити, какав ће се определити у мојим пројектима; али ако хоћу да у својим пројектима, останем *човек,* онда су основна мерила за тај начин одређивања већ дата. Ако тако не би било, како сам Сартр може поставити захтев да се при сваком избору треба питати: шта би се десило ако би цео свет тако поступао? Зар то већ није

неко усмеравање егзистенције при избору, усмеравање које има смисла само ако се прихвати да постоје неке есенцијалне одредбе човека, неки понцепат човека који свака јединка и свака генерација затичу, прихватају и даље развијају. Свако људско егзистирање је стварно дијалектичко, што значи и конфликтно, јединство егзистенције и есенције, индивидуе и друштва, односно »рода«, а не апсулутно изворно стварање есенције од стране егзистенције, то јест слободне индивидуе.

3. Киркегард и хегел

За индивидуалистички смер егзистенцијализма карактеристичан је однос Киркегарда (1813—1855) према Хегелу.

Хегелова филозофија је битно антииндивидуалистичка. Све што постоји, по Хегелу постоји само као моменат тоталитета, целине, и има своје место и оправдање у развоју целине. Са тог становишта Хегел се супротстављао такозваним »уговорним таоријама« о друштву и држави (Русо и др.) које полазе од фикција изолованих индивидуа и друштво и државу објашњавању као последицу њихова договора, уговора ради заштите индивидуалних интереса и својине. За Хегела, напротив, држава нити је тако настала нити је то њена битна функција. Она није израз индивидуалних вољa, већ једне суштинскије, супстанцијалне воље, народне воље, и по значењу своме она стоји испред појединца, породице и друштва. Хегел је чак државу одређивао као »стварност моралне идеје«, као »објективни дах«. А пошто је држава »објективни дух«, онда сама индивидуа има објективност, истинитост и моралност само као члан државе.[14] То значи даље да индивидуа има да тражи смисао своје делатности и чак слобода само у испуњавању општих циљева. »Слобода је само то да се знаду и хоће такви општи супстанцијални предмети као право и закон и да се произведе збиља која им је примјерена — *држава.*«[15] Али као што индивидуа добија и има смисао само као моменат тоталитета државе или народа, тако и поједини народи и њихове историје имају своје значење као моменти у развитку универзалног светског духа на његовом развојном путу ка самосазнању и слободи. Тај развој је прогресиван, па и ако на његовом пута постоје разарања и пропадања, ипак се дух, идеја пробија даље. »Дух, уништавајући свој овој, не прелази само у другој овој, нити ускрсава само помлађен из пепела свога облика, него он произлази узвишен, преображен, чистији дух произлази из тог облика. Он дакако наступа против себе, уништава свој битак, али уништавајући га, он га разрађује...«[16] Ако се при томе развоју дешавају и многе несреће и зла, ваља знати да је много одређење нечега као злога настало само из једног партикуларног или индивидуалног угла гледања »Свјетска повијест креће се наиме на вишему тлу него што је оно она којему моралитет има своје право мјесто, који је приватно мишљење, савјест индивидуума, њихова осебујна воља и начин дјеловања...«[17]

Тако код Хегела све светско збивање подлежи једном умном принципу и сврси, представља објављивање и развој духа у времену. Стварност и умност су једно и исто. Све што је индивидуално и партикуларно добија своју стварност, истинитост и есенцијалност као моменат једног идејног духовног тоталитета, општости.

Киркегард замера Хегелу баш због схватања категорије стварног, стварности. Истински стварно за Киркегарда је управо оно што је појединачно. »Категорија појединачности није једна категорија међу другима већ карактеристична одредба стварности уопште; јер стварно постојеће је већ према Аристотелу само »ово одређено нешто, појединачно, које постоји овде и сада.«[18] А за појединачно је битно то да као такво егзистира, а не да представља примерак нечег општег. Битна је његова егзистенција и у њој лежи оно што је стварно, а она се као индивидуална, временска и непоновљива не може свести на некакав општи принцип. »Ономе који егзистира, егзистирање је од највишег интереса, а заинтересованост за егзистирање — стварност. Стварност јесте, она се не да изразити језиком апстракције. Апстракција се може домоћи стварности само тако да исту укида; али укинути је, значи претворити је у могућност.«[19]

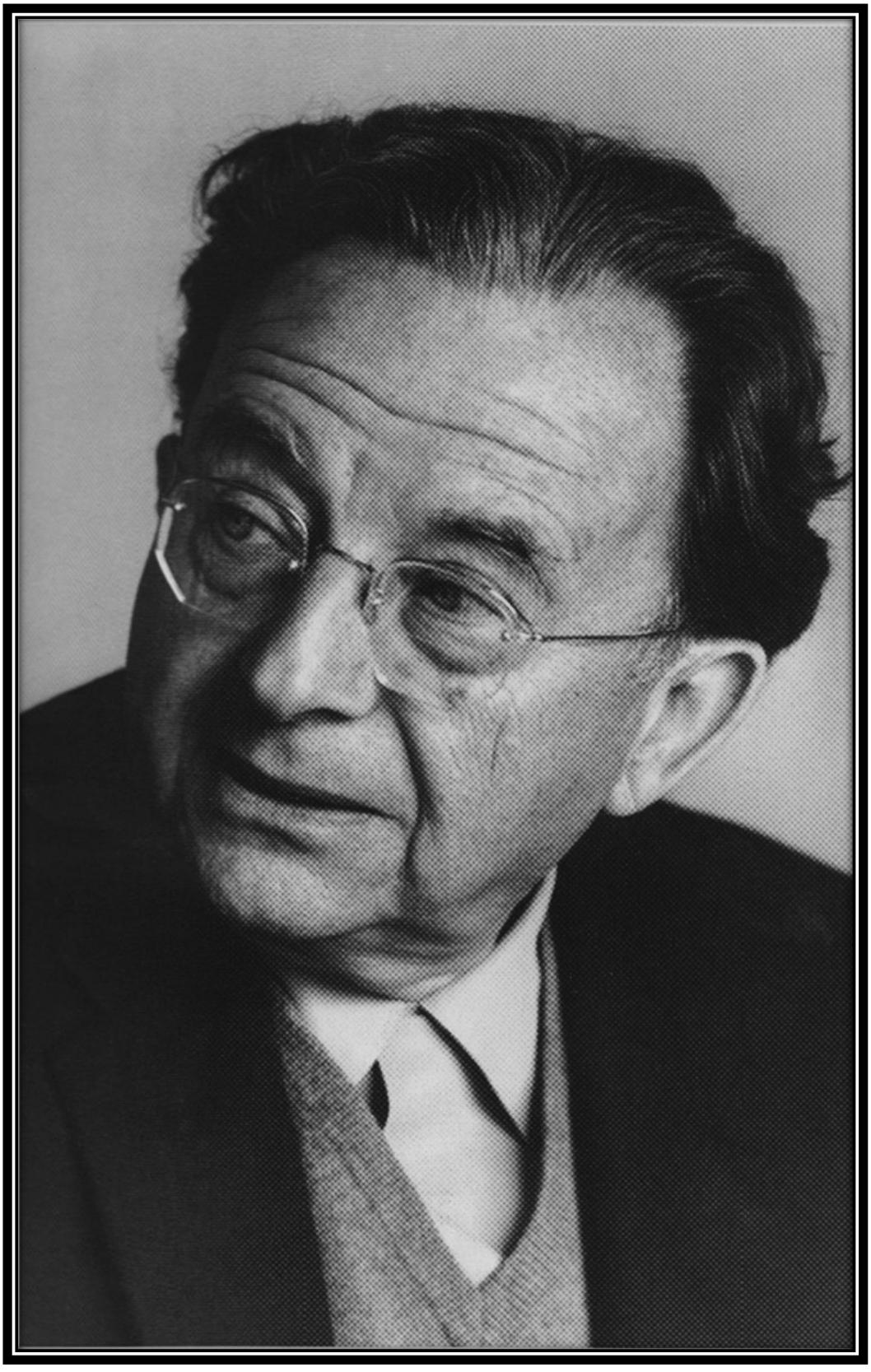
Киркегард је критиковао и Хегелов панлогизам и рационализам. Хегел, наиме, хоће да логички изведе егзистенцију света из апсолутне идеје, да покаже како свет мора постојати онако како фактички постоји.[20] Али егзистенција се, по Киркегарду, не може нити »извести« нити објаснити — она јесте. У логичкоме не може бити развоја и дешавања; а стварност је, међутим, увек у покрету, настајању, нестајању, догађању, скоковима, расипању. Како онда »извести« егзистенцију из идеје? Хегел затим, схвата развој као нужан, а Киркегард налази такву идеју штетном по човека јер не оставља места за вредност и улогу људске активности. »Каква ће бити последица теорије која схвата свет као нужну еволуцију? Неће ли она парализовати сву активност?... Или је можда ова филозофија применљива само на прошлост, тако да ме она учи да дешифрујем њену загонетку, али оставља живот стварног света у стању загонетке, коју треба да дешифрује следећа генерација... Али онда, чему служи филозофија... Они који је воле, треба ли да демисионирају?«[21]

Киркегард одбацује и форму дијалектике какву налазимо код Хегела и коју можемо назвати позитивном дијалектиком, Хегел, наиме, учи да су супротности суштинска потка света и живота, али види и њихово јединство, указује на укидање и превазилажење у вишим јединствима. Нужност и слобода, унутрашње и спољашње, добро и зло нису апсолутне супротности. У историји, на пример, зло није само зло већ и полуга прогреса. Према томе, о стварима не треба мислити само у формули или-или, по принципу искључења трећег, већ и у формули и-и.

Оваквој дијалектици Киркегард супротставља своју »квалитативну« дијалектику која само дешавање тумачи као скоковито појављивање нових стања и која, с друге стране, пориче могућности мирења фундаменталних супротности као што су супротност релативног и апсолутног, стварности и мисли, жеље и стварности.

4. Карактеристике егзистенције по киркегарду

Људска егзистенција се карактерише пре свега својом особеношћу: сваки човек егзистира на особен начин, сваки има своје »свјатаја свјатих«, своју кулу у коју нико страни не може продрети. А егзистира се увек у особеним ситуацијама, особеним тренуцима: прошлост не може поучити садашњост, а будућност је несигурна,



неизвесна. Сваки тренутак је нов и сваки нас ставља пред нове изборе. Егзистенција није, дакле, континуитет стања већ низ тренутака и скокова, захвата у неизвесност. Отуда је егзистенција увек испуњена стрепњом (die Angst).

Киркегард разликује — а то ће, по узору на њега, чинити и остали егзистенцијалисти — стрепњу од страха. Страх је осећање или афекат који је везан за поједини предмет или доживљај, док је стрепња једна свеобухватна и, по Киркегарду, код човека увек и свуда присутна одлика, фундаментални модус егзистирања. Стрепња је последица већ и саме чињенице да је човек духовно биће, то јест биће коме начин егзистирања није унапред одређен никаквим нужностима, већ увек стоји пред њим као *могућност,* у којој се има сналазити и опредељивати. Зато Киркегард може да каже да је стрепња »стварност слободе као могућности за могућност«. Изнутра, психолошки гледана, стрепња је једно двосмислено стање. Она је *»симпатичка антипатија и антипатичка симпатија«*[22] — оно чега се плашимо истовремено нас и привлачи. Ту двосмисленост има и свака људска емоција: и у радости налазимо присутну стрепњу.

Али ако је стрепња неизбежна код човека, исто тако је неизбежан и грех, који у слободи и стрепњи има свој извор. Заједно с њима иде и очајање. То су конститутивне одлике егзистенције.

Могу ли се оне превладати? По Киркегарду, једини облик њихова превазилажења је само њихово доживљавање, које ствара потребу за богом, Христом као избавитељем.

Оваква филозофија која страх, очајање и грех уздиже до есенцијалних одредаба људске егзистенције представља у првом реду филозофску пројекцију саме Киркегардове личне конституције. Он је био веома обдарена али и веома нестабилна, меланхолична и неуролична личност. »Ја сам«, говорио је он о себи, »Janus bifrons; једно од мојих лица се смеје, друго — плаче.«[23] Све што постоји, сваки додир са стварношћу за њега је био повод немира. »Сва егзистенција је за мене узрок стрепње, од најмање мушице до мистерија инкарнације. Све ми је необјашњиво, а нарочито ја сам. Велика је моја патња, без граница је.«[24]

Свака акција, свако ангажовање га плаши, као што га је плашило и свако људско везивање. Он се, на пример, верио, али је веридбу раскинуо. Осећао је презир према свему обичном, према обичном људском животу и вредностима, али нам је у замену за њих пружио и својим животом и својим учењем пример који обесхрабрује. Уместо тражења како да се човек приближи човеку, друштво индивидуи а индивидуа друштву, и уместо акције, он је тражио утеху и излаз у једном отуђеном облику везивања и самопотврђивања — у спајању с богом. При свем том треба рећи да је Киркегард дао и генијалних анализа феномена стрепње.

5. Хајдегерове одредбе људске егзистенције

Хајдегер и Јасперс, и то нарочито Јасперс, прихватају многе основне поставке Киркегардове филозофије, односно одређења егзистенције. Али док су те одредбе дате код Киркегарда у више литерарној, »егзистенцијалној«, несистематичкој форми, Хајдегер, на кога се овде можемо осврнути, развија једну веома сложену и детаљну

појмовно-филозофску апаратуру којом настоји да изрази особености људске егзистенције, њену *онтолошку структуру* као и њен *положај,* њено стање у свету.

Као што је већ истакнуто, у свом главном делу *Sein und Zeit (Биће и време)* Хајдегер тежи да заснује науку о бићу уопште, а смислу и значењу бића. Али питање о смислу бића мора поћи од анализе бивствене структуре неког посебног бивствујућег (des Seienden), јер је биће (das Sein) увек биће неког бивствујућег. А »бивствујућим« зовемо много шта и у различитом смислу: бивствујуће су различите ствари, бивствујући смо ми сами, биће лежи у томе да нешто јесте (Das-sein) и да јесте тако и тако (So-sein), оно је и у реалитету, у опстојању, у важењу (die Geltung).[25] По Хајдегеру, међутим, једно бивствујуће има предност, привилегију за приступ проблему смисла бића уопште, а то је само оно бивствујуће које поставља питање, пита питање смисла бића. То бивствујуће Хајдегер назива *тубиће* (das Dasein), а представљамо га ми сами, *човек.*

Према томе, једна од првих одлика људског бића јесте бивствена могућност питања (die Seinsmöglichkeit des Fragens). Али постављање питања смисла бића значи истовремено и разумевање бића, поседовање бића као свога, односно заузимање става према својем бићу. Тако би се онда неке основна одлике онтолошке структуре људског бића односно тубића (у навођење свих таквих одлика које Хајдегер даје овде се не можемо. упуштати!) могле наћи у следећем Хајдегеровом тексту, односно одређењу Човека: »Тубиће (Das Dasein - човек) је једно бивствујуће које се само не јавља међу другим бивствујућим. Оно се, напротив, онтички одликује тиме да се овом бивствујућем у његовом бићу ради о самом овом бићу. Али овој бивственој структури тубића припада онда то да оно у свом бићу према овом бићу има бивствени однос. А ово са своје стране значи: тубиће разумева себе на неки начин и изричито у свом бићу. Овом бивствујућем је особено то да са његовим бићем и кроз њега самога ово (биће) му је отворено. *Само разумевање бића* је *бивствена одређеност тубића.* Сâмо бивствовање према којем се тубиће може односити овако или онако и увек се на неки начин односи зовемо егзистенцијом«.[26]

Битна *садржајна* одредба (или »основна структура«) тубића јесте то да оно увек бивствује у свету. Али његово »у-свету-биће« (In-der-Welt-Sein) не значи исто што и просто просторно бити-у (као што је одело у орману или вода у чаши),[27] усветско постојање човека разликује се од унутарсветског постојања ствари. Бивствовање у свету које карактерише човека јесте »бивствовање-при«, али опет не у просторном смислу већ у смислу ангажовања: имати посла са нечим, производити нешто, уређивати нешто, очекивати нешто, пропустити нешто итд. Хајдегер, дакле, на свој начин хоће да каже да је човеков начин бивствовања - практична делатност. Док су ствари »предручне«, оруђа - »приручна«, човек »заузима став«.

Већ из овога је јасно да је егзистенција човекова - екс-истенција, егзистирање изван себе, бављење при другоме, екстаза. Односно, егзистенција је и *трансцеденција,* прелажење преко себе, излажење изван себе, и у односу на свет и у односу на друге људе, отвореност према свету, одношење. Увек бивствујемо у свету и то кроз сабивствовање, тако да је сабивствовање егзистенцијални конституенс бивствовања тубића у свету.[28] Штавише, и »самовање (das Alleinsein) тубића је сабивствовање у

свету. Недостајати може други само у једном сабивствовању и за једно сабивствовање. Самовање је један дефицијентни модус сабивствовања, његова могућност је доказ за ово друго.«[29] Али егзистенција се може означити као транс-цеденција и зато што је она временита, а примордијална димензија времена за човека је будућност.

Али човеково бивствовање у свету представља истовремено и баченост у свет, јер »већ је увек на неки начин одлучено на који начин моје тубиће је моје«.[30] Па ипак, оно што нас карактерише јесте то да се према својој егзистенцији односимо као могућности, она зависи од нашег ангажовања или пропуштања. Зато се човеково бивствовање суштински карактерише као *брига* (Sorge), која се јавља у виду бриге за ствари ли збрињавање (Besorgen) и бриге за друге (Fursorge). Основно расположење, налажење (Befindlichkeit) човеково је бојазан, тескоба (Angst). Док под страхом треба подразумевати зазирање од појединачних ствари и догађаја, од унутарсветског, тескоба је везана за саму чињеницу постојања у свету као такву.[31] У тескоби се манифестује отвореност човека према самом бивствовању, она је везана и за слободу бирања и ангажовања, за препуштеност човека самом себи. »Тескоба упојединичава и тако открива тубиће као »solus ipse««.[32] Она показује да човек у свету није завичајан, да није код куће«.

То осећање незавичајности света човек потискује тиме што се склања, бежи у један просечни начин бивствовања, у свакодневни начин мишљења и осећања. Он мисли и осећа како »се« мисли, како мисли и суди онај безлични општи субјекат или »неко« (Man), за којега нема тајни већ је све решено. Али бекство у просечност, у свакидашњост је и пропадање (Verfallen) личности, тубића, а то »пропадајуће-бекство у завичајност јавног јесте бекство *пред* незавичајношћу (Unzuhause), то јест пред туђошћу (Unheimlichkeit) која лежи у тубићу као баченом, њему самом у одговорност преданом у-свету-бивствовању. Ова туђост стално прогони тубиће и угрожава, иако неизрично, његови свакодневну изгубљеност у »некоме« (Man). Ово угрожавања може фактично ићи заједно са потпуном сигурношћу и неоскудношћу (Unbedürftigkeit) свакодневног збрињавања. Тескоба може настати у најбезазленијим ситуацијама.«[33] Коначно, бојазан или тескоба показује нам да наше бивствовање увек стоји пред провалијом своје негације, пред ничим, у позадини ничега (Nichts). Чим се бојимо, тескобимо, знак је то да губимо чврсто тло, а у том губљењу најављује се — ништа. »Тескоба открива ништа. Ми ‚лебдимо' у тескоби. Јасније речено: тескоба чини да ми лебдимо, пошто она постојеће у целини води ка исклизавању (zum Entgleiten bringt). У томе лежи да ми сами усред бивствујућег себе склизавамо«.[34] Дакле, тубиће или човек има још један битни облик трансцеденције, трансцеденције ка ничему. Али тек ова трансцеденција ка ничему, улажење у ништа чини да себе као бивствујуће доживљавамо и разумевамо, да се можемо односити према себи. »У светлој ноћи од ничега бојазни (des Nichts der Angst) тек настаје првобитна обелодањеност бивствујућег као таквог: да он јесте једно бивствујуће, а није ништа.«[35]

Смрт је та која најснажније најављује стварност ничега. Човеково бивствовање је бивствовање-за-крај, бивствовање-за смрт (Sein-zum Tode), па Хајдегер настоји да свом снагом покаже апсолутност смрти. Тако, истиче он, смрт се не може просто означити као нешто што »још није«, што ће тек наступити. Ово »још није« није

нешто индиферентно што човека не додирује док још постоји; напротив, човек се према томе »још није« односи, оно му припада, он живи смрт. Тако онда »окончавање које се мисли под смрћу не значи никакво ка-крају-бивствовање тубића (Zu-Ende-sein des Daseins) већ једно *бивствовање за крај* (Sein zum Ende) овог бивствујућег. Смрт је један начин да се буде који тубиће преузима чим јесте. Чим један човек долази у живот, одмах је довољно стар да умре.«[36]

Према смрти се може имати неправо (uneigentlich) и право одношење (право и неправо бивствовање за смрт). Човек већином и обично има неправо одношење према смрти, а то је оно када, падајући у свакодневно одношење и мишљење, на најразноврсније начине настоји да прикрије пред собом неизбежност смрти, да је »удаљи«. Тако, у свакодневном животу смрт крстимо као »смртни случај«, говоримо »умире се«, настојимо да заварамо себе како »неко« умире, а тај тако неодређени »неко« испада као »нико«. Или, ако смо свесни да умиремо и ми, онда је то »једном«, а до тада ми остајемо непогођени смрћу!

Хајдегерово схватање »правог бивствовања за смрт« изражава се у ономе што он назива термином »предусрет« (Vorlaufen). Тај »предусрет« је у томе да се, насупрот свим заваравањима и »избегавању«, смрт разуме и прихвати као »могућност безмерне немогућности« егзистирања«,[37] као нешто што не припада индиферентно нашем властитом тубићу, већ полаже право на њега као управо на појединачно,[38] што је дакле непреносиво (unüberholbar); да се, даље, има »страсна, од илузија »некога« (des Man) ослобођена, фактична *слобода за смрт* која саму себе зна и себе се плаши«.[39] Уз слободу за смрт или »предусрет смрти« који, коначно, значи исто што и стара девиза amor fati (љубав према судбини, хтење судбине), за Хајдегерово карактерисање човека значајно је и то како одређује одлучност (Entschlossenheit). У крајњој линији, то је готовост да се прими стање кривње, грешност (Schuldigsein) као нешто што нам припада и пре сваког конкретног огрешења о другог човека, о неко правило, неки идеал, и што је основа могућности конкретног огрешења.[40]

Као што видимо, Хајдегерова филозофија показала нам је и нагласила као битне егзистенцијалне одредбе човека тескобу, страх, баченост у свет, бригу, незавичајност света, суоченост човека са смрћу, са ништа, уплетеност у ништа. Највиши етички закључак из те слике до којег се уздиже Хајдегер јесте оно што се често назива »трагични херојски нихилизам«, то јест свесно увиђање и прихватање те ништавности човекове егзистенције.

Да ли је Хајдегер тиме рекао неку апсолутну и свестрану истину о човеку уопште? Да ли је његова слика о човеку потпуна? То се не би могло тврдити. Напротив, та слика је рађена из једног угла и у сенци. Јер, заиста, ако хоћемо да дајемо неку свеобухватну слику о човеку, или чак ако хоћемо да пођемо од честог, и успелог, егзистенцијалистичког одређена човека као могућности (да буде овакав или онакав), онда зашто не бисмо, на пример, у битне егзистенцијалне одредбе човека унели и радост а не само бригу и страх, произашлост из света а не само баченост у свет? Не може ли се бивствовање одредити и као бивствовање ради нечег есенцијалног, као остварење вредности којима се индивидуална коначност превазилази, а не само као бивствовање за крај? Зар се, даље, не може рећи да је човек са својим сазнањем у

бесконачности самој и да *свест* о бесконачности, ма колико била везана за коначно људско биће, стоји *изнад* неме бесконачности објективног бића?

6. Неке поставке сартрове онтологије

Ако сада погледамо Сартрове одредбе човека или егзистенције, видећемо да су веома сличне Хајдегеровим.

Сартр полази од разликовања два модуса бића: *бића-по-себи* (l'être -en-soi) и *бића-за-себе* (l'être-pour-soi). Биће-по-себи, то је свет ствари, објекат. Оно је увек пуно, масивно, готово, постојеће. И када се руши, не може се рећи да више није, оно је и тада позитивно, присутно. Оно је испуњено самим собом, нема у себи никакве суштинске подвојености, нема једно *унутра* које би се супротстављало једном *споља.* »У извесном смислу, можемо га означити као синтезу. Али то је најнераскидљивија од свих синтеза: синтеза себе са собом. Из тога резултира очевидно да је биће изоловано у свом бићу и да не одржава никакав однос са оним што није оно. Прелази, постајања, све оно што допушта да се каже да биће није оно што ће бити и да оно већ јесте оно што није, све то му је у принципу одбијено«.[41] Према томе, бићу по себи не припада ни темпоралност. Биће-по-себи није *ни могућност ни немогућност;* оно просто - јесте. Оно није ни *нужност,* јер нужност припада идеалним повезаностима пропозиција (суђења), а не ономе што феноменално постоји, оно је *контигенција,* случајност, у томе смислу да његово постојање не може бити изведено ни из ничега, ни из неког нужног закона, ни из нечег могућег. »Нестворено, без разлога, да буде, без икаквог односа са неким другим бићем, биће-по-себи је изобилно (de trop) *за вечност«.*[42]

Карактеристике бића-за-себе потпуно су супротне карактеристикама бића-по-себи. Тако, ако је биће-по-себи идентично са собом и нема двојства у себи, биће-за-себе, односно *субјекат* карактерише се тиме што егзистира тако да не може апсолутно коинцидирати са собом. Оно је, дакле, у себи раздвојено, али управо зато се може рећи да је себи присутно. Ту раздвојеност субјективног свесног бића (какво је човек) видимо и кад кажемо, на пример, »ја се досађујем«. То »се (le soi) представља, дакле, једну идеалну дистанцију у иманенцији субјекта у односу на њега самог, један начин да се *не буде своја властита коинциденција,* да се измакне идентитету све и постављајући га као јединство, укратко да се буде у вечно несталној равнотежи између идентитета као апсолутне кохезије без трага различитости и јединства као синтезе мноштва. То је оно што ћемо назвати *присутност себи.* Закон да се буде *за себе,* као онтолошки основ свести, то је да се буде властит (lui meme) у форми присутности себи«.[43]

Даље, ако се биће-по-себи карактерише пуноћом, »масивношћу«, стабилношћу, биће-за-себе, или свест (човек) јесте увек неки *недостатак.* »Људска реалност« не постоји прво, да би јој тек потом недостајало ово или оно; она од почетка постоји као недостатак,[44] као свој властити недостатак, па је отуда и вечито тражење тоталитета, пуноће, коју никада не може постићи а да се не претвори у биће-по-себи. Отуда је људска реалност битно патња, свест је по природи несрећна свест, без могућности превазилажења стања несреће.[45]

Недостатак је већ сâм једна форма оног другог принципа који је бићу супротан, принципа не-бића (non-etre), ничега (neant). Ништа, не-биће није ништа, оно јесте. Тачно је да се оно *појављује* у границама неког људског ишчекивања, оно се јавља у нашем искуству или доживљајима као што су тескоба, стрепња (l'angoisse), жеља, питање, очекивање. Али пошто је свест увек вест о нечему, то и не-биће није прост производ суда негације. Напротив, суд негације условљен је не-бићем, »Нужни услов да би било могуће рећи *не* јесте то да не-биће буде једна вечна присутност, у нама и изван нас јесте да ништа (neant) *обузима* (hante) биће«.[46]

Према бићу-по-себи свест (субјекат, човек) се увек манифестује као негирање, неантизација, мењање. И кад се ради о сазнању и кад се ради о делању, човек увек мења, издваја, ограничава биће-по-себи, супротставља му се. Самим тим биће-за-себе или свест јесте *слобода.* И управ зато што је слобода, биће-за-себе је и могућност, а не готовост, довршеност и датост. Оно се увек пројектује у будућност и има да се само изгради онаквим какво ће бити. Отуда, ако биће-по-себи јесте оно што јесте, биће-за-себе јесте (по одређењу) оно што тек има да буде. Или, биће-за-себе није оно што јесте и јесте оно што није.

Сартрово схватање људске слободе врло је карактеристично и ми ћемо му посветити следећи, завршни одељак. Али претходно треба да се осврнемо на изнесено схватање два модуса бића. Као што смо видели, Сартр пориче бићу-по-себи, односно објекту, природи - све прелазе, све постајање, као и категорије нужности и могућности. Укратко, пориче дијалектику у објекту самом. Сва дијалектичност је пренесена у свест, која је одређена као чиста активност неантизације, без икакве супстанцијалности. На тај начин створена је између бића-по-себи и бића-за-себе, објекта и субјекта, провалија коју Сартр настоји да теоретски премости у завршном одељку *Биће и ништа.* Ту он признаје онтолошки примат бића-по-себи и истиче несамосталност свести. Али уместо да материјалистички одреди свест као својство материје, он прибегава, да би спојио оно што је најпре апсолутно супротставио, платоновском појму »другог«, »другости«: свест је унутрашње, »друго« бића. Али у изванредно танана Сартрова разлагања о овој филозофској конструкцији овде не можемо улазити. Тврдићемо, међутим, и за ту тврдњу понети одговорност, да Сартр није убедљиво теоретски спојио оно што је фактично спојено. А није успео, мислимо, у првом реду зато што је између бића и свести направио апсолутну провалију, поричући дијалектику у бићу самом и што је, остајући на методу феноменолошке дескрипције свести, бацио у задњи план оно што позитивна наука може да каже о односу бића и свести.

7. Сартрово схватање слободе

У уводном делу овог одељка рекли смо да је једна од основних црта егзистенцијалистичке филозофије - индетерминизам. Та црта егзистенцијализма нашла је свој најдоследнији, и најразвијенији, нај-образложенији израз у схватањима Жана Пола Сартра. Штавише, може се рећи да је Сартр дао индетерминизму један

нов вид, који се може назвати *апсолутним индетерминизмом,* схватањем да је човек неограничено и апсолутно слободан.

А. Сартрово фундирање апсолутног индетерми-низма тумачењем да субјект конституише мотиве акције

Свој апсолутни индетерминизам Сартр настоји да заснује и анализом психолошких факата у вези са људским делањем и анализом друштвено-моралне ситуације човека појединца. При томе он ступа у дискусију с детерминизмом, па се његово индетерминистичко становиште може најприкладније приказати баш пошавши од његове критике детерминизма.

Детерминисти, да би показали условљеност и детерминираност људских поступака, позивају се на то да ти поступци морају имати неки свој мотив и побуду. Сартр, међутим, примећује да детерминисти олако узимају ствари[47] ако се заустављају на констатовању да људске радње имају своје мотиве и побуде, па из тога извлаче закључак о детерминираности човека. Морамо се, напротив, питати да ли ти мотиви, уколико их посматрамо као нешто по себи, независно од субјекта, могу непосредно покретати субјекта на акцију, или пак они утичу тек онда ако им субјекат »отвори себе« јер нешто значе, доприносе остварењу неког *субјективног пројекта,* плана, намере, тако да онда можда тек наши *пројекти конституишу нешто* што је само фактички дато — као *мотив акције.* По Сартру, ствар стоји управо тако. Јер ми се увек налазимо пред безбројним мноштвом објективних стања и збивања у свету по себи која на нас могу утицати. Али тек при довођењу у везу тих факата са неким пројектом субјекта претварају се гола факта у мотиве акције. »Мора да смо се пројектовали на овај или онај начин да бисмо открили инструменталне импликације ствари-оруђа.«[48] Једна стена може бити и непријатна препрека ако једноставно некамо путујемо, али и место за пријатан доживљај широких видика ако смо пошли на излет. Нож служи за расецање, али може, зависно од нашег пројекта, послужити својом дршком и за укуцавање ексера.

Није, дакле, по Сартру, наше делање одређено нечим што је просто дато, већ су пројекти ти који омогућавају дејства објективно датих чињеница *конституишући* их у мотиве. Мотив није изван акта, као нешто што са стране и претходно детерминише акт, већ га наша субјективност конституише као таквог зависно од пројекта који ствара. А саме пројекте ми бирамо и стварамо слободно, спонтано.

Пројектовати, поставити циљ — то значи окренути се ка нечему чега још нема, што још није, - ангажовати се у не-бићу. Претпоставка самог пројектовања јесте да свест у ономе што *постоји,* у бићу-по-себи открива недостатак (manque, negatite).

Ове мисли Сартр варира на много начина и на разним местима, нарочито у одељку Avoir, faire, etre (Имати, чинити, бити) свог главног филозофског дела *L'etre et le neént* (Биће и ништа). Кондензовано, он их износи у следећем тексту, који треба навести због његове карактеристичности: »Битно питање (у погледу детерминизма или слободе човека — *В. П.)* лежи у ствари с оне стране организације комплекса мотив-намера-акт-циљ: ми треба заиста да се питамо како један мотив (или један

мобил) може да буде конституисан као такав... Ако нема акта без мотива, то није никако у смислу у коме се може рећи да нема појаве без узрока. Да би стварно био мотив, мотив треба да се *осећа* као такав. То сигурно не значи да он треба да буде тематски схваћен и објашњен као у случају премишљања (déliberation). Али то у најмању руку значи да субјекат (pour soi, биће за себе) треба да му подари његову вредност побуде или мотива (mobille-motif) ... То конституисање мотива као таквог не би се могло приписати некој другој реално постојећој и позитивној чињеници (existant), то ће рећи једном претходном мотиву. Иначе, природа акта као интенционално ангажованог у не-бићу (non-étre) ишчезла би. Мобил (побуда) се схвата само преко његовог циља, то јест преко не-постојећег; мобил је, дакле, по себи један негатитет (negatité). Само зато што измичем бићу-по-себи неантизирајући се ка мојим могућностима то биће по себи може узети вредност мотива или мобила (побуде). Мотиви и мобили имају смисла само у унутрашњости једне пројективне (напред истурене — *В. П.)* целине која је управо целина не-постојећих. А та целина, — то сам коначно ја као трансцеденција, то сам ја уколико имам да буде ја-сам изван мене... Неантизација којом измичемо у односу на ситуацију чини једно и исто са екстазом којом се пројектујемо ка модификацији те ситуације.«[49]

Из ових резоновања Сартр даље изводи закључак да се нема право детерминистички тврдити да је побуда узрок акта, већ да је побуда *интегрални део акта.* »Јер као што се пројект једне промене на који смо се одлучили не разликује од акта, — мобил, акт и циљ се конституишу у једној и истој појави (surgissement). Свака од ове три структуре захтева две друге као своје значење. Али организовани тоталитет сва три не објашњава се више ни једном појединачном структуром и његово појављивање као чисте темпорализирајуће не-антизације бића по себи чини једно и исто са слободом. Акт је тај који одлучује о својим циљевима и својим мобилима, а акт је израз слободе.«[50]

Б. Сартрово проширивање појма радњи

Из ових излагања може се уочити још једна интересантна ствар која карактерише Сартрово схватање слободе у односу на постављање тог проблема у филозофији пре њега. Наиме, филозофи као Декарт, Спиноза, Кант и Хегел сматрали су као слободне радње — свесне радње, радње на које се субјекат, човек одлучује и у којима се руководи размишљањем. И Енгелс дефинише слободу као одлучивање, делање на основу познавања ствари, као власт над спољашњом и унутрашњом природом која се заснива на познавању ствари. Сартр, међутим, у одређењу слободе полази од простог факта *активности уопште* уколико је она неантизација постојећег према једној интенцији и циљу, па слободу одређује као активност уопште. Самим тим он и поступке уколико су настали из самих страсти (passions) одређује као слободне, јер и страсти су интенционално усмерене, и оне значе негацију неких граница у фактицитету и смер ка нечему што тек има да буде.

Односно, слобода се, по Сартру, не може ограничити на вољне акте (volitions). У погледу ње нема *привилегованих* стања у човеку јер и »вољни акти су, напротив, као и

страсти, извесни субјективни ставови (држања - attitudes) којима покушавамо да постигнемо циљеве које је поставила *првобитна слобода* (liberte originalle - курсив *В. П.).* Под првобитном слободом, разуме се, не треба схватити једну слободу која би претходили вољном акту, или акту из страсти, него основ који је стриктно истовремен са вољом и страшћу и који ове манифестују само на свој начин. Не би требало такође супротстављати слободу вољи или страсти као »дубинско ја« Бергсоновом површинском ја: субјекат (pour soi) је сав ипсеитет и не би могао имати »дубинско ја«, бар уколико се под тим не подразумевају извесне трансцедентне структуре психе. Слобода и није ништа друго него егзистенција наше воље или наших страсти, уколико је та егзистенција - неантизација фактицитета.«[51]

Човек, дакле, није само једном, рационалном страном свога бића слободан, а другом неслободан. Такав дуалитет био би за Сартра несхватљив у оквиру психолошког јединства. »Како, заиста, схватити једно биће које би било *једно,* а које би се, ипак, конституисало као један низ чињеница које су одређене једна другом и, према томе, постоје у спољашњости а, с друге стране, као један спонтанитет који себе одређује у бићу и указује само на самог себе.[52] Човек је *сав* слободан и *увек* је слободан или то није уопште.[53] А слободан је јер је активитет којим се неантизира (изнишћује) фактицитет, биће-по-себи, јер је могућност кидања са фактицитотом ствари па и са самим собом,[54] јер је моћ стајања с оне страре мотива и мобила своје акције.[55]

Ц. »Првобитни избор«, »првобитни пројекат« и апсолутна слобода избора

Као што је појам слободне радње проширио на интенционалну активност уопште и тиме изједначио слободи и спонтаност, тако Сартр и појам слободног избора проширује од свесно, вољно одабраних и одлучених поступака на свако опредељивање, свако заузимање става, било оно рефлектовано (донесено на основи размишљања, свесног премеравања) или не. Штавише, Сартр сматра да поред рефлектованог избора постој један примарнији, првобитнији, спонтани избор, извршен без премеравања мотива, тако да рефлектовано бирање и одлучивање има секундарну улогу. »Кад премеравам, - игра је већ обављена. И ако треба да размишљам, то је просто зато што у мој првобитни пројекат улази да положим себи рачуна о побудама размишљањем пре него неком другом формом откривања (страшћу, на пример, или просто акцијом...). Постоји, дакле, један избор размишљања као поступка који ће ми обзнанити оно што пројектујем и према томе оно што сам.«[56]

Да бисмо илустровали садржај ових појмова првобитног избора и првобитног пројекта (projet originel), репродуковаћемо укратко Сартрову анализу једног примера којим се служи (али не само за објашњење *ових* појмова). Претпоставимо, вели Сартр, да сам пошао у шетњу са својим друговима. После извесног времена ја осећам умор, бацам ранац и седам поред пута. Моји другови, међутим, за које се може тврдити да су истог здравља и, по оцени посматрача, »скоро као и ја« уморни, не реагују као ја и не прекидају излет. Можемо ли ову разлику у држању објаснити тиме што ћемо рећи да сам ја »нежнији«, дакле неком датом чињеницом у мојој конституцији? Не, вели Сартр. Као што и за моју амбициозност, тежњу да постигнем почасти, није узрок у

неком чињеничном факту, већ у мени, у мом пројекту, тако и моја »нежност« није једна фактичка дата »већ је само име *за* начин на који *ја* патим од свог умора«. Зато, »ако хоћу да разумем под којим условима ја могу да доживљавам мој умор као несносан, не треба се обраћати тобожњим чињеничним датама, за које се показује да су само један избор; треба покушати да се испита сам тај избор те видети да ли се он не објашњава у перспективи једног ширег избора, где би се интегрисао као једна секундарна структура.«[57] По Сартру, ствари управо тако стоје: моја »нежност« има корен у једном мом првобитном пројекту, као што и отпорност према умору код мојих сапутника има корен у њиховом другачијем пројекту. Наиме, неко од њих изјављује да *воли* умор, јер тек *кроз* њега он доживљава и открива природу света који га окружава, тек га брујање у ушима и сунчање потиљка доводе у истински контакт са сунцем. Он се поверљиво предаје природи да би је тиме присвојио али и да би присвојио (recuperer) своје властито тело. Штавише, овде је тело инструменат синтезе бића-по-себи (ствари) и бића-за-себе (субјекта). Моје држање, међутим, моје доживљавање умора као неподношљивог одаје један сасвим други првобитни пројекат и првобитни избор. Оно пре свега указује на моје неповерење према сопственом телу, на *нехтење* да га »употребљавам«, на неповерење према свету-по-себи, које је ипак једна врста присвајања (recuperation) света његовом пасивном неантизацијом. Исто тако, кад се налазимо пред неком великом опасношћу, неко може пасти у несвест, а други предузети *рационално-техничка* средства за одбрану. Али и пад у несвест је једна форма решења, *магичког* укидања опасности. Каталексија, пад у несвест пред опасношћу јесте превазилажење опасности тиме што она не постоји више за свест. »Постоји и *интенција* да се губи свест како би се укинуо свет опасног, страшног, у којем је свест ангажована и који *преко ње* (курсив — В. *П.)* наступа.«[58]

Тако, дакле, наша појединачна држања и избори указују на неке примарније, суштинскије изборе и ставове према свету и сопственим могућностима. Анализа људских појединачних поступака, да би била задовољавајућа, *мора ићи регресивно до тих примарнијих пројеката и избора,* јер »један гест указује на један »Weltanschauung« и ми то осећамо.«[59]

Овим својим схватањем психике и њених слојева, »димензија« Сартр се приближава Фројду и Адлеру, односно њиховој методологији тумачења људског понашања. Али између њих постоје и разлике, од којих је овде нужно навести само основну. Док Фројд, на пример, објашњава *комплексе* каузално-детерминистички, утицајима социјалне средине, нарочито у раном детињству, дакле утицајима из *прошлости,* Сартр индетерминистички сматра да је битно како се личност пројектује у *будућности* и у односу према другим људима Само то пројектовање је слободно одабрано. Ако неко, на пример, гаји осећање ниже вредности и понизности, он је то осећање и одговарајуће ставове изабрао као начин егзистенције свога бића-за-друге. Такви ставови могу улазити у пројекат да од себе одстранимо »застрашујућу слободу« (liberté angoissante)[60] и да одговорност пренесемо на друге, оно може бити спојено и са различитим облицима нечисте савести (mauvaise foi).[61]

Поставља се питање: да ли ми своје примарне ставове и пројекте постављамо свесно или не? Фројд и Адлер одговорили би да се ту ради о једном несвесном

механизму. Сартр, напротив, избегава појам несвесног. По њему, ми и оне првобитне пројекте постављамо свесно, само што се при томе не ради о диференцираној и аналитичкој свести. »Мој крајњи и почетни пројекат јесте увек... скица једног решења проблема бића. Али то решење није прво замишљено па затим реализовано: ми *смо* то решење, оно постоји преко самог нашег ангажовања и ми га можемо схватити само *живећи га* (курсив - *В. П.).* На тај начин, ми смо увек дати (присутни) у потпуности нама самима, али управо зато што смо цели присутни, не можемо се надати да имамо једну аналитичку и детаљну свест о ономе што смо.«[62]

Д. Апсолутност човекове одговорности

Критички осврт на приказане Сартрове основне концепте, односно категорије покушаћемо да дамо касније, а сада треба да изложимо неке етичке импликације и последице тих категорија.

Најважнији општи закључак који Сартр изводи јесте овај: ако став према свету зависи коначно од нас самих, онда ми на известан начин бирамо и сам свет, ако не у његовој унутрашњој структури, а оно у његову значењу за нас. Ми, аналогно томе, бирамо и наше биће бирајући и одлучујући о *начину* свога бића (један телесни недостатак не можемо уклонити, али *став,* држање, начин живљења и примања тога недостатка зависи од нас). Свет по себи делује на нас као субјективна бића зависно од тога како се ми пројектујемо, па ће онда коефицијенат противности или непротивности ствари бити одмерен нашим пројектима. А пројекте слободно доносимо и бирамо, па је човек онда *апсолутно одговоран за све што му се дешава.* Узмимо, рецимо, да се налазимо у рату. Сви смо ми за тај рат одговорни, без обзира да ли смо га баш ми »објавили« или не, јер свима нама преостаје могућност да се против рата боримо. Коначно, ми можемо дезертирати или извршити самоубиство како у њему не бисмо учествовали. Ако и даље истрајавамо у њему, то у коначној линији значи да ми тај рат хоћемо, да је то наш рат, да смо га ми изабрали. Ми бирамо и сам живот јер бирамо начин одношења према животу. Факат самог рођења не појављује ми се никада непосредно, него увек кроз мој *став* према њему, »кроз једну пројективну реконструкцију моје субјективности; ја се стидим што сам рођен, или се томе чудим, или у томе уживам, или, покушавајући да узмем себи живот, ја потврђујем да живим и ја узимам (j'assume) тај живот као рђав. Тако, на известан начин, ја *бирам* да будем рођен. Овај избор је сам интегрално афектиран фактицитетом, пошто ја не могу не изабрати; али тај фактицитет појављује се са своје стране само уколико га ја превазилазим ка мојим циљевима. Тако, фактицитет је свуда, али неухватљив; ја сретам свуда само моју одговорност, и зато се не могу питати *зашто* сам рођен, проклињати дан свог рођења и изјављивати да нисам тражио да будем рођен, јер ови различити ставови према мом рођењу, то јест према *чињеници* да ја реализујем једно присуство у свету, нису ништа друго, тачно говорећи, до начини прихватања у пуној одговорности тога рођења и чињења тог рођења мојим; и овде ја сретам само себе и моје пројекте.«[63]

Апсолутност и универзалност људске одговорности Сартр заступа и у тој форми што сматра да је човек одговоран и за своје страсти. Страст није пустошећа бујица која

фатално води човека неким чинима и која би онда извињавала човека.[64] Човек, коначно, нема права да за своје чине и нечине, за стање у коме се налази преноси одговорност на такозване »објективне прилике«. На »објективне прилике« позивају се они који хоће да прикрију сопствену унутрашњу беду и неактивност, те да их учине подношљивим самим себи. То су они који, на пример, кажу: могао сам, вредио сам много више, али околности су биле против мене; могао сам написати добру књигу, али, ето нисам имао слободног времена; немам деце којој бих се посветио, али... нисам наишао на биће с којим бих провео живот.[65] У ствари, све су то изговори, израз недостатка храбрости да се призна сопствена одговорност. У крајној линији, »човек није ништа друго него свој пројект, он постоји само у мери у којој се реализује, он није ништа друго до скуп својих аката, ништа друго до свој живот.«[66] Оно што он *чини* то он и *јесте,* нема других његових могућности и »способности« изван тога што чини. »човек се ангажује у животу, оцртава свој лик и изван тога нема ничега.«[67]

Е. Доказивања апсолутности сло бодног избора на основу неодређености моралних норми

Питање одговорности и слободе човека поставља се не само с гледишта његових психолошких могућности и с гледишта мере његове зависности од објективних услова у физичком свету, већ и с гледишта његових односа према свету друштвено-моралних *норми.* Има ли у том свету норми и одговарајућих вредности нечег објективног што може пружити сигурну основу у поступању и одлучивању, постоје ли неки принципи које не можемо а да не признамо као обавезне, макар их у пракси и не спровели? И класични идеализам и дијалектички материјализам одговарају потврдно на ово питање. Кант је истицао да ми не можемо а да не признамо оправданост моралног закона који тражи да поступамо тако да начело кога се ми држимо може постати универзални закон. Овај принцип не можемо не изабрати (иако га увек не спроводимо), али је ограничавање и усмеравање воље таквим принципом управо услов наше слободе. Енгелс пак утврђује да уколико је *слободнији* наш суд о неком питању, утолико је с већом *нужношћу* одређена садржина нашег суда.

Сартр, међутим, сматра да су све норме и сувише опште и сувише празне да би човеку могле послужити као сигуран ослонац за акцију. Штавише, човек је у конкретним ситуацијама стварно *напуштен,* без ослонца, те мора да сам потпуно слободно бира и одлучује. Илустроваћемо ову тезу на примеру који је сам Сартр навео. Неки његов ученик налази се, за време фашистичке окупације, пред дилемом: хтео би да пређе у Енглеску и ступи у француску војску која се тамо окупљала, али има мајку чија је он једина утеха. *Поћи* у ослободилачку војску и борити се значи испунити једну патриотску дужност, али можда и погинути, па уцвелити своју мајку; остати с мајком, значи определити се према захтеву милосрђа, према моралу симпатије, али тиме занемарити патриотску дужност. На који се општи морални принцип ослонити и донети одлуку? Хришћанство проповеда љубав према ближњем као основни принцип; али кога овде више волети, мајку или другове који се боре? Категорички императив тражи да човека употребљавамо као циљ а не као средство; али за ма који део дилеме се

одлучио, неко мора постати средство: мајка, односно они који се боре. Ученику још преостаје да се просто одлучи према сопственом осећању; али како доказати да је то осећање вредније од неког другог? Нема, дакле закључује Сартр, никаквог сигурног ослонца у општим моралним принципима. Човек мора сам да изабере, заправо да пронађе решење, да »пронађе« човека у моралном смислу. Свака ситуација је особена, нова, и човек мора изнова да проналази себе, да врши избор себе. Једини критериј који Сартр види за оцену ваљаности тога избора формалан је, а не садржајан: »Једина важна ствар јесте да се проналажење које се чини - чини у име слободе«.[68]

А бирати се, у ствари, мора, јер и не изабрати значи опет нешто изабрати, и небирање је форма ангажовања. »Ја себе вечно бирам и не могу бити никада у стању онога који је већ изабрао (ayant-été--choisi), иначе бих пао у чисту и просту егзистенцију бића по себи (l'en-soi)«.[69] Ми имамо слободу бирања али не и небирања, јер је небирање избор да се не изабере. »Из тога произлази да је избор основа изабраног бића али не и основа бирања. Отуда апсурдност слободе«.[70]

Ф. Немогућност поштовања слободе другог човека

Међутим, проблем слободе поставља се не само као проблем човекове психолошке могућности потпуно слободног, спонтаног бирања већ и као проблем остварења те могућности с обзиром на постојање других људи. Можемо ли ми своју слободу бирања примењивати тако да је ускладимо са слободом бирања код других људи, да поштујемо њихову слободу бирања и спонтаност у акцији? Самим тим, можемо ли остварити сопствену слободу? Сартр је, нарочито у свом главном филозофском делу *Биће и ништа,* употребио све своје способности и склоност за откривање апсурдног у људским односима да би показао како је поштовање слободе другог човека немогуће, »пошто суштина односа између свести није сабивствовање (Mitsein), већ конфликт«.[71] Нужност закорачења у сферу другог човека, и отуда нужност конфликтности, дешава се, по Сартру, већ и кад је у питању наш чисто перцептивни однос према спољашњем свету. Чим се појави неко други поред мене, око тог другог, у опажањима те друге свести врши се ново прегруписавање ствари, у једном свету који је до појаве другог човека био *мој* свет и који ми је сада растурен и покраден![72]

Али *други* поготову краде моју личност, моју егзистенцију, и ми то видимо у самој појави зависти. Ми и погледом крадемо егзистенцију један другоме. Но ни љубав није на крају ништа друго него тежња да се ограничи слобода другог бића, да се та слобода чак присвоји. А уколико је љубав тежња за идентификацијом с другим бићем, та тежња опет нужно доводи до конфликата.

Па ипак, ми себи често постављамо захтеве да треба бити толерантан, да треба праштати, бити милостив. Не би ли онда један остварени морал толеранције и милосрђа значио поштовање слободе? Не, по Сартру. Развијајући своју тезу о конфликту као суштини људских односа, Сартр, слично Ничеу, тражи испод и иза таквих моралних норми опет један облик тежње за натурањем своје воље другом и за ограничењем слободе другог човека. »Не треба«, вели он, »веровати да би један

морал laissez-faire-а и толеранције више респектовао слободу другога: чим постојим, ја постављам једну чињеничну границу слободи другога, ја *јесам* та граница и сваки од мојих пројеката повлачи ту границу око другог: милосрђе, laissez-faire, толеранција - или целокупно апстинентско држање - је један мој пројекат који ме ангажује и који ангажује другога у његовом пристајању Остварити толеранцију око другога, то значи учинити да други буде бачен на силу у један толерантни свет. То значи одузети му у принципу његове слободне могућности храброг отпора, истрајности, афирмације самог себе које би он имао прилике да развије у свету нетолеранције... Тако, поштовање слободе другог је празна реч: чак и кад бисмо могли пројектовати да поштујемо ту слободу, сваки став који бисмо заузели према другоме био би силовање (viol) те слободе коју смо намеравали да поштујемо. Екстремни став који би се приказивао као тотална индиферентност према другоме није решење: ми смо већ бачени у свет наспрам другог, наше појављивање је слободно ограничење његове слободе, и ништа, чак ни самоубиство, не може модификовати ову првобитну ситуацију; ма какви били наши акти, ми их, заиста, извршавамо у свету где већ постоји други и где сам ја *сувишан* (de trop) у односу на другог.«[73]

Г. Сартрово ограђивање од пасивизма, индивидуализма и песимизма

Слика човека и људских односа коју нам је Сарт дао очевидно је сасвим мрачна. Она би се могла употпунити са тако рећи безброј нових детаља из Сартровог филозофског опуса, али за то овде нема ни места ни потребе. Остављамо сада по страни и питање тачности, верности те слике. Сада, док излажемо Сартрово гледиште, треба поставити питање: какве моралистичке закључке Сартр сам изводи из своје концепције човека? Ако је поштовање слободе другог човека немогуће, шта онда чинити? Да ли уопште нешто чинити? Могло би се претпоставити да се из онаквих судова о људској стварности мора извести пасивистички и песимистички етички закључак да ништа не треба радити, или пак да треба негирати вољу за животом, како је то Шопенхауер закључио из свог схватања да у основи света и човека стоји слепо тежење чије задовољење је немогуће.

Сартр, међутим, упорно негира, у свом апологетском спису L*'existentialisme est un humanisme* (1946), да његова филозофија има пасивистички и песимистички смисао и тврди да је, напротив, основна девиза његова да се треба *ангажовати,* да је ангажовање решење противречности, да се чак његовој филозофији може пребацити пре једна »оптимистичка тврдоћа« (rudesse optimiste) него песимизам.

Али *чему* ангажовање? Акција мора имати смисла, и тај смисао се мора проценити као *вредан,* јер позив на остварење безвредног је апсурдан. Нека би, коначно, остварење тог смисла изгледало немогуће, али ако такав смисао прихватамо као вредан, као идеал ка коме се има тежити, онда имамо основа позивати на акцију. Сартр, дакле, мора прихватити неки смисао који има вредност и неке критерије за утврђивање те вредности, ако позива на ангажовање, ако хоће да покаже своју филозофију као активистичку и оптимистичку.

Суочен са сличним питањима и приговорима, Сартр у већ поменутом апологетском спису заиста излаже мисли у којима је тешко не видети одступања од субјективистичких и песимистичких схватања изнетих у *L'être et le néant.* Тако се сада, упоредо са апсолутном слободом избора у којој је гледана сва узвишеност човека над стварима, и с аутентичношћу у том избору инсистира на слободи *другог* човека као циљу човековом. Истовремено се тврди да човек чак и не може бирати *своју* слободу а да не изабере слободу *другог.* »Сигурно«, вели Сартр, »слобода као дефиниција човека не зависи од другога, али чим има ангажовања, ја сам обавезан да истовремено захтевам слободу другога као и моју слободу, ја могу узети моју слободу за циљ само ако узмем подједнако слободу другога за циљ.[74] Даље, ако је Сартр раније тврдио, а и у овом спису тврди, да нема никаквих априорних вредности нити неке опште »људске« природе која би била њихов критериј, он ипак инсистира сада на томе да постоји »људска универзалност *услова«.*[75] Он чак истиче да сваки индивидуални акт има универзално значење и улогу примера за друге. »Све се«, вели он, »збива као да читаво човечанство упире очи на оно што сваки човек ради и руководи се тиме што он ради. Сваки човек треба да каже: јесам ли заиста ја тај који има право да поступа тако да се човечанство управља према мојим актима?«[76] Штавише, због свести о таквој универзалној вредности и универзалном значењу наших аката и наших избора, ми морамо да осећамо муку, страх, стрепњу. Особеност Сартрова схватања овог људског настројења и лежи управо у томе што му Сартр налази изворе не само у чињеници суочености са коначношћу, са смрћу и ништавилом, већ и у тежини одговорности због општег значаја индивидуалних избора и одлука.

Као што видимо, сада се код Сартра јављају све оне категорије које превазилазе субјективизам, мада нису систематски развијене и образложене као ставови у *Бићу и ништа.* То је и позивање на чињеницу повезаности људи, дакле на једну *објективну* структуру, ту је и појам дужности, требања, ту је и сам категорички императив, - императив који је код Канта свакако дубље образложен, па је у праву проф. Зихерл када Сартрову варијанту назива »вулгаризованом«.[77]

Прихватањем тих категорија Сартрова етика је свакако добила; али прихватајући их, егзистенцијалист Сартр дошао је у сукоб са својом основном тезом о односу егзистенције и есенције. Јер, ако ми не можемо а да не захтевамо не само своју слободу, слободу за себе већ и слободу за друге, да не водимо рачуна о општем значају својих индивидуалних поступака, о дужности, не значи ли то да је наша индивидуална егзистенција већ суштински одређена, ако не од стране драгог бога или платоновског света трансцедентних идеја, а оно објективним нужностима свог *људског* постојања, које је увек постојање с другим човеком, у друштву и кроз друштво?

X. Резиме излагања и покушај критике

У претходним излагањима изнели смо основне Сартрове концепције и основне ставове у питању слободе. Сада ћемо их резимирати и покушати да се на њих критички осврнемо.

Оно што се код Сартра у овом питању показало као основно јесте проширење појма слободне радње од свесно-вољних радњи, извршених с познавањем ствари, у којима одлучује један рационални субјекат - на људску активност уопште. Слобода, видели смо, за Сартра није ништа друго до егзистенција наше воље и наших страсти уколико је та егзистенција - неантизациј фактицитета, постојећег стања. Човек је сав слободан и увек је слободан.

То проширење није без основа и смисла, али тај смисао треба јасно одредити и ограничити. Наиме, ако слободу дефинишемо као стање које је супротно принуђености и потчињености, и као акцију неког тела на уклањању оних утицаја и фактора који га могу довести у стање потчињености - а тако можемо за почетак и уопштено слободу дефинисати - онда је Сартр у праву кад и људску активност уопште сматра слободном, односно кад слободу изједначава са активношћу уопште. Заиста, било да делујемо покренути неким афектом или другом страшћу, било да делујемо промишљено на основи познавања околности, мотива и свесног избора средстава -, у свим тим случајевима имамо један заједнички именитељ, јединствену сврху, уклонити неке препреке, сметње, ограничења. Говорећи Сартровим језиком, у свим тим случајевима имамо неку неантизацију постојећих граница у фактицитету, па утолико и слободу човека, субјекта.

Међутим, неоспорно је и то да између разних ових облика акције (или — разних облика неантизације) постоји битна квалитативна разлика и да слобода која се испољава у рационално-вољним, свесно одабраним радњама значи нов и виши квалитет слободе у односу на афективне и емотивне радна. Заиста, - да се послужимо већ навођеним примером, којим се и Сартр служи - онај који афективно и емотивно неантизира, превлађује неку опасну ситуацију тиме што бежи од опасне појаве, тај је неантизира једним, у ствари, *пасивним* држањем, док онај који је решио »да издржи« и који је предузео рационално одабрана средства да опасношћу овлада, - тај је неантизира *активним* држањем. Само овај други стварно *овладава* опасношћу, док се за оног првог може пре рећи да на њу *реагира.* Овај други »носи« ситуацију; онај први је ношен! Њихова држања се битно разликују у погледу саставних елемената. При уклањању опасности тиме што се од опасности непосредно уклањамо ношени афектом страха, сама представа о опасности и афекат страха се директно продужавају у »акцију«, у ствари - у реакцију. Овде, дакле, не долази до израза самостална инстанца, између побуде и »акције« не уплиће се *субјекат.* Међутим, карактер стика рационално-вољних радњи јесте управо у томе што у њима учествује свесни самостални субјекат, чије се присуство показује у читавом низу битно активних момената: у кочењу (или инхибицији) саме афективне реакције (»савлађивање страха«), у одлучиврњу, у примени »рационално-техничких средстава«.

Због свих ових момената, односно битних разлика, мислимо да је неодржива Сартрова тврдња да у погледу слободе нема привилегованих стања у човеку. Вољне, рационално одлучене радње су свакако »привилеговане у односу на афективне и емотивне.

Али ни Сартр не би сигурно негирао да су те радње привилеговане у погледу ефекта, резултата у вези са стањем слободе. Он би инсистирао на томе да *су* и поступци

из страсти и емоција слободни у том смислу да су слободно одабрани, да је човек у њима слободан зато што их слободно бира, зато што има апсолутну могућност или *апсолутну слободу избора,* па од њега искључиво зависи то да ли ће се у једној ситуацији послужити једном или другом врстом радњи. А за коју врсту радњи ће се одлучити, коју врсту ће изабрати у конкретном случају, то зависи, по Сартру, од једног *»првобитног избора«* који је човек учинио заузимајући став према животу уопште.

Да би доказао апсолутну слободу избора, односно зависност сваке радње и одлуке искључиво од субјекта самог, Сартр се, видели смо, позивао на то да неко објективно стање може постати мотив, одредница поступка тек ако оно одговара неком пројекту који је субјекат слободно поставио, ако се субјекат отвори дејству тог стања. Наша субјективност конституише нешто што само објективно постоји - у мотив.

Али зар ми постављамо своје пројекте потпуно произвољно, спонтано, слободно? То се тешко може тврдити. Радник којем је капиталист смањио надницу не може пројектовати да с тим буде задовољан и да дозволи да му се надница и даље смањује, нити пак човек атомског доба - да се врати сточној или људској вучи као једином извору енергије. Ко би хтео да доказује своју слободу у том виду што ће негирати сваку зависност од објективних услова и тенденција и стајати »с оне стране« мотива тај би пре дошао у ситуацију да изгуби моћ утицаја на те услове, његово држање би се пре могло назвати каприциозним него стварно слободним. Ако је пак човек неслободан у том смислу да, на основи познавања, чини оно што му према објективним нужностима најбоље одговара, онда је таква неслобода у ствари слобода, јер је услов да се нужностима овлада. То је Плеханов изванредно добро формулисао говорећи: »Кад ми се свест о неслободи моје воље показује само у виду потпуне субјективне немогућности да поступам друкчије него што поступам и кад су моји дати поступци у исто време и за мене најпожељнији од свих могућих поступака, онда се нужност у мојој свести идентификује са слободом, а слобода са нужношћу, и онда ја нисам слободан само у том смислу што не могу нарушити тај идентитет слободе са нужношћу; не могу супротставити једну од њих другој; не могу осетити да ме нужност стеже. Али такво одсуство слободе је њена најпотпунија манифестација.«[78]

Слободу и одређеност није, дакле, оправдано супротстављати нити говорити о апсолутној слободи избора.

И Сартров појам »првобитног избора« и слободе таквог избора такође је подложан критици. Према ономе како смо тај појам приказали на основи Сартровог главног филозофског дела, под њим треба подразумевати нека типична реагирања и ставове личности према свету, нешто што мора бити веома блиско појму темперамента или психолошког типа. Неосновано је тврдити да је личност такве ставове потпуно слободно изабрала. Онај ко је, рецимо, неповерљив према свету, боји се ангажовања, није за такве ставове и пројекте искључиво сам одговоран, утолико пре што у формирању таквих ставова имају огромну улогу доживљаји и стање у раном детињству. Отуда ће свакако за објашњење оваквих ставова бити плодоносније једно кондиционалистичко и генетско становиште које узима у обзир »историју«, односно разне социјалне утицаје под којима се врши обликовање људске личности. Сартрово становиште може бити оправдано при тумачењу ређег облика ових »пројеката«, то

јест оних када већ формирана личност бира, мада ни тада потпуно свесно, неки комплекс (на пример, осећање *ниже* вредности, иза којег она заиста може скривати тежњу за, како Сартр каже, ослобођењем од »застрашујуће слободе«, за узмицањем од одговорности, па чак и претерану тежњу управо за *важењем).*

Но у моралистичком и васпитном погледу Сартров индетерминизам може изгледати позитивнији од марксистичког детерминизма. Сартр га, заиста, и сматра таквим. Детерминизам по њему, видели смо, успављује осећање личне одговорности. Ако, вели он, показујемо, као Зола, да су људи такви какви јесу због наслеђа, због утицаја средине, људи ће рећи: ми смо, ето, такви, нико од нас ту ништа не може изменити.7[9] Детерминистичко гледиште може служити и за оправдање кукавичлука, потхрањивати лицемерје. Егзистенцијалистички индетерминизам, напротив, по Сартру, позива човека на сопствену одговорност. То што си, односно што чиниш, - сам си слободно одабрао и према томе одговоран си, одговоран за себе и све друге људе!

Овај апел на личну одговорност и на дужност ангажовања заиста је тешко порећи Сартровом егзистенцијализму; он остаје трајна вредност ове значајне појаве у савременој филозофији и друштвеном кретању. Ту црту је утолико теже порећи што се Сартр, као човек свога времена, заиста у пракси ангажовао за оне који су поробљени и који пате. Сартрово гледиште се уопште може окарактерисати као моралистичка критика неактивности, кукавичлука, лицемерја и успаваних савести.

Али ипак се мора рећи да Сартрово гледиште о апсолутној слободи избора и апсолутној одговорности личности води у апсурде и долази у сукоб с чињеницама које се морају уважити. Јер, има граница које појединац не може прећи и утицаја које не може избећи. Међутим, констатовати детерминираност и условљеност човекову, то не значи демобилисати јединку и ослободити је одговорности за све. То није смисао детерминизма, нити мора бити нужни закључак из њега, јер он не пориче сваку и сву моћ личности као свесног бића да са своје стране утиче на објективне факторе. Његов смисао је Лењин једноставно а тачно изразио кад каже: »Идеја детерминизма, утврђујући нужност човекових поступака, одбацујући глупу причу о слободи воље, ни најмање не уништава ни разум ни савест човека, ни оцену човекових радњи. Напротив, само детерминистичко гледиште омогућава строгу правилну оцену, а не сваљивање свега и свачега на слободну вољу.«[80] Смисао детерминизма је, дакле, у томе да се утврди и одреди *мера* индивидуалне одговорности, односно, с друге стране, онај коефицијенат дејства који неизбежно припада објекту, природном и друштвеном. Истичући удео овог објективног фактора, марксистички детерминизам самим тим тражи да се тај фактор мења, реформише како би у њему човек могао остваривати све више облике слободе. Његов смисао је дакле, реално-хуманистички. Он тражи колективну акцију, и зато је истовремено стварно активистички.

Мора се критиковати још једно друго, може се рећи садржинско, Сартрово одређење слободе онакво какво налазимо у његовом главном филозофском делу. Наиме, Сартр је слободу тамо одредио као потпуно неограничену спонтану активност. Шта иначе може значити Сартрово тумачење да би и став толеранције према другоме значио ограничење његове слободе пошто би му се толеранцијом одузела могућност да

буде храбар, него да се као слободно претпоставља ничим неограничено делање? Но да ли овакво одређење слободе одговара стварним људским осећањима и тежњама? Доживљавају ли људи сваку границу и везу као негацију слободе? То би се тешко могло тврдити. Напротив, везе с другим, ограничења па и жртвовање за другога, човек доживљава и као афирмације свог бића.

Слобода, везивање и ограничење се ипак не искључују. Сартр их је супротстављао, али је зато изводио закључак да је слобода апсурдна и немогућа. Али филозофија која за слободу тврди да је неограничена, да смо на њу осуђени, али истовремено и да је немогућа, - филозофија чија је поента апсурд, може се сматрати само као један подстицај, заиста веома важан за дискусију проблему слободе а не као његово решење.

60. Мартин Хајдегер

ПИСМО О ХУМАНИЗМУ

Бит дјеловања не промишљамо ни издалека довољно одлучно. Дјеловање се познаје само као учињање неког учинка. Његова се збиљност цијени према својој користи. Али бит дјеловања јест извођење, Изводити значи: нешто развити у пуноћу своје бити, у њу га спровести, producere. Изводљиво је стога заправо само оно што већ јест. Но што прије свега „јест", то је битак. Мишљење изводи однос битка спрам бити човјека. Оно не прави и не учиња тај однос. Мишљење га само као оно што му је самом предано од битка приказује битку. То приказивање састоји се у томе што у мишљењу битак долази до говора. Говор је кућа битка. У њену окућивању станује човјек. Они што мисле и што пјевају јесу чувари тога окућивања. Њихово чување јест извођење очитости битка, уколико они ову својим казивањем доводе до говора и очувају у говору. Мишљење не бива тек тиме акцијом што од њега произлази неки учинак, или што бива примијењено. Мишљење дјелује тиме што мисли. То је дјеловање по свој прилици најједноставније и у исти мах највише, зато што се тиче односа битка спрам човјека. Но свô учињање почива у битку и излази на биће. Мишљење, напротив, пушта да се њиме послужи битак, како би казало истину битка. Мишљење изводи то пуштање. Мишљење је *l'engagement par l'Être pour l'Être.*[1] Ne znam je li govorno moguće to dvoje *(„par"* et „*pour*") reći u jednome, naime pomoću: *penser, c'est l'engagement de l'Être.* Овдје облик генитива „*del'...* " треба да изрази да је генитив у исти мах ген. subiectivus и obiectivus. При том су „субјект" и „објект" непримјерени наслови метафизике, која се у лику западњачке „логике" и „граматике" зарана домогла интерпретације говора. Што

се у том тијеку прикрива, можемо данас тек наслућивати. Ослобађање говора из граматике у један исконски битни склоп задржано је мишљењу и сачињању. Мишљење није само *l'engagement dans l'action* за биће и бићем у смислу збиљскога садашње ситуације. Мишљење је *l'engagement* истином и за истину битка. Његова повијест никада није прошла, она увијек предстоји. Повијест битка носи и одређује сваку *condition* et *situation humaine.* Како бисмо тек научили да споменуту бит мишљења чисто искусимо, а то у исти мах значи и извршимо, морамо се ослободити од техничке интерпретације мишљења. Њезини почеци сежу све до Платона и Аристотела. Само мишљење ондје важи као неко τέχνη, поступак размишљања у служби чињења и прављења. Размишљање се пак овдје види већ из погледа на πραξις и ποίνσις. Стога мишљење, ако се узме за себе, није „практично". Означавање мишљења као θε? ρία и одређење спознавања као „теоретскога" односења збива се већ унутар „техничкога" излагања мишљења. Оно је реактиван покушај да се и мишљење још спаси у неку самосталност наспрам дјеловања и чињења. Отад је „филозофија" у сталној нужди да пред „знаностима" оправдава своју егзистенцију. Она мнијева да се то најсигурније постиже тиме да се сама уздигне на ступањ знаности. Но то је настојање напуштање бити мишљења. Филозофију прогони страх да губи на угледу и значењу ако није знаност. То важи као неки недостатак који се изједначује с незнанственошћу. Битак као елемент мишљења напуштен је у техничком излагању мишљења. „Логика" је санкција тога излагања што започиње након софистике и Платона. Мишијење се просуђује према једном њему непримјереном мјерилу. То је просуђивање налик поступку који покушава да бит и способност рибе процијени по томе колико је она кадра да живи на сухом копну. Већ дуго, предуго мишљење је насукано на сухом. Може ли се настојање да се мишљење поново доведе у свој елемент назвати „ирационализмом"?

Та питања вашега писма зацијело би се прије могла разјаснити у непосредну разговору. У писаноме мишљењу лако губи своју покретљивост. Прије свега пак оно ту само тешко може задржати себи својствену вишедимензионалност свога подручја. Строгост мишљења за разлику спрам знаности не састоји се напросто у умјетној, што ће рећи техничко-теоретској егзактности појмова. Она почива у томе што ка- зивање остаје у чистом елементу битка и пушта да влада оно једноставно његових разноврсних димензија. Но оно писано с друге стране пружа спасоносну присилу на прибрано говорно обликовање. За данас бих одабрао само једно од ваших питања. Његово расправљање можда и на друга баци неко свјетло.

Ви питате: *Comment redonner un sens au mot „Humanisme"?* То питање долази из накане да се ријеч „хуманизам" задржи. Питам се је ли то потребно." Или невоља што је стварају сви такви наслови није доста очита? Додуше, већ се дуго гаји неповјерење у „-изме". Али сајам јавнога мнијења непрестано захтијева нове. Увијек изнова постоји спремност да се та потреба задовољи. Имена као „логика", „етика", „физика" јављају се такође чим исконско мишљење иде крају. Грци су у своје велико доба мислиии без таквих наслова. Мишљење нису звали чак ни „филозофијом". Оно иде крају кад се макне из свога елемента. Елемцнт је то одакле мишљење може да буде мишљење. Елемент је оно заправо омогућујуће: моћ. Она се прихваћа мишљења и тако га доводи

у своју бит. Мишљење је, једноставно речено, мишљење битка. Генитив казује двојако. Мишљење је битка уколико мишљење, од битка згођено, припада битку. Мишљење је у исти мах мишљење битка уколико мишљење, припадајући битку, слуша битак. Као слушајуће битку припада- јуће, мишљење је оно што по свом битном подријетлу јест. Мишљење јест — то казује: битак се свагда судбински прихватио своје бити. Прихватити се неке „ствари" или неке „особе" у својој бити, то значи: љубити је: хтјети је. То хтијење значи, исконскије мишљено: даровати бит. Такво хтијење је права бит моћи што не само да може пружити ово или оно, него у свом подријетлу „прибивати", то ће рећи може пустити да буде. Моћ хтијења је то „снагом" које нешто заправо може да буде. Та је моћ оно заправо „могуће", оно чија моћ почива у хтијењу. Из тога хтијења узмаже битак мишљење. Он омогућује ово. Битак као оно узмажуће-хотеће јест „могуће". Битак као елемент је „тиха снага" хотеће моћи, то јест могућега. Наше ријечи „могуће" и „могућност" дакако се под влашћу „логике" и „метафизике" помишљају само у разлици спрам „збиљности", то значи из једне одређене — метафизичке — интерпретације битка као ацтус, и потентиа, које се разликовање идентифицира с разликовањем *existentiae* и *essentiae.* Кад говорим о „тихој снази могућега", онда не мислим поссибиле неке само представљене *possibilitas,* није то *potentia* као *essentia* неког *actusa existentiae,* него битак сам који хотећи узмаже над мишљењем, и тако над бити човјека а то значи над његовим односом спрам битка. Нешто узмоћи овдје значи: чувати га у својој бити, задржати га у свом елементу.

Када мишљење иде крају, уколико се макне из свога елемента, надокнађује тај губитак тиме што си прибавља важност као инструмент изобразбе и стога као школски погон, а касније као културни погон. Филозофија опћенито бива техником разјашњавања из највиших узрока. Не мисли се више, него се бави „филозофијом". У надметању таквих бављe- ња она се тад јавно нуде као... изам и покушавају да се надмаше. Власт таквих наслова није случајна. Та власт, и то понајприје у новом вијеку, почива на својеврсној диктатури јавности. Такозвана „приватна егзистенција" пак није већ оно битно, наиме слободно човјештво. Она се напросто укрућује до једнога нијекања онога јавног. Она остаје од њега зависни одлагач и храни се пуким повлачењем из јавнога. Тако она против властите воље свједочи о робовању јавности. Ова сама пак јест метафизички увјетовано, јер из власти субјективности долазеће уређивање и осиљавање отворености бића у безувјетно опредмећивање свега. Стога говор доспијева у службу посредовања прометних путова којима се шири опредмећивање као једнолична приступачност свега свима презирући сваку границу. Тако говор долази под диктатуру јавности. Она одлучује унапријед што је разумљиво а што као неразумљиво мора да буде одбачено. Што је у *„Битку и времену"* (1927) у параграфима 27 и 35 речено о безличном „оно се", нипошто не треба да пружа само неки узгредан прилог социологији. Једнако тако мало „оно се" помишља само етички-егзистенцијелно схваћену протуслику властитости особе. Речено дапаче садржава из питања о истини битка мишљено указивање на почетну припадност ријечи битку. Тај однос под влашћу субјективности што се приказује као јавност остаје прикривен. Но ако истина битка мишљењу постане мисли-достојна, мора и промишљање о бити говора задобити други ранг. Оно више не може бити пука филозофија говора. Само

зато „Битак и вријеме" (параграф 34) садржава указивање на битну димензију говора и дотиче једноставно питање, у којем начину битка онда говор као говор свагда јест. Пустошење говора што свугдје и брзо напредује не троши само естетичку и моралну одговорност у свој употреби говора. Оно долази из угрожавања бити човјека. Нека напросто његована употреба говора још не доказује да смо тој битној погибељи већ избјегли. Она би да- нас чак прије могла говорити у прилог томе да погибељ још уопће не видимо и видјети не можемо, јер се још никада нисмо изврgли њезину погледу. Пропаст говора о којој се у новије доба много и прилично касно говори ипак није разлог, него већ посљедак процеса да говор под влашћу нововјековне метафизике субјективности готово незадрживо испада из свога елемента. Говор нам још сустеже своју бит: да је он кућа истине битка. Говор се дапаче препушта нашему пуком хтијењу и тјерању као инструмент власти над бићем. Ово само појављује се као збиљско у учињању узрока и учинка. Биће као збиљско сусрећемо рачунајући-дјелујући, али и знанствено и филозофирајући с разјашњењима и образложењима. Томе припада и увјеравање да је нешто неразјашњиво. С таквим исказима мнијевамо да стојимо пред тајном. Као да је томе тако да се истина битка уопће може поставити на узроке и разлог разјашњења, или што је исто, на њихову несхватљивост.

Но ако човјек још једном треба да нађе пут у близину битка, онда претходно мора научити да егзистира у безименом. На једнак начин он мора спознати завођење јавношћу као и немоћ онога приватног. Човјек мора, прије но што говори, истом пустити се да опет буде наговорен од битка, уз опасност да под тим наговором има мало или ријетко што да каже. Само се тако ријечи поново поклања цијењеност њене бити, човјеку пак окућивање за становање у истини битка.

Но не лежи ли у том наговору човјека, не лежи ли у покушају да се човјека учини спремним за тај наговор неко настојање око човјека? Камо другамо иде „брига" но у том смјеру да човјека опет врати у своју бит? Што значи то дуго но да човјек *(homo)* постане човјечан *(humanus)?* Тако *humanitas* ипак остаје тежњом једнога таквога мишљења; јер то је хуманизам: смишљање и бригање да човјек буде човјечан а не нечовјечан, „in-human", то јест изван своје бити. Но у чему се састоји човјечност човјека? Она почива у његовој бити.

Но одакле се и како одређује бит човјека? Marx захтијева да се спозна и призна „човјечан човјек". Тога он налази у „друштву". „Друштвен" му је човјек „природан" човјек. У „друштву" се равномјерно осигурава „природа" човјека, то јест цјелина „природних потреба" (прехрана, одјећа, расплод, господарско излажење). Кршћанин види човјечност човјека, *humanitas homo,* из разграничења спрам *deitas.* Он је у смислу повијести спаса човјек као „дијете божје" које разабире и преузима наговор оца у Христу. Човјек није од овога свијета уколико „свијет", замишљен теоретско-платонски, остаје само краткотрајан пролаз у ностраност.

Изричито се под својим именом *humanitas* први пут промишља и њој тежи у вријеме Римске Републике. *Homo humanus* супротставља се *homo barbarusu. Homo humanus* је овдје Римљанин који римску *virtus* повисује и оплемењује „утјеловљењем" од Грка преузете παιδεία. Грци су Грци хеленизма којих се наобразба научавала у филозофским школама. Она се тиче *eruditio et institutio in bonas artes.* Тако схваћена

παιδεία преводи се с *„humaniitas"*. Права се *romanitas homo romanusa* састоји у таквој *humanitas.* У Риму сусрећемо први хуманизам. Он стога остаје у бити специфично римска појава која потјече из сусрета Римљана с наобразбом касних Грка. Такозвана ренесанса 14. и 15. стољећа у Италији јест једна *renascentia romanitatis.* Зато што је стало до *romanitas*, ријеч је о *humanitas* и стога о грчкој παιδεία Но хеленство се свагда види само у свом касном лику, па и овај сам на римски начин. *Homo humanus* ренесансе такођер стоји у опреци спрам *homo barbaruca.* Но оно In-humano је сада тобожње барбарство готичке сколастике средњега вијека. Хисторијски схваћену хуманизму припада стога увијек *studium humanitatis,* што се на одређени начин враћа антици и тако свагда бива и неко оживљавање хеленства. То се показује и у хуманизму 18. стољећа у нас што га проносе Winckelmann, Goethe i Schiller. Hölderlin, напротив, не спада у „хуманизам", и то зато што он судбу бити човјека мисли изворније но што је то узмогао тај „хуманизам".

Но разумије ли се под хуманизмом опћенито настојање око тога да човјек буде слободан за своју човјечност и у томе налази свој понос, онда се хуманизам свагда разликује према схваћању „слободе" и „природе" човјека. Једнако се тако разликују путови његова озбиљења. Хуманизам Магха не треба никакав повратак антици, једнако као ни хуманизам на који Sartre поима егзистенцијализам. У споменутом широком смислу и кршћанство је такођер хуманизам уколико према његову науку све зависи од спаса душе *(salus aeterna)* човјека, а повијест се човјечанства ја- вља у оквиру повијести спаса. Ма колико ове врсте хуманизма биле различите према циљу и разлогу, врсти и средствима како се сваки пут озбиљују, према облику својих наука, оне се ипак подударају у томе што се *humanitas homo humanusa* одређује с обзиром на неко већ утврђено излагање човјека, повијести, свијета, свјетског основа, то јест бића у цјелини.

Сваки се хуманизам темељи или у некој метафизици или он сам себе чини темељем једне метафизике. Свако одређење бити човјека које већ претпоставља излагање бића без питања за истину битка, било са знањем или без знања, јест метафизичко. Стога се, и то с обзиром на начин како се одређује бит човјека, осебујност сваке метафизике показује у томе што је она „хуманистичка". Сходно томе сваки хуманизам остаје метафизичан. При одређивању човјечности човјека хуманизам не само што не пита за однос битка спрам бића човјека, хуманизам чак спречава то питање, будући да га на темељу својега подријетла из метафизике нити познаје, нити разумије. Обратно, нужност и осебујност питања за истином битка што је у метафизици и по њој пало у заборав може само тако доћи на видјело да се усред владавине метафизике постави питање „Што је метафизика?" Понајприје се чак свако питање за „битак", такођер и оно за истину битка, мора увести као „метафизичко". Први хуманизам, наиме римски, и све врсте хуманизма што су се отада све досад појавиле претпостављају најопћенитију „бит" човјека као саморазумљиву. Човјек важи као *animal rationale.* То одређење није само латински пријевод грчкога ζφον λόγον ἐχον, него једно метафизичко излагање. То битно одређење човјека није лажно. Али оно је увјетовано метафизиком. Но његино битно подријетло, а не само његина граница, постло је у *„Битку и времену"* упита-достојно. Упита-достојно је понајприје мишљењу

повјерено као његово оно што-има-бити-мишљено, али нипошто отјерано у незаситност неке празне двоумице.

Метафизика, додуше, представља биће у својему битку и тако мисли битак бића. Али она не мисли разлику обојег (усп. *„Vom Wesen des Grundes"* 1929. S. 8, осим тога *„Kant und das Problem der Metaphysik"* 1929. S. 225, затим „*Sein und Zeit"* S. 230). Метафизика не пита за истином битка самог. Она стога и никада не пита на који начин бит човјека припада истини *битка.* То питање метафизика не само што досад није поставила. То је питање метафизици као метафизици неприступачно. Још чека битак да Он сам човјеку постане мишљења достојан. Ма како да се у погледу на битно одређење човјека одредио *ratio animal-a* и ум живога бића, било као „моћ принципа", било као „моћ категорија" или другачије, свагдје се и свеудиљ бит ума темељи у томе што је за свако разабирање бића у својему битку битак сам већ раскрчен и што се догађа у својој истини. Једнако је тако с „анимал", ζῷον, већ постављено једно излагање „живота" што нужно почива на једном излагању бића као ζῴη и φυσις, унутар којега се живо појављује. Но осим тога и прије свега другога остаје да се напокон пита да ли уопће бит човјека, почетно и све унапријед одлучујући, лежи у димензији *animalitasa*. Јесмо ли уопће на праву путу к бити човјека, ако и све дотле док човјека као једно живо биће међу осталима разграничујемо спрам биљке, животиње и Бога? Тако се може поступити, на такав се начин човјека може поставити унутар бића као једно биће међу осталима. При том ће се стално моћи исказивати исправно о човјеку. Но при том се такођер мора бити начисту с тиме да човјек на тај начин неповратно бива гурнут у битно подручје *animalitasa,* чак и онда кад га се не изједначује са животињом, него му се приписује нека специфичн диференција. У принципу стално се помишља *homo animalis,* чак и онда кад се *anima* постави као *animus sive mens* а ови касније као субјект, као особа, као дух. Такво је постављање начин метафизике. Но тиме се бит човјека цијени премало и не мисли у свом подријетлу, које битно подријетло за повијесно човјештво стално остаје битна будућност. Метафизика мисли човјека полазећи од *animalitasa* и не мисли спрам његова *humamtasa*.

Метафизика се затвара пред једноставним битним стањем да човјек у својој бити прибива само уколико бива наговорен од битка. Само из тога наговора он је „нашао" то у чему станује његова бит. Само из тога становања „има" он „говор" као окућивање што његовој бити чува оно екстатичко. Стајање у чистини битка називам ек-систенцијом човјека. Само је човјеку својствено да на тај начин буде. Тако разумљена ек-систенција није само темељ могућности ума, ратио, него је ек-систенција то у чему бит човјека чува подријетло свога одређења.

Ек-систенција се може казати само о бити човјека, то ће рећи само у људском начину да се „буде"; јер једино је човјек, колико смо ми искусили, упуштен у судбу ек-систенције. Стога се ек-систенција такођер никада не може замислити као нека специфична врста међу другим врстама живих бића, уз претпоставку да је човјеку суђено да мисли бит битка а не само да извјешћује природне и повијесне хисторије о својој каквоћи и свом бављењу. Тако се и то што у успоредби са „животињом" човјеку приписујемо као *animalitas,* само темељи у бити ек-систенције. Тијело је човјека нешто битно другачије но животињски организам. Заблудјелост биологизма тиме још није

превладана што се ономе тјелесном човјеку натоварује душа а души дух и духу оно егзистенци- јелно, те што се гласније но досад проповиједа поштовање духа, како би се онда пустило да све опет падне натраг у доживљавање живота, с упозорењем да мишљење својим крутим појмовима разара струју живота и да мишљење битка изобличује егзистенцију. То да физиологија и физиолошка кемија човјека као организам може природознанствено истраживати, није доказ за то да у том „органском", то ће рећи у знанствено разјашњену тијелу почива бит човјека. То важи једнако мало као и мнијење да се у атомској енергији закључује бит природе. Но могло би ипак бити да природа у оној страни што је окреће техничком господарењу човјека својој бит баш прикрива. Као што се мало бит човјека састоји у томе да буде анимални организам, једнако се мало то недостатно одређење бити човјека даде одстранити и поравнати тиме што се човјека опремљује неком бесмртном душом или моћи ума или особним карактером. Сваки се пут, и то на темељу истога метафизичког нацрта, прелази преко те бити.

То што човјек јест, што се у баштињеном говору метафизике зове „бит" човјека, почива у његовој ек-систенцији. Али тако мишљења ек-систенција није идентична с наслијеђеним појмом *existentia-e,* што значи збиљност за разлику од *essemia-e* као могућности. У *„Битку и времену"* [*„Sein und Zeit"* (S. 42)] стоји курзивом став: „ *‚Бит' тубитка лежи у његовој егзистенцији".* Но овдје није ријеч о неком супротстављању *existentia-e и essentia-e,* зато што оба ова метафизичка одређења битка, да и не спомињемо њихов однос, уопће још не стоје у питању. Став још мање садржава неки опћенит исказ о опстанку, уколико овај у 18. стољећу за ријеч „предмет" настали назив треба да изрази метафизички појам збиљности збиљског. Напротив, став каже: човјек прибива тако што је он „ту", то јест чистина битка. Тај „битак" тога ту, и само он, има устројство ек-систенције, то јест екстатичнога у-стајања у истини битка. Екстатична бит човјека почива у ек-систенцији која остаје различита од метафизички мишљене *existentia-e.* Ову средњовјековна филозофија поима као *actualitas.* Кант представља *existentia-y* као збиљност у смислу објективности искуства. Хегел одређује *existentia*-у као идеју апсолутне субјективности која зна саму себе. Ниетзсцхе схваћа *existentia*-у као вјечни повратак једнаког. Дакако, је ли помоћу *existentia-e* у њезиним само на први поглед различитим излагањима као збиљности већ достатно мишљен битак камена или чак живот као битак раслинства и животињства, нека овдје као питање остане отворено. У сваком случају жива бића јесу како јесу а да из својега битка као таква не стоје амо у истини битка нити у такву стајању чувају оно прибивајући својега битка. По свој је прилици за нас од свега бића што јест најтеже помишљати живо биће, зато што нам је оно, с једне стране на становит начин најближе сродно, а с друге је стране ипак у исти мах понором одијељено од наше ек-систентне бити. Насупрот томе, могло би се чинити као да нам је ближа бит божанскога неголи оно зачудно живих бића, наиме ближе у некој битној даљини што је као даљина нашој ексистентној бити ипак познатија неголи једва замислива бездана тјелесна сродност са животињом. Таква размишљања бацају чудну свјетлост на познату и стога увијек још исхитрену ознаку човјека као *animal rationale.* Зато што су раслинство и животињство додуше икада запрегнути у своју околину, али никада нису слободно постављени у чистину битка, а

само је она „свијет", стога њима недостаје говор. Но зато што им говор остаје ускраћен, они не висе бесвјетно у својој околини. Ипак се у тој ријечи „околина" окупља све оно загонетно живога бића. Говор у својој бити није изјашњење неког организма, а такође ни израз некнга живопг бића. Он се стога такође никада не може замислити сходно својој бити полазећи од карактера знака, па можда чак ни карактера значења. Говор је рашчишћујући-прикривајући надолазак битка самог.

Ек-систенција, екстатички мишљена, не поклапа се ни садржајно ни формално с *ехистентиа.* Ек-систенција садржајно значи из-стајање у истину битка. *Existentia (existence)* напротив помишља *actualitas,* збиљност за разлику од пуке могућности као идеје. Ек-систенција именује одређење тога што је човјек у судби битка. *Existentia* остаје име за озбиљење тога што је нешто што се појављује у својој идеји. Став: „човјек ек-систира" не одговара на питање да ли човјек збиљски јест или није, него одговара на питање о „бити" човјека. То питање обичавамо постављати једнако неумјесно питамо ли што је човјек, или питамо ли тко је он. Јер у томе тко? или што? већ смјерамо нашим погледом спрам нечега особног или спрам неког предмета. Но баш то особно промашује и истодобно заграђује оно прибивајуће ек-систенције у смислу повијести битка, не мање неголи оно предметно. Стога наведени став у *„Битку и времену"* (стр. 52) с предумишљајем пише ријеч „бит" под наводници- ма. То најављује да се „бит" сада не одређује нити из *esse essentiae* нити из *esse existentiae,* него из онога ек-статичког тубитка. Као ек-систирајући човјек из-стаје ту-битак када то „ту" као чистину битка узима на „бригу". Ту-битак сам пак прибива као „бачен". Он прибива у бачају битка као усудна праворијека.

Посљедња заблуда била би пак ако бисмо став о ексистентној бити човјека хтјели разјаснити тако као да је он секуларизирано преношење једне мисли што је кршћанска теологија исказује о Богу *(Deus est suum esse)* на човјека. Јер ек-систенција није ни озбиљење неке есенције, нити пак ек-систенција сама извршава и поставља оно есенцијално. Разумије ли се у *„Битку и времену"* споменути „набачај" као представљачко постављање, онда се он узима као учинак субјективности и не помишља тако како се „разумијевање битка" у подручју „егзистенција]не аналитике" „битка-у-свијету" једино може замишљати, наиме као екстатичан однос спрам чистине битка. Достатно настављање и суизвршење тога другога мишљења што напушта субјективност зацијело је отежано тиме што при објављивању *„Битка и времена"* трећи одсјек првога дијела, *„Вријеме и битак"* бијаше задржан (usp. „*Sein und Zeit*" стр. 39). Овдје се цијела ствар обрће. Упитан одсјек бијаше задржан зато што је мишљење у достатну казивању тога обрата заказало и уз помоћ говора метафизике није прошло. Предавање *„О бити истине"* што је 1930. мишљено и приопћено, али тек 1943. тискано, пружа становит увид у мишљење обрата од „*Битка и времена"* к *„Времену и битку*". Тај обрат није нека промјена стајалишта *„Битка и времена",* него у њему покушано мишљење истом доспијева у мјесто димензије из које је *„Битак и вријеме"* искушано, и то искушано из темељнога искуства заборава битка.

Сартре, напротив, изговара начело егзистенеијализма овако: егзистенција претходи есенцији. При том он *existientia* и *ессентиа* узима у смислу метафизике која након Платона каже: *essentia* претходи *existentia-и.* Сартре тај став обрће. Али обртање

неког метафизичког става остаје метафизички став. Као тај став, он с метафизиком остаје у забораву истине битка. Јер макар филозофија одређивала однос *essentiae* и *existentiae* у смислу контроверза средњега вијека или у смислу Леибниза или другачије, прије свега тога ипак истом предстоји питање из које судбе битка то разликовање у битку као *esse essentiae* и *esse existentiae* доспијева пред мишљење. Остаје да се промисли зашто питање за ту судбу битка никада не бијаше питано и зашто оно никада није могло да буде мишљено. Или то што тако стоји с разликовањем *essentiae* и *existentiae* није знак заборава битка? Смијемо предмнијевати да та судбина не почива на неком пуком пропусту људскога мишљења, а да и не говоримо на некој мањој способности ранога западног мишљења. То у својем битном подријетлу прикривено разликовање *essentiae* (битности) и *existentiae* (збиљности) прожима судбу западне и цјелокупне европски одређене повијести.

Темељно начело Сартреа о предности *existentiae* пред-*essentia*-ом ипак оправдава име „егзистенцијализам" као наслов који одговара тој филозофији. Но темељно начело „егзистенцијализма" нема ама баш ничега заједничког с оним ставом у „*Битку и времену"; без* обзира на то што у „*Битку и времену"* неки став о односу *essentiae* и *existentiae* још уопће не може бити изговорен, јер тамо ваља да се припреми нешто претходно. Према реченоме, то се збива прилично неспретно. Па и оно што данас истом треба да буде казано можда би могло да буде подстрек да се бит човјека доведе дотле да мисаоно пази на димензију истине битка што је прожима. Но и то би се икада могло догодити само на част битка и на добробит ту-битка што га човјек ексистирајући из-стоји, а не поради човјека како би се његовим стварањем афирмирале цивилизација и култура.

Како бисмо ми данашњи ипак доспјели у димензију истине битка да бисмо је могли промислити, држимо се тога да једноћ тек учинимо јасним како битак иде човјека и како му се обраћа. Такво нам се битно искуство догађа ако нам се испостави да човјек јест када ексистира. Кажемо ли то понајприје говором предаје, онда то значи: ек-систенција човјека његова је супстанција. Стога се у „*Битку и времену"* чешће опетује став: „Супстанција човјека је егзистенција" (Стр. 117, 212, 314). „Супстанција" је, пак мишљење у смислу повијести битка, већ закривајући пријевод ријечи οὐσία што именује присутност присутнога и понајчешће у исти мах из једне загонетне двозначности помишља присутно само. Мислимо ли метафизичко име „супстанција" у оном смислу који у „*Битку и времену"* сходно тамо извршеној „феноменолошкој деструкцији" већ лебди пред очима (успр. стр. 25), онда став „ ‚супстанција' човјека је ек-систенција" не каже ништа друго не- голи: начин како човјек у својој властитој бити присуствује битку јест екстатичко у-стајање у истини битка. Тим битним одређењем човјека не проглашавају се лажним и не одбацују хуманистичка одређења човјека као *animal rationale,* као „особе", као духовно-душевно-тјелеснога бића. Напротив, једина је мисао та да највиша хуманистичка одређења бити човјека још не искушавају право достојанство човјека. Утолико је мишљење у *„Битку и времену"* против хуманизма. Али та опрека не значи да се такво мишљење баца на страну противну хуманоме и заговара инхумано, брани нечовјечност и унижава достојанство човјека. Против се хуманизма мисли зато што он *humanitas* човјека не ставља доста високо. Дакако, битна

висост човјека не почива у томе што би он био супстанција бића као његов „субјект" како би као моћник битка пустио да се бићебитак бића раствори у прегласно слављеној „објективности".

Човјек је, дапаче, од самога битка „бачен" у истину битка, како би ек-систирајући на тај начин чувао истину битка да би се у свјетлу битка појављивало биће као биће што јест. Да ли се и како се оно појављује, да ли и како Бог и богови, повијест и природа улазе у чистину битка, присуствују или одсуствују, то не одлучује човјек. Надолазак бића почива у судби битка. За човјека пак остаје питање да ли он налази оно долично своје бити што тој судби одговара; јер примјерено њој он као ек-систирајући има да чува истину битка. Човјек је пастир битка. Једино на то помишља *„Битак и вријеме"* када се екстатична егзистенција искушава као "брига" (усп. параграф 44а, стр. 226 и д.).

А битак — што је битак? Он је Он сам. Будуће мишљење мора научити да то искуси и да то искаже. „Битак" — то није Бог ни темељ свијета. Битак је даљи неголи сво биће а ипак човјеку ближи неголи свако биће, било то стијена, животиња, умјетничко дјело, строј, било анђео или Бог. Битак је оно најближе. Но близина остаје човјеку најдаља. Човјек се понајприје увијек већ држи бића и само бића. Али ако мишљење представља биће као биће, оно се, додуше, односи на битак. Но оно уистину стално мисли само биће као такво и управо не и никада битак као такав. „Питање о битку" увијек остаје питање о бићу. Питање о битку још уопће није то што тај замршени наслов означује: питање за битак. И ондје гдје филозофија бива „критичка" као у Descartesa и Канта, она стално слиједи пут метафизичкога представљања. Она мисли полазећи од бића и идући спрам њега у пролазу кроз неки осврт на битак. Јер у свјетлу битка већ стоји свако исходиште од бића и сваки повратак њему.

Али метафизика позна чистину битка или само као поглед присутнога у "излагању" (ἰδ??), или критички као оно видно гле-диште категоријалнога представљања са стране субјективности. То каже: истина битка као чистина сама остаје метафизици прикривена. Та прикривеност пак није неки недостатак метафизике, него њој самој ускраћено а ипак придржано благо њезина властита богатства. чистина сама пак јест битак. Унутар судбе битка метафизике она тек пружа поглед одакле присутно до-тиче њему присутнога човјека, тако да човјек сам тек у разабирању (νοεῖν) може тицати битак (ϑιγε?ν Аристотел, Мет. Θ 10). Изгледа тек привлачи себи по-глед. Он се препушта овоме када је разабирање постало предсебе-стављање у *perceptio res cogitans* као *subiectum-a certitudo*.

Но како се, узмимо да уопће тако изравно смијемо питати, битак односи спрам ек-систенције? Битак је сам тај однос уколико Он ек-систцнцију у њезиној егзистенцијалној, то јест екстатичној бити придржава и к себи сабире као мјесто истине битка посред бића. Зато што човјек као ек-систирајући у тај однос као који битак сам себе сање долази да стоји тиме што га екстатички из-стаје, то јест бринући преузима, он не препознаје понајприје оно најближе и држи се за оно иза најближег. Он чак држи да је то оно најближе. Но ближе неголи оно најближе и у исто доба за обично мишљење даље од њему најдаљег јест близина сама: истина битка.

Заборављање истине битка у прилог навале у бити непромишљена бића јест смисао у *„Битку и времену"* споменута „пропадања". Ријеч не означава неки „моралнофилозофски" разумљени и у исти мах секуларизирани источни гријех човјека, него именује један битан одношај човјека спрам битка унутар односа битка спрам људскога бића. Сходно томе прелудијски употријебљени наслови „властитост" и „невластитост" не значе неку морално-егзистенцијалну, не неку „антрополошку" разлику, него „екстатички" однос људскога бића спрам истине битка који једноћ тек има да се мисли, зато што је филозофији до сада био прикривен. Али тај однос такав какав јест није на темељу ек-систенције, него је бит ек-систенције егзистенцијално-екстатичка из бити истине битка.

Једино што је мишљење које се у *„Билку и времену"* први пут покушава изговорити хтјело постићи, јест нешто једноставно. Као то остаје битак тајанствен, једноставна близина ненаметљива владања. Та близина прибива као говор сам. Но говор није напросто говор уколико овај, у најбољем случају, представљамо као јединство гласовнога лика (писане слике), мелодије и ритма те значења (смисла). Ми замишљамо гласовни лик и писану слику као тијело ријечи, мелодију и ритам као душу и значење као дух говора. Говор ми обично замишљамо из одговарања бити човјека уколико се ова представља као *animal rationale,* то јест као јединство тијела-душе-духа. Но као што у *humanitas homo animalisa* ек-систенција и помоћу ове однос истине битка спрам човјека остају скривени, тако метафизичко-анималичко излагање говора прикрива његову бит у смислу повијести битка. Примјерено тој бити говор је од битка догођена и из њега састављена кућа битка. Стога бит говора ваља мислити из одговарања битку и то као то одговарање, то јест као окућивање људскога бића.

Али човјек није само живо биће што поред других способности посједује и говор. Напротив, говор је кућа битка у којој станујући човјек ек-систира тиме што, чувајући је, припада истини битка.

Тако је при одређењу човјечности човјека ко ек-систенције стало до тога да није човјек оно битно, него битак као димензија онога екстатичног ек-систенције. Димензија пак није оно познато просторно. Дапаче све просторно и сав вријеме-простор прибива у оном димензионалном као које битак сам јест.

Мишљење пази на те једноставне односе. Оно тражи примјерену ријеч за њих усред давно баштињена говора метафизике и њезине граматике. Да ли се то мишљење, уз претпоставку да уопће нешто стоји до неког наслова, може још означавати хуманизмом? Свакако не, уколико хуманизам мисли метафизички. Свакако не, ако је хуманизам егзистенцијализам и заступа став што га изговара Сартре: *precisement nous sommes sur un plan ou il y a seulement des hommes (L'Existentialisme est un humanisme,* p. 36). Мјесто тога требало би, мислећи од *„Битка и времена",* рећи: *precisement nous sommes sur un plan ou il y a princi- palement l'Être.* Али одакле долази и што је *le plan? L'Être et le plan* јесу једно те исто. У *„Битку и времену"* (стр. 212) намјерно је и с опрезом речено: *il y a l'Être:* „има" битак. Ово il y a неточно преводи оно „има" [*„es gibt"*]. Јер „оно" што ту [даје да] „има" јест битак сам. Оно „има" пак именује дајућу, своју истину пружајућу бит битка. Самодавање у отворено с том самости јест битак сам.

У исти се мах употребљава оно „има" како би се претходно избјегао начин изражавања „битак јест"; јер обично се „јест" исказује о таквоме што јест. Такво називамо бићем. Но битак управо „ни-је[ст]" „биће". Ако се оно „јест" без поближег излагања исказује о битку, онда се битак олако представља као неко „биће" попут познатога бића, што дјелује као узрок и дјеловано је као учинак. Ипак већ Парменид у рано доба мишљења вели: εστιν γὰρ εἰναι „Јест наиме битак". У тој се ријечи прикрива почетна тајна за сво мишљење. Можда се „јест" на примјерен начин може казати само о битку, тако да сво биће није и никада заправо ни-„јест". Али зато што мишљење тек треба да доспије дотле да каже битак у својој истини, мјесто да га као неко биће разјашњава из бића, мора за брижност мишљења остати отворено да ли и како битак јест.

Оно ἐστιν γὰρ εἰναι Парменида данас је још немишљено. На томе се даде измјерити како стоји с напретком филозофије. Ако чува своју бит, она уопће не напредује. Она ступа на мјесту како би стално мислила Исто. Напредовање, наиме, даље од тога мјеста, јест заблуда која мишљење слиједи као сјена што је оно само баца. Зато што је битак још немишљен, стога се и у „Б. и В." о биткн каже: „има". Но о том *il y* а не може се управо без престанка спекулирати. То „има" влада као судба битка. Његова повијест долази до говора у ријечи битних мислилаца. Зато је мишљење које мисли у истину битка као мишљење повијесно. Нема неког „систематског" мишљења и поред тога за илустрацију нека хисторија прошлих мнијења. Такође не постоји само, како вјерује Хегел, нека систематика која би закон својега мишљења могла учинити законом повијести те би ову у исти мах могла укинути у систем. Има, изворније мишљено, повијест битка у коју припада мишљење као спомен те повијести, и она га сама догађа. Споменовање се битно разликује од накнаднога посадашњивања повијести у смислу прошлога пролажења. Повијест се не збива најприје као збивање. А ово није пролажење. Збивање повијести прибива као судба истине битка из овога (усп. предавање о Hölderlinовој химни *„Wie wenn am Feiertage..."* 1941. стр. 31). До судбе долази битак, уколико се Он, битак, даје. Но то, судбоносно мишљено, каже: Он се даје и ускраћује утолико више. Дакако, Хегелово одређење повијести као развитка „духа" није неистинито. Оно, такође, није дијелом исправно, дијелом лажно. Оно је тако истмито као што је истинита метафизика која у систему први пут с Хегелом доводи до говора своју апсолутно мишљену бит. Апсолутна метафизика са својим обртањима што су их извршили Marx i Nietzsche спада у повијест истине битка, што потјече из ње, не да се погодити оповргавањима или чак одстранити. Дадe се само прихватити тиме што његова истина изворније бива склоњена натраг у сам битак и ускраћена пуком људском мнијењу. Свако је оповргавање у пољу битнога мишљења будаласто. Пријепор међу мислиоцима „љубећи је пријепор" саме ствари. Он им узајамно помаже у једноставну припадност Истоме, одакле налазе оно долично у судби битка.

У случају да човјек одсада буде кадар да мисли истину битка, онда мисли из ек-систенције. Ек-систирајући он стоји у судби битка. Ек-систенција човјека је као ек-систенција повијесна, али не тек стога, или чак само стога што је са човјеком и људским стварима штошта збива тијеком времена. Будући да ваља мислити ек-систенцију ту-

битка, стога је мишљењу у *„Битку и времену”* тако битно стало до тога да се искуси повијесност тубитка.

Али зар у *„Битку и времену”* (стр. 212) гдје оно „има” долази до ријечи није казано: „Само дотле док тубитак јест има битка“? Зацијело. То значи: само дотле док се збива чистина битка повјерава се битак човјеку. Али да се оно ту, чистина као истина битка самог, догађа, усуд је битка самог. Оно је судба чистине. Но став не значи: опстанак чо- вјека у баштињењу смислу *existentiae* и нововјековно мишљен као збиљност *ego cogito* јест оно биће по којему је битак тек створен. Став не каже да је битак неки продукт човјека. У уводу *„Битку и времену”* (стр. 38) стоји једноставно и јасно, па чак и курзивом: *„Битак је трансценденс напросто”.* Као што отвореност просторне близине сваку блиску и далеку ствар, гледајући одавде, преступа, тако је битак битно битно даљи од свега бића зато што је он чистина сама. При том се примјерено првом неизбјежном исходишту у још владајућој метафизици битак мисли полазећи од бића. Само из такве перспективе битак се показује у преступању и као ово.

Уводно одређење *„Битак, је transcendens напросто”* сажима у једној једноставној реченици начин како се бит битка досад рашчишћавала човјеку. То ретроспективно одређење бити битка из чистине бића као такво остаје незаобилазно за предмисаоно исходиште питања о истини битка. Тако мишљење освједочује своју усудну бит. Далеко је оно од преузетности да хоће започети из почетка и да сву претходну филозофију проглашава лажном. Но да ли одређење битка као простога трансценденса већ именује једноставну бит истине битка, то је и само је то прије свега истом питање за мишље- ње које покушава да мисли истину битка. Стога, такођер на стр. 230, стоји да се тек из „смисла”, то јест из истине битка има разумјети како битак јест. Битак се човјеку рашчишћује у екстатичном набачају. Ипак тај набачај не ствара битак.

Но поврх тога је набачај битно бачени набачај. Оно бацајуће у набацивању није човјек него битак сам што човјека шаље у ек-систенцију ту-битка као његову бит. Та се судба догађа као чистина битка као која он јест. Она пружа близину битку. У тој близини, у чистим тога „ту” станује човјек као ек-систирајући, а да данас још није кадар да то становање право искуси и да га преузме. Близина „тога” битка као која оно „ту” тубитка јест мисли се у говору о Hölderlinовој елегији „Повратак” [*„Heimkunft”* (1943)] полазећи од *„Битка и времена”,* разабире се изричитије из пјесни пјевача, и из скуства забора битка именује се „завичај”. Та се ријеч овдје мисли у битном смислу, не патриотски, не националистички, него у смислу повијести битка. Но бит се завичаја истодобно спомиње у намјери да се безавичајност нововјековнога човјека мисли полазећи од бити повијести битка. Најпослије је ту безавичајност искусио Nietzsche. Он није узмогао наћи други излаз из ње унутар метафизике неголи њезино преобртање. Али то је завршетак беспућа. Hölderlin је пак, када сачиња „Повратак”, забринут око тога да његови „сународњаци” нађу у своју бит. Ову он нипошто не тражи у неком егоизму свога народа. Он је, напротив, види у припадности у судбу Запада. Но и Запад није мишљен регионално као Окцидент у разлици спрам Оријента, не напросто као Европа, него свјетскоповијесно из близине искона.

Једва смо тек започели да мислимо тајновите односе спрам Истока, што су постали ријеч у Холдерлинову пјесништву (усп. *„Der Ister”.* затим *„Die Wanderung”* 3.

строфа итд.). Оно „њемачко" није речено свијету како би он на њемачком бићу оздравио, него то је речено Њемцима како би из судбоносне припадности народима с њима постали свјетскоповијесни (усп. к Hölderlinовој пјесми *„Andenken" Tiibinger Gedenkschrift* 1943. стр. 322).

У тој близини пада, ако уопће, одлука да ли се и како Бог и богови ускраћују и остаје ноћ, да ли и како свиће дан онога светог, да ли и како у изласку светога изнова може започети једно појављивање Бога и богова. Оно свето, пак, што је испрва само битан простор божанства, које само опет само пружа димензију за богове и Бога, долази само онда до јављања ако се прије и у дугој припреми битак сам рашчистио и искушен је у својој истини. Само тако започиње из битка надмашивање безавичајности, у којој блуде не само људи него и бит човјека.

Безавичајност што тако има да буде мишљена почива у напуштености бића од битка. Она је знак заборава битка. Услијед њега истина битка остаје немишљена. Заборав битка очитује се посредно у томе што човјек проматра и обрађује увијек само биће. Будући да при том не може заобићи да битак има у представи, и битак се разјашњава само као оно „најгенералније" и стога оно биће обухваћајуће, или као неко стварање бесконачнога бића, или као крпеж некога коначног субјекта. У исти мах одавно „битак" стоји за „биће" и обратно, ово за њ, оба као у врзину колу у некој чудној и још непромишљеној заврзлами.

Битак као судба што досуђује истину остаје прикривен. Но судба се свијета најављује у пјесништву, а да се још не очитује као повијест битка. Свјетскоповијесно мишљење Hölderlina, што долази до ријечи у пјесми *„Andenken",* стога је битно изворније и зато будућније но пуко грађанство свијета Goethea. Из истог је разлога Hölderlinов однос спрам Грчке нешто битно друго но хуманизам. Стога су млади Њемци који су о Hölderliny знали суочени са смрћу Друго мислили и живјели но то што је јавност градила као њемачко мнијење.

Безавичајност постаје свјетском судбином. Стога је неопходно да се та судба мисли у смислу повијести битка. Што је Marx у једном битном и значајном смислу од Хегела наовамо спознао као отуђење човјека, сеже својим коријенима натраг у безавичајност нововјековног човјека. Ова бива изазвана, и то из судбе битка у лику метафизике, њоме учвршћена и истодобно од ње као безавичајност прикривена. Зато што Marx, тиме што искушава отуђење, досеже у једну битну димензију повијести, марксистички назор о повијести је надмоћан над осталом хисторијом. Но зато што Husserl, колико досада видим, ни Сартре, не спознају битност повијеснога у битку, ни феноменологија ни егзистенцијализам не долазе у ону димензију унутар које тек постаје могућ неки продуктиван разговор с марксизмом.

Зато је, дакако, такођер потребно да се ослободимо наивних представа о материјализму и јефтиних побијања што би требало да га погађају. Бит материјаиизма не састоји се у тврдњи да је све само твар, него у метафизичком одређењу према којему се сво биће јавља као материјал рада. Нововјековно-метафизичка бит рада предомишљена је у Хегеловој „Феноменологији духа" као процес безувјетнога доготовљавања што сам себе уређује, то јест опредмећивања збиљскога по човјеку који је искушен као субјективност. Бит материјализма прикрива се у бити технике, о којој

се, додуше, много пише, али мало мисли. Техника је у својој бити једна битноповијесна судба истине битка што почива у забораву. Она се, наиме, не враћа само по имену на τέχνη Грка, него она битноповијесно потјече из τέχνη као једнога начина ἀληθευειν, то јест очитавања бића. Као један лик истине, темељи се техника у повијести метафизике. Ова је сама једна изврсна и досада једина прегледна фаза повијести битка. Може се према наукама комунизма и њихову утемељивању заузети став на различит начин, битноповијесно је сигурно да се у њему изговара једно елементарно искуство тога што је свјетскоповијесно. Тко узима „комунизам" само као „партију" или као „свјетоназор", мисли на исти начин прекратко као они што при наслову „американизам" помишљају, и к томе још поспрдно, само на неки посебан животни стил. Опасност у коју досадашња Европа срља све јасније састоји се, по свој прилици, у томе што прије свега њезино мишљење — некоћ њезина величина — у битном тијеку надолазеће судбе свијета заостаје, а та судба ипак у основним цртама својега битног подријетла остаје европски одређена. Никаква се метафизика, било идеалистичка, било материјалистрчка, било кршћанска, према својој бити а нипошто само у покушаним напорима, не може развити, још до стићи судбу, што ће рећи: мисаоно постићи и сабрати што у једном испуњеном смислу битка сада јест.

Наспрам битне безавичајности човјека показује се битноповијесном мишљењу будућа судба човјека у томе да он нађе у истину битка и да се упути на то налажење. Сваки је национализам метафизички један антропологизам и као такав субјективизам. Национализам се не свладава пуким интернационализмом, него само проширује и уздиже до система. Национализам се тиме тако мало доводи до *humanitas* и укида, као што се индивидуализам укида бесповијесним колекти визмом. Колективизам је субјективност човјвка у тоталитету. Он извршава њезину безувјетну самоафирмацију. Ова се не може укинути. Неким половично посредованим мишљењем она се не може достатно ни искусити. Свугдје кружи човјек, избачен из истине битка, око себе сама као *animal rationale*.

Али бит се човјека састоји у томе што је он више неголи пуки човјек, уколико се човјек представља као умно живо биће. „Више" се овдје не смије разумјети у адитивном смислу као да би наслијеђена дефиниција човјека, додуше, требало да остане темељно одређење, како би онда само неким додатком онога егзистенцијелног доживјела проширење. Оно „више" значи: исконскији и стога у бити битнији. Али се овдје показује оно загонетно: човјек је у бачености. То каже: човјек је као ек-систирајући протубачај битка утолико више неголи *animal rationale* што је управо мање у односу на човјека који себе поима из субјективности. Човјек није господар бића. Човјек је пастир битка. У томе „мање" човјек ништа не губи, него он добива тиме што доспијева у истину битка. Он добива битно сиромаштво пастира чије достојанство почива у томе што је позван од битка самог у чување његове истине. Тај зов долази као бачај одакле потјече баченост ту-битка. Човјек је у својој битноповијесној бити биће чији се битак као ек-систенција састоји у томе што оно станује у близини битка. Човјек је сусјед битка.

Али, тако ћете ми већ дуго хтјети одвратити, зар такво мишљење не мисли управо *humanitas homo humanusa?* Зар оно не мисли ту *humanitas* у једном тако одлучном

значењу како је није мислила нити икада може мислити било каква метафизика? Није ли то „хуманизам" у крајњем смислу? Дакако. То је хуманизам који човјечност човјека мисли из близине битка. Но то је истодобно хуманизам код којега стоји на коцки не човјек, него повијесна бит човјека у њезину подријетлу из истине битка. Али зар онда у тој игри не стоји и не пада у исти мах и ек-систенција човјека? Тако је.

У *„Битку и времену"* (стр. 38) каже се да сво питање филозофије „удара натраг у егзистенцију". Али егзистенција овдје није збиљност *ego cogito.* Она такођер није само збиљност субјеката што дјелују скупа и један за другога те на тај начин долазе к себи. „Ек-систенција" је у фундаменталној разлици спрам сваке *existentiae* і *„existence"* ек-статично становање у близини битка. Оно је чуварство, то јест брига за битак. Зато што у том мишљењу има да се мисли нешто једноставно, то као филозофија наслијеђеном мишљењу пада тако тешко. Но то се тешко не састоји у томе да се предамо некој нарочитој дубокоумности и да се стварају заплетени појмови, него се прикрива у ономе кораку-натраг који мишљењу пушта да уђе у искушавајуће питање и да уобичајено мнијење филозофије падне.

Свугдје се мнијева да је покушај у *„Битку и времену"* доспио у слијепу улицу. Препустимо то мнијење самоме себи. *„Битак и вријеме"* мишљење што у тако насловљеној распра- ви покушава неколико корака још ни данас није надмашило. Но можда је у међувремену понешто боље ушло у своју ствар. Све дотле, пак, док су филозофија бави само тиме да непрестано себи затвара могућност да се тек упусти у ствар мишљења, наиме истину битка, она осигурано стоји изван опасности да се икада разбије о тврдоћу своје ствари. Зато „филозофирање" о сустајању дијели провалија од једнога сустајућег мишљења. Кад би ово неком човјеку пошло за руком, не би се догодила никаква несрећа. Њему би допао једини дар који мишљењу може допасти из битка.

Но важи и то: ствар се мишљења не постиже тиме да се сада заподјене брбљарија о „истини битка" и о „повијести битка". Све стоји само у томе да истина битка дође до ријечи и да мишљење доспије у тај говор. Можда говор тада захтијева далеко мање исхитрено изговарање, а далеко више праву шутњу. Но тко би од нас данашњих могао себи умишљати да су његови покушаји да мисли удомаћени на трагу шутње? Иде ли далеко, наше би мишљење можда могло упутити на истину битка, и то на њу као на оно што има-да-буде-мишљено. Она би тиме пуком нагађању и мнијењу прије била ускраћена и додијељена већ ријетком руко-творству писма. Ствари на којима је нешто, ако и нису одређене за вјечност, долазе чак и у посљедњи час још праводобно.

Је ли подручје истине битка нека слијепа улица или је она слободан простор гдје слобода чува своју бит, нека просуди сватко након што је сам покушао да иде указаним путем, или, што је још боље, да прокрчи неки бољи то јест питању примјерен пут. На предзадњој страни *„Битка и времена"* (стр. 437) стоје ставци: *„прије́пор* у погледу интерпретације битка (то, дакле, значи не бића, а ни битка човјека) не може се поравнати, *зато што још није ни заподјенут.* И најпослије, он се не да заметнути ‚с неба па у ребра', него заподијевање прије́пора изискује већ неку приправу. Једино је спрам тога циља ово истраживање на путу". Ти ставци важе још и данас након два десетљећа.

Остајмо и у надолазећим данима на путу као путници у сусједство битка. Питање што га Ви постављате помаже да се тај пут разјасни.

Ви питате: *Comment redonner un sens au mot „Humanisme"?* „На који би се начин ријечи хуманизам могао вратити неки смисао?" Ваше питање не само што претпоставља да Ви хоћете задржати ријеч „хуманизам" него оно, такођер, садржава признање да је та ријеч изгубила свој смисао.

Она га је изгубила увидом да је бит хуманизма метафизичка, и то сада значи да метафизика питање о истини битка не само што не поставља него га и онемогућује, уколико метафизика истраје у забораву битка. Но управо мишљење што доводи до увида у упитну бит хуманизма у исти нас је мах довело дотле да бит човјека мислимо изворније. С обзиром на ту битнију *humanitas homo humanusa,* испоставља се могућност да се ријечи хуманизам врати један повијесни смисао који је старији од његова хисторијски рачунано најстаријега. Овај поврат не треба схватити тако као да је ријеч „хуманизам" уопће без смисла и пуки *flatus vocis.* „Humanum" упућује у ријечи на humanitas, бит човјека. „-изам" упућује на то да би се бит човјека хтјело узети као битну. Тај смисао има ријеч „хуманизам" као ријеч. Да јој се врати неки смисао, може само значити: смисао ријечи поново одредити. То понајприје захтијева да се бит човјека искуси изворније; друго, пак, да се покаже уколико та бит на свој начин бива усудна. Бит човјека почива у ек-систенцији. До ње битно стоји, то ће рећи долазећи од битка самог, уколико битак човјека као „ек-систирајућег догоди и доведе га до чуварства за истину битка у њу саму. „Хуманизам" сада значи, ако се одлучимо да ријеч задржимо: бит човјека је битна за истину битка, и то на тај начин да сада услијед тога управо не стоји до човјека, напросто као таква. Тако ми мислимо „хуманизам" чудне врсте. Ријеч испоставља наслов који је неки *„lucus a non lucendo*".

Треба ли тај „хуманизам", који говори против свакога досадашњег хуманизма, но у исти се мах никако и нипошто не прави заговорником инхуманога, још називати „хуманизмом"? И то само зато да би се можда судиоништвом у употреби наслова скупа пливало у владајућим струјама што се гуше у метафизичком субјективизму и што су потонуле у забораву битка? Или да мишљење покуша да се отвореним отпором „хуманизму" осмјели на подстрек који би могао дати повода да се напокон једном забезекнемо над *humanitasom homo humanusa* и његовим утемељењем? Та- ко би се ипак, ако свјетскоповијесни тренутак већ сам и не тежи томе, могло пробудити једно промишљање које не мисли само на човјека него на „природу" човјека, не само на природу него још изворније на димензију у којој је бит човјека, одређена од битка самог, удомљена. Не бисмо ли радије за једно вријеме још подносили незаобилазна крива тумачења и пустили их да се полагано истроше, којима је досад изврнут пут мишљења у елементу *Битка и времена?* Та су крива тумачења природно повратно тумачење прочитанога у то што се већ прије читања предмнијева да се знаде. Сва она показују исту грађу и исти темељ.

Зато што се говори против „хуманизма", страхује се од неке обране ин-хуманог и величања барбарске бруталности. Јер што је „логичније" но то да ономе који нијече хуманизам преостаје само потврђивање нечовјечности?

Зато што се говори против „логике”, мнијe се да се подиже захтјев да се откаже строгости мишљења, да се мјесто ње уводи владавина нагона и чувстава и тако „ирационализам” проглашава оним истинитим. Јер што је „логичније” но то да онај који говори против логичкога брани алогичко?

Зато што се говори против „вриједности” згражава се над филозофијом која се, наводно, усуђује да највиша добра човјечанства препусти презиру. Јер што је „логичније” но то да мишљење које нијече вриједности нужно све мора издавати за безвриједно?

Зато што се каже да се битак човјека састоји у „битку-у-свијету”, налази се да је човјек омаловажен до пука ово- страна бића, чиме филозофија тоне у позитивизам. Јер што је „логичније” но то да онај тко тврди свјетовност битка човјека пушта да важи само овострано и пориче оно онострано и отказује свој „трансценденцији"?

Зато што се указује на Nietzscheову ријеч о „смрти Божјој”, такво се чињење проглашава атеизмом. Јер што је „логичније” но то да је онај који је искусио „смрт Божју” — без-божник?

Зато што се у свему наведеном свугдје говори против тога што човјечанству важи као високо и свето, ова филозофија научава неодговорни и разаралачки „нихилизам”. Јер што је „логичније” но то да онај тко свугдје нијече истинско биће себе ставља на страну не-бића, и тиме проповиједа пуко ништа као смисао збиљности?

Што се ту збива? Чује се казивати о „хуманизму”, о „логици”, о „вриједностима”, о „свијету”, о „Богу”. Чује се казивати о некој опреци спрам тога. Познаје се и узима именовано као оно позитивно. Но што при слушању казанога на неки не баш точно промишљени начин говори против именованог одмах се узима као његово нијекање а ово као оно „негативно” у смислу деструктивног. У „Б. и В.” је ипак негдје изричито ријеч о „феноменолошкој деструкцији”. Уз помоћ много зазиване логике и *ratio* мнијева се, што није позитивно, то је негативно и тако се тјера одбацивање ума, и стога заслужује да буде жигосано као искварeност. Толико се испуњава „логиком” да се одмах све рачуна као опрека која заслужује да се одбаци што се противи уобичајеној поспаности мнијења. Све што не застаје при познатом и уобичајеном позитивном баца се у прије спремљену јаму пуке негације која све нијече, тиме скончава у ништавилу и тако завршава нихилизам. На том логичком путу све се пушта да потоне у нихилизму који се пронашао помоћу логике.

Али зар оно „против” што једно мишљење предноси наспрам обично мнијеваног нужно указује у пуку негацију и у негативно? То се ђогађа само онда и онда зацијело неизбјежно и коначно, то ће рећи без слободнога погледа на друго, кад се мнијевано понајприје постави као „позитивно” и полазећи од њега апсолутно и у исти мах негативно одлучи о округу могућих супротстављања спрам њега. У такву се поступку прикрива одбијање да се предмњевано „позитивно” скупа с позицијом и опозицијом, у коју вјерује да се спасило, изврге једном премишљању. Са сталним позивањем на логичко побуђује се изглед као да се управо упушта у мишљење, док се мишљењу отказало.

Да опрека „хуманизму” нипошто не укључује обрану инхуманога него отвара друге видике, чини се да је у понечему постало јасније.

„Логика" разумије мишљење као представљање бића у своме битку, што представљање себи прибавља у оном генералном појма. Но како стоји с промишљањем о битку, а то ће рећи с мишљењем које мисли истину битка? То мишљење тек погађа изворну битλовоς-а што је у Платона и Аристотела, оснивача „логике", већ проливена и изгубљена. Мислити против „логике", то не значи ломити копље за нелогичко, него само: размишљати о логосу и његовој бити што се појавила у рано доба мишљења, значи: напокон се потрудити око припреме једнога таква размишљања. што ће нам сви ма како опсежни системи логике ако се, а да чак и не знају што чине, претходно ослобађају задаће да понајприје барем питају о битиλονος-а. Ако би се приговорима хтјело вратити, што је, дакако, неплодно, онда би се с већим правом могло рећи: ирационализам као отказ *ratiu* непрепознато и непријепорно влада у обрани „логике", која вјерује да може измаћи једном промишљању λονος-а, и бити *ratia* што се темељи у њему.

Мишљење против „вриједности" не тврди да је све што се проглашава „вриједностима" — „култура", „умјетност", „знаност" „људско достојанство", „свијет" и „Бог" — безвриједно. Дапаче, напокон ваља увидјети да се баш означавањем нечега као „вриједности" оно тако вредновано лишава свог достојанства. То казује: процјењивањем нечега као вриједности оно се вредновано припушта само као предмет за оцјењивање човјека. Но то што је нешто у својему битку не исцрпљује се у својој наспрамности, навластито не онда кад предметност има карактер вриједности. Свако је вредновање, чак гдје и позитивно вреднује, једно субјективирање. Оно не пушта биће: да буде, него вредновање пушта биће тек као објект свога дјеловања — да важи. Чудновато настојање да се докаже објективност вриједности, не зна што чини. Ако се „Бог" докраја проглашује „највишом вриједношћу", онда је то једно унижавање бити Божје. Мишљење у вриједностима је овдје и иначе највећа бласфемија што се наспрам битка може замислити. Мислити против вриједности према томе не значи бубњати за безвриједност и ништавност бића, но значи: против субјективирања бића до пуког објекта пред мишљење довести чистину истине битка.

Указивање на „битак-у-свијету" као темељну значајку *humanitasa homo humanusa* не тврди да је човјек напросто неко „свјетовно" биће у кршћански разумљеном смислу, дакле окренут од Бога и чак одријешен од „трансценденције". Том се ријечју мније то што би се јасније назвало Трансцендентним. Трансцендентно је надосјетилно биће. Ово важи као највише биће у смислу првога узрока свега бића. Бог се замишља као тај први узрок. Но „свијет" у имену „битак-у-свијету" нипошто не значи земаљско биће за разлику од небескога, а ни „свјетовно" за разлику од „духовнога". „Свијет" у оном одређењу не значи уопће неко биће ни неко подручје бића, него отвореност битка, Човјек јест и јест човјек уколико је ек-систирајући. Он из-стоји у отвореност битка, као која битак сам јест што си је као бачај бит човјека набацио у „бригу". На тај начин бачен стоји човјек „у" отворености битка. „Свијет" је чистина битка у коју човјек из своје бачене бити истоји. „Битак-у-свијету" именује бит ек-систенције у погледу на рашчишћену димензију из које прибива „ек-" „ек-систенције. Мишљено полазећи од ек-систенције „свијет" је на становит начин баш оно онострано унутар егзистенције и за њу. човјек никада није најпрво с ову страну свијета човјек као неки „субјект", било то

као „ја" или као „ми". Он такођер никада није најпрво и само субјект, што се, додуше, увијек у исти мах односи и на објекте, тако те би његова бит лежала у субјект-објект-односу. Напротив човјек је понајприје у својој бити ек-систентан у отвореност битка, које отворено тек рашчишћује оно „између" унутар којега неки „однос" субјекта спрам објекта може „бити".

Ставак: бит човјека почива на битку-у-свијету такођер не садржава никакву одлуку о томе је ли човјек у теолошко-метафизичком смислу неко само овострано или је оностранo биће.

Егзистенцијалним одређењем бити човјека стога још ништа није одлучено о „опстанку Божјем" или његову „не-битку", подједнако као ни о могућности иии немогућности богова. Стога није само исхитрено него већ у поступку криво ако се тврди да је излагање бити човјека из односа те бити спрам истине битка — атеизам. Но то самовољно увртење, осим тога, показује одсутност брижљивости читања. Не брине се око тога што од 1929. у спису „*О бити разлога"* (стр. 28, Анм. 1) стоји слиједеће: „Онтолошком интепретацијом тубитка као битка-у-свијету ни позитивно ни негативно није одлучено о једном могућем битку к Богу. Но зацијело се расвјетљењем трансценденције тек задобива *достатан појам тубитка* с обзиром на који се одсад може питати како онтолошки стоји с односом тубитка према Богу". Но ако се сад још и ова примједба на уобичајени начин мисли прекратко, изјавит ће се: та се филозофија не одлучује ни за ни против опстанка Божјег. Она застаје у индиферентизму. Дакле јој је религиозно питање равнодушно. Но такав индиферентизам пада у нихилизам.

Но зар наведена примједба научава индиферентизам? Зашто су баш поједине ријечи а не било које у примједби тискане курзивом? Ипак, само зато како би се натукнуло да мишљење што мисли из питања о истини битка пита изворније но што може питати метафизика. Тек из истине битка може се мислити бит светога. Тек из бити светога има се мислити бит божанства. Тек у свјетлу бити божанства може се мислити и рећи што треба да именује ријеч „Бог". Или зар не морамо све ове ријечи тек брижљиво разумјети и моћи чути, ако као људи, то јест као ексистентна бића, смијемо и треба да иску- симо однос Бога спрам човјека? Та како да човјек садашње свјетске повијести само озбиљно и строго узмогне питати приближава ли се Бог или ускраћује, кад човјек пропушта да понајприје мисли у димензију у којој се оно питање једино може питати? А то је димензија светога, што чак као димензија остаје затворена ако оно отворено битка није рашчишћено и у својој чистини човјеку није блиско. Можда се оно што одликује ово доба свијета састоји у затворености димензије спаса. Можда је то једино зло.

Но с тим се указивањем мишљење што приказује у истину битка као оно што-има-да-буде-мишљено нипошто не би одлучило за теизам. Теистичко оно може бити једнако мало као и атеистичко. Но то не на темељу неког равнодушног држања, него из поштовања граница што су мишљењу постављене као мишљењу, и то тиме што му се даје као оно-што-има-да-буде-мишљено, истином битка. Уколико се мишљење скромно ограничи на своју задаћу, оно у тренутку садашње судбе свијета човјеку даје упуту у изворну димензију његова повијесна боравишта. Пошто мишљење на тај начин

каже истину битка, оно се повјерило томе што је битније но све вриједности и било које биће. Мишљење не надмашује метафизику уколико је, још се више пењући, прекорачује и не- само укида, него пошто оно корачи натраг у близину наближег. Силазак је навластито ондје гдје је човјек заглибио у субјективност тежи и погибељмји но успон. Силазак води у сиромаштво ек-систенције *homo humanusa.* У ек-систенцији се напушта округ *хомо анималиса* метафизике. Владавина тога округа посредан је разлог, што сеже далеко унатраг, за заслијепљеност и самовољу тога што се означује биологизмом, но и тога што се познаје под насловом прагматизам. Мислити истину битка истодобно значи: *мислити humanitas homo humanusa.* Признаје се хуманитас у служби истине битка, али без хуманизма у метафизичком смислу.

Но ако се *humanitas* показује тако битном за мишљење битка, не мора ли онда „онтологија" бити допуњена „етиком"? Није ли тада ваше настојање посве битно, што исказујете у реченици: *„Ce que je cherche à jaire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*"?

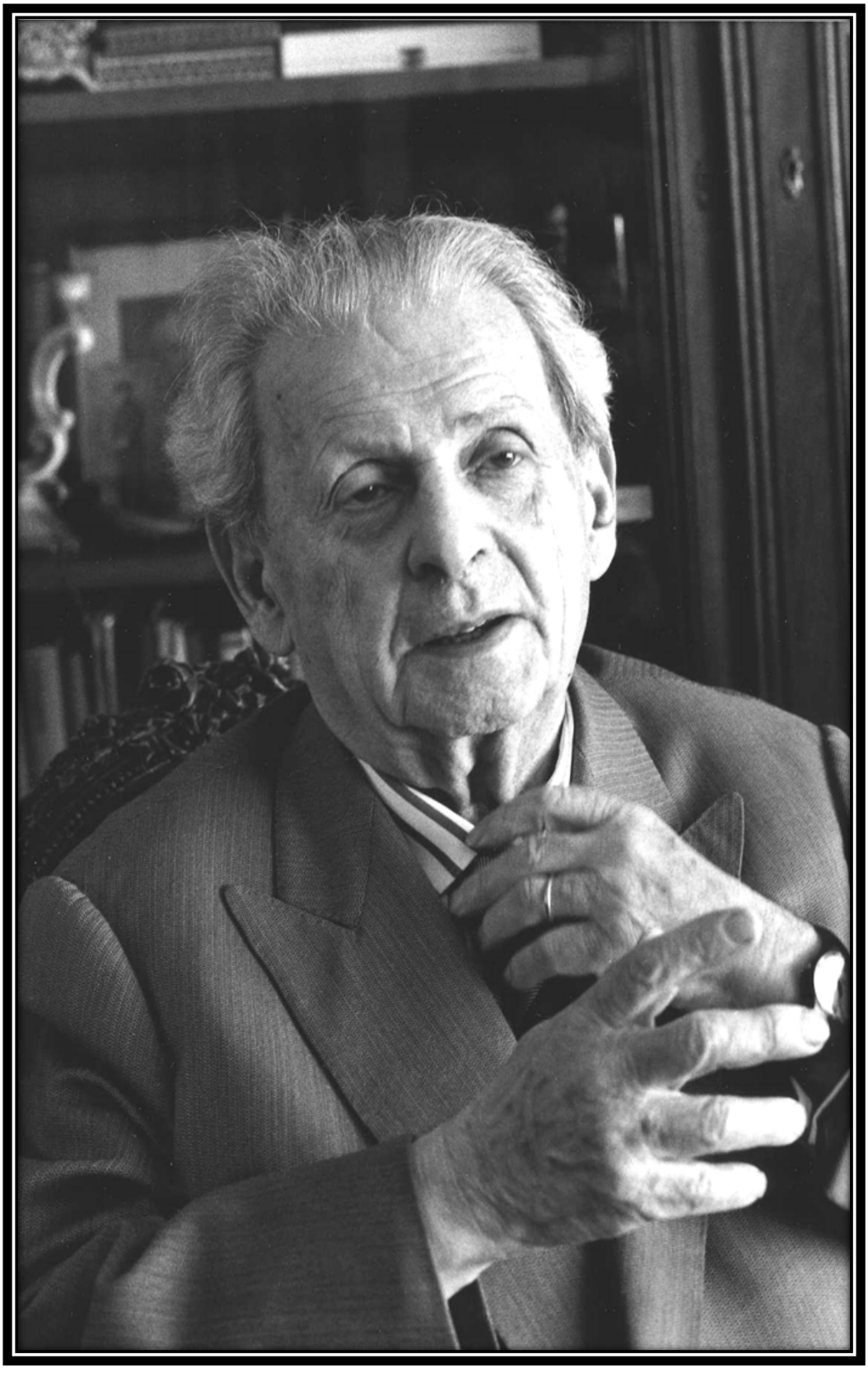
Ускоро након што се појавио „Б. и В." запита ме неки млађи пријатељ: „Када ћете написати једну етику?" Гдје се бит човјека мисли тако битно, наиме једино из питања о истини битка, но при чему човјек ипак не бива уздигнут до центра бића, мора се пробудити захтјев за неким обвезним напутком и за правилима што казују како човјек искушен из егзистенције за битак усудно треба да живи. Жеља за једном етиком то здушније тежи испуњењу што више очита бесавјетност човјека не мања од прикривене расте у неизмјерно. Везаности етиком мора се посветити сва брига, гдје се масовну битку изручени човјек технике још само једним техничи одговарајућим сакупљањем и уређивањем његова планирања и дјеловања у цјелини може довести до неке поуздане постојаности.

Тко би то стање нужде смио превидјети? Не морамо ли постојеће обвезе, ма како оне људско биће оскудно држале скупа у пуком данашњем, штедјети и осигурати? Зацијело. Но зар та нужда икада мишљење лишава обвезе да се споми- ње онога што утолико више што остаје оно што-има-да-буде-мишљено, и као битак прије свакога бића јамство и истина? Може ли се мишљење и надаље ослобађати тога да мисли битак пошто је овај лежао прикривен у дугом забораву, и у исти се мах у садашњем тренутку свијета најављује потресеношћу свега бића?

Прије но што покушамо да однос између „онтологије" и „етике" поближе одредимо, морамо питати што „онтологија" и „етика" саме јесу. Бит ће потребно промислити остаје ли то што се у оба наслова може именовати још примјерено и близу томе што је мишљењу задано, што као мишљење прије свега има да мисли истину битка.

Дакако, треба ли како „онтологија", тако и „етика" са свим мишљењем из дисциплина да постане трошно и тиме наше мишљење дисциплиниранije, како тада стоји с питањем о односу двију наведених дисциплина филозофије?

„Етика" се с „логиком" и „физиком" први пут јавља у школи Платона. Те дисциплине настају у доба што пушта да мишљење постане „филозофијом", филозофија пак επιστήμη (знаност) а сама знаност ствар школе и школског погона. У пролажењу кроз тако разумљену филозофију настаје знаност, пролази мишљење. Мислиоци прије тога



времена не познају ни „логику", ни „етику", ни „физику". Ипак њихово мишљење није ни нелогично ни неморално. Но φύσις су мислили у једној дубини и ширини што је сва касније „физика" никада више није узмогла постићи. Софоклове трагедије у својим казама крију, ако је таква успоредба уопће допуштена, ἦθος изворније но Аристотелова предавања о „етици". Једна Хераклитова изрека што се састоји само од три лијечи казује нешто тако једноставно да из њега бит етоса непосредно излази на видјело.

Изрека Хераклита гласи (Фргм. 119): ἦθος ἀνθρώπῳ δαμων, опћенито је уобичајено преводити: „Ћуд је човјеку његова судбина". Тај пријевод мисли модерно, али не грчки. ἦθυς значи боравиште, мјесто становања. Ријеч именује отворени округ у којему човјек станује. Оно отворено његова боравишта пушта да се појави то што припада бити човјека и тако надолазећи задржава се у његовој близини. Боравак човјека садржава и чува надолазак тог чему човјек у својој бити припада. То је према ријечима Хераклитаδαίμων, Бог. Изрека каже: човјек станује, уколико је човјек, у близини Бога. С том Хераклитовом изреком подудара се једна приповијест о којој извјешћује Аристотел (de part. anim. A 5, 645a 17). Она гласи: Ἡράκλειτος λέγ εται πύός τούς ξένους εἰπειν τούς βουλουμένους εντυχεῖν αυτω οἳ ἐπειδή προσιόντες εἶδον αύτόν θερόμενον πρός τω ἱπνφ ἔστησαν, ἐκέλευε γάρ αύτούς εισιέναι θαρροῦντας εἶναι γ'άρ και ενταύθα θεούς.

„Као што је Хераклит, како кажу, рекао странцима који су га хтјели посјетити па се, приступајући, зауставили, кад су видјели да се гријe код пећи (позивао их је наиме да улазе без страха, „јер су", рече, „и овдје богови").[2] Приповијест, додуше, говори за себе, па ипак треба понешто истаћи.

Гомила страних посјетилаца у својој је знатижељној на- метљивости мислиоцу на први поглед његова боравишта разо- чарана и беспомоћна. Она вјерује да Мислиоца мора срести у приликама што наспрам уобичајенога трајања људи свугдје носе црте изузетка и ријеткога и стога узбудљива. Гомила се нада да ће својим посјетом мислиоцу наћи ствари што — барем за становито вријеме — пружају грађу за забавно оговарање. Странци што мислиоца хоће да посјете очекују да ће га можда видјети управо у тренутку кад, урођен у дубокоумље, мисли. Посјетиоци хоће да то „доживе", не можда да би мишљењем били погођени, него напросто зато да могу казати да су једнога видјели и чули, о коме се опет само вели да је неки мислилац.

Умјесто тога знатижељници налазе Хераклита при крушној пећи. То је доиста свакодневно и неуочљиво мјесто. Зацијело се овдје пече крух. Но Хераклит при крушној пећи није запослен ни печењем. Он се ту задржава само да би се огријао. Тако на том ионако свакодневном мјесту одаје сву оскудност свога живота. Призор озебла мислиоца пружа мало интересантнога. Знатижељници пак при том разочарајућем призору одмах губе вољу да ступе још ближе. Што да ту раде? Тај свагдашњи и бездражан догађај, да нетко зебе и стоји при пећи, сватко може у свако доба наћи код своје куће. Чему дакле да траже неког мислиоца? Посјетиоци се спремају да опет оду. Хераклит чита у њиховим лицима разочарану знатижељу. Он спознаје да код гомиле већ изостанак неке очекиване сензације достаје да управо надошле одмах присили да се опет окрену. Стога их он храбри. Изријеком их позива да ипак уђу ријечима: εἶναι γάρ καί ενταύθα θεούς. „Јер и овдје су богови".

Та ријеч ставља боравак (ἦθος) мислиоца и његово дјеловање у друго свјетло. Јесу ли посјетиоци одмах и јесу ли ту ријеч уопће разумјели и онда све то другачије видјели у томе другом свјетлу о томе приповијест не казује. Но да се та приповијест приповиједала и да је још нама данашњима предана, почива на томе да то што приповиједа потјече из атмосфере тога мислиоца и означава је. καὶ ἐοταϋθα „и овдје" при крушној пећи, на том обичном мјесту гдје је свака ствар и свака прилика, свако чињење и мишљење поуздано и познато, то ће рећи чувено, „и ту наиме" у округу чувенога εἶναι θεούς тако је „да богови прибивају". ἦθος ανθρώπψ δαίμων, каже сам Хераклит: („Обичан) боравак је човјеку оно отворено за прибављање Бога (необичнога)".

Ако сад сходно темељну значењу ријечи ἦθος име етике треба да каже то да она промишља боравак човјека, онда је оно мишљење што мисли истину битка као изворни елемент човјека као егзистирајућег у себи већ исконска етика. Но то мишљење онда није тек етика зато што је онтологија. Јер онтологија мисли увијек само биће (ον) у своме битку. Но све дотле док истина битка није мишљена, сва онтологија остаје без свога фундамента. Стога се мишљење што је с „Б. и В" покушало да претходно мисли у истину битка означава фундаменталном онтологијом. Ова тежи натраг у битни темељ одакле потјече мишљење истине битка. Већ постављањем другачијега питања то је мишљење извађено из „онтологије" метафизике (и оне Кантове). Но „онтологија", било трансцендентална или предкритичка подлијеже критици не стога што мисли битак бића и при том битак сили у појам него зато што истину битка не мисли и тако не схваћа да има једно ми- шљење што је строже од појмовнога. Мисљење што покушава претходно мислити у истину битка у нужди првога пролажења доводи до говора само незнатан дио посве друге димензије. Она се још сама искривљује уколико јој још не успијева да, додуше, задржи битну помоћ феноменолошкога виђења, и у исти мах пусти непримјерену накану на „знаност" и „истраживање". Но како би се тај покушај мишљења унутар постојеће филозофије учинио распознатљивим и у исти мах разумљивим, могло се понајприје говорити само из обзора постојећег и из употребе његових њему познатих наслова.

У међувремену научио сам увидјети да су баш ти на- слови непосредно и неизбјежно морали водити у блудњу. Јер наслове и њима припадни појмовни говор читатељи нису поново промислили из ствари што тек има да буде мишљена, него та је ствар представљена из наслова што су задржали њима уобичајено значење. Мишљење које пита за истином битка и при том битни боравак човјека одређује полазећи од битка и спрам њега, није ни етика ни онтологија. Стога питање о њихову међусобну односу у том подручју више нема основа. Ипак ваше питање, исконскије мишљено, задржава смисао и битну тежину.

Наиме, мора се питати: ако мишљење промишљајући истину битка бит *humanitasa* одређује као ек-систенцију из њене припадности битку, остаје ли онда то мишљење само неко теоретско представљање битка и човјека, или се из такве спознаје истодобно могу разабрати напутци за дјелатан животм и дати му их у руке?

Одговор гласи: то мишљење није ни теоретско ни практичко. Оно се догађа прије тога разликовања. То је мишљење, уколико јест, успомена на битак и ништа друго.

Припадно битку, јер од битка бачено у чување његове истине и за њу узето у службу, оно мисли битак. Такво мишљење нема посљетка. Оно нема никаква учинка. Оно достаје својој бити тиме што јест. Но оно јест уколико казује своју ствар. Ствари мишљења припада свагда повијесно само једна, њезиној стварности сходна каза. Њезина стварносна обвезност битно је виша но важност знаности, зато што је слободнија. Јер она битак пушта да — буде.

Мишљење гради на кући битка као која саставак битка икада усудно бит човјека располаже у становање у истини битка. То је становање бит „битка-у-свијету" (usp. „*S. u. Z.*", S. 54). Тамошње указивање на „битак-у" као „становање" није никаква етимолошка играчка. Упута у предавању од 1936. на Hölderlinov ријеч *„Пун заслуге, но пјеснички станује / човјек на овој Земљи*" није никакво кићење некога мишљења, што се из знаности спасава у поезију. Говор о кући битка није никакво преношење слике о „кући" на битак, него из стварисходно мишљене бити битка једнога ћемо дана прије моћи мислити што су „кућа" и „становати".

Ипак мишљење никада не ствара кућу битка. Мишљење спроводи повијесну егзистенцију, то ће рећи *humanitas homo humanusa,* у подручје доласка спасоносног.

Са спасоносним се утолико више у чистини битка појављује зло. Његова се бит не састоји у пукој злоћи људскога дјеловања, него оно почива у злоћудном бијеса. Оба, спасоносно и бијесно могу ипак у битку само прибивати уколико је сам битак оно прије порно. У њему се крије битно подријетло ништења. Што ништи рашћишћује се као оно ништавно. То се може изговорити у „не". „Ни" (је) нипошто не про- излази из нијекања и негације. Свако „не", које себе не тумачи криво као самовољно куцање на снагу постављања субјективности, него остаје једно пуштајуће да ек-систенција буде, одговара на наговор рашчишћенога ништења. Сво је „не" само потврђивање „ни" (је). Свако потврђивање почива у признавању. Ово пушта оно на што иде да му прилази. Држи се да се ништење у бићу само нигдје не налази. То се показује точним све дотле док се ништење тражи као нешто биткујуће, као неко биткујуће својство на бићу. Но тако тражећи не тражи се ништење. Па ни битак није никакво биткујуће својство што би се дало утврдити на бићу. Но у исти је мах битак битковитији но било које биће. Зато што ништење прибива у самоме битку, стога га никада не можемо као нешто биткујуће опазити на бићу. Указивање на ту немогућност никада посве не доказује подријетио не из нијекања. Тај доказ чини се да важи само онда ако се биће поставља као оно објективно субјективности. Онда се из алтернативе да свако ни(је), зато што се никада не појављује као нешто објективно, неопходно мора бити продукт некога акта субјекта. Но да ли тек нијекање поставља „не" као напросто нешто мишљено, или ништење тек захтијева „не" као оно што има да буде казано у пуштању бића да буде, то се зацијело никада не може одлучити из субјцктивне рефлексије на већ као субјективност постављено мишљење. У таквој рефлексији димензија за стварисходно постављање питања још уопће није досегнута. Остаје да се пита није ли, уз претпоставку да мишљење припада ек-систенцији, свако „да" и „не" већ егзистентно у истину битка. Ако јест, онда су „да" и „не" у себи већ подложни битку. Као ти подложни, они никада не могу тек поставити оно чему сами припадају.

Ништење прибива у битку самоме и нипошто у тубитку човјека, уколико се овај замишља као субјективност онога *ego cogito.* Тубитак нипошто не ништи уколико човјек као субјект врши ништење у смислу одбијања, него ту-битак ништи уколико он као биће у којему човјек ек-систира сам припада бити битка. Битак ништи — као битак. Стога се у апсолутном идеализму у Хегела и Schellinga ништа појављује као негативност негације у бити битка. Он је пак ондје замишљен у смислу апсолутне збиљности као безувјетна воља што саму себе хоће и то као воља знања и љубави. У тој се вољи још крије битак као воља за моћи. Но зашто је негативност апсолутне субјективности „дијалектичка" и зашто помоћу дијалектике ништење, додуше, долази до изражаја, али се у исти мах у бити застире, овдје се не може разјаснити.

Ништеће у битку јест бит тога што ја називам ништа. Стога, зато што мисли битак, мисли мишљење ништа.

Битак тек спасу пружа излаз у благонаклоност и навалу недаће бијесу.

Само уколико човјек, ек-систирајући у истину битка, овоме припада, може из самога битка надоћи упућивање оних упута што за човјека морају постати закон и правило. Упућивати грчки значи νέμειν - νόμος није само закон, него исконскије у послање битка сакрито додјељивање. Само ово узмаже да човјека располаже у битак. Само такво покоравање узмаже носити и везати. Иначе сав закон остаје само крпеж људскога ума. Битније но сво постављање правила јест да човјек нађе у боравак у истину битка. Тек тај боравак јамчи искуство одрживога. Ослонац за сво понашање подарује истина битка. „Ослонац" у нашему језику значи „заштита". Битак је заштита која човјека у његовој ек-систентној бити на тај начин за своју истину штити што ек-систенцију окућује у говору. Стога је говор утолико више кућа битка и окућивање људскога бића. Само зато што је говор окућивање бити човјека могу повијесна човјештва и људи да у свом говору не буду код куће, тако да им он постаје људском њихових сплетака.

Но у какву сад односу стоји мишљење битка спрам теоретскога и практичкога одношења? Оно надмашује свако проматрање зато што се брине за свјетло у којему се тек може задржавати и кретати неко виђење као *theoria.* Мишљење пази на чистину битка тиме што своје казивање о битку улаже у говор као окућивање ексистенције. Тако је мишљење једно чињење. Али чињење што у исти мах надмашује сваку *praxis.* Мишљење не прожима дјеловање и направљање величином неког учињања ни посљедицама неког дјелотворења, него оним незнатним свога безуспјешнога извођења.

Мишљење, наиме, у свом казивају доводи до говора само неречену ријеч битка.

Овдје употријебљени израз „довести до ријечи" треба сада узети посве дословно. Битак долази, рашчишћавајући се, до ријечи. Он је стално на путу до ње. То надолажење ек-систирајуће мишљење са своје стране у свом казивању доводи до говора. Тако он сам бива дигнут у чистину битка. Тек тако *јест* говор на онај тајанствени а нас ипак стално про- жимајући начин. Тиме што је дакле потпуно у бит доведени говор повијестан, битак је сачуван у спомен. Ек-систенција настава мисаоно кућу битка. У свему је томе тако као да се мисаоним казивањем уопће ништа није догодило.

Но малочас нам се показао примјер за то непримјетно чињење мишљења. Тиме, што, наиме, говору послани израз „довести до говора" навластито мислимо, само то и

даље ништа, тиме што то мишљено као будуће што стално има да буде мишљено задржимо на бризи казивања, довели смо нешто битно битка самог до говора.

Зачудно на том мишљењу битка јест оно једноставно. Баш нас то задржава од њега. Јер ми тражимо мишљење, које под именом „филозофије" има свој свјетскоповијесни углед, у лику необичнога што је приступачно само упућенима. Истодобно ми себи мишљење представљамо на начин знанственога спознавања и његових истраживачких потхвата. Чињење мјеримо најизразитијим и најуспјешнијим чинидбама праксе. Но чињење мишљења нити је теоретско нити практичко, нити је спој обају начина одношења.

Својом једноставном бити мишљење битка чини се за нас непримјетним. Ако се пак спријатељимо с необичним онога једноставног, онда нас одмах спопада једна друга неприлика. Расте сумња да то мишљење битка пада у самовољу; јер оно се не може држати бића. Одакле мишљење узима своју мјеру? Који је закон његова чињења?

Овдје се мора чути треће питање вашега писма: *comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?* Нека сада само у проласку буде споменуто пјесништво. Оно стоји истоме питању на исти начин наспрам као и мишљење. Но увијек још важи једва промишљена ријеч Аристотела у његовој *Поетици* да је сачињање истинитије но пропитивање бића.

Само мишљење није само као трагање и питање ван у немишљено *une aventure.* Мишљење је у својој бити као мишљење битка од њега узето у наговор. Мишљење се односи на битак као на оно надолазеће *(l'avenant).* Мишљење је као мишљење везано у надолазак битка, у битак као надолазак. Битак се мишљењу већ послао. Битак *јест* као судба мишљења. Но судба је у себи повијесна. Њезина је повијест већ дошла до говора у казивању мислилаца.

Тај остајући и у свом остајању на човјека чекајући надолазак битка каткада доводити до говора, једина је ствар мишљења. Стога битни мислиоци свагда казују исто. Но то не значи: једнако. Дакако да то казују само ономе који се упушта у то да мисли за њима. Тиме што мишљење, повијесно споменујући, пази на судбу битка, оно се већ везало на оно долично што је судби сходно. Побјећи у једнако је неопасно. Усудити се у распру, како би се казало исто, јест погибељ. Двозначност пријети и пуки раздор.

Доличност казивања о битку као судби истине први је закон мишљења, не правила логике, што тек из закона битка могу постати правилима. Пазити на долично мисаона казивања пак не укључује само то да сваки пут промислимо *што* се о битку има рећи и *како* се има рећи. Једнако битно остаје да се промисли *да ли* се оно што има да буде мишљено, колико се, у којем тренутку повијести битка, у којем разговору с овом и из којег се наговора смије рећи. Оно троструко, споменуто у једном ранијем писму, у својој је припадности одређено из закона доличности битноповијеснога мишљења: строгост промишљања, брижност казивања, штедљивост ријечи.

Вријеме је да се одучимо тога да филозофију прецјењујемо и да стога превише од ње тражимо. У садашњој нужди свијета нужно је: мање филозофије, али више пажљивости мишљења; мање литературе, али више његе слова.

Будуће мишљење више није филозофија зато што исконскије мисли но метафизика, које име каже исто. Но будуће мишљење такођер више не може, као што је захтијевао Хегел, да одбаци име „љубави спрам мудрости" како би постало сама мудрост у лику апсолутна знања. Мишљење је на силаску у сиромаштво своје претходне бити. Мишљење сабире говор у једноставно казивање. Говор је тако говор битка, као што су облаци — облаци неба. Мишљење својим казивањем полаже непримјетне бразде у говор. Оне су још непримјетније но бразде што их пољодјелац лагана корака вуче пољем.

61. Ричард Берстин

ОД РАДИКАЛНОГ ЗЛА ДО БАНАЛНОСТИ ЗЛА

Хана Арент је 1945. године казала: »Проблем зла биће темељно питање послератног интелектуалног живота у Европи« (*EU*, 134).[1] Није била у праву. Већина послератних интелектуалаца избегавала је свако непосредно суочавање с проблемом зла. Али, за њу тај проблем јесте постао фундаменталан. Непрекидно му се враћала и борила се с њим све до смрти.

Познато је да је Х. Арент користила израз »баналност зла« и да је, наводно, напустила своје раније схватање »радикалног зла«. Али, и даље влада велика збрка о томе шта је она под тим изразима подразумевала. Прича о њеној борби да проникне у проблем зла у двадесетом столећу далеко је сложенија и суптилнија него што изгледа. Следити све њене обрте личи на читање детективске приче у којој има сваковрсних лажних решења, а нека од њих потичу од саме Х. Арент. Међутим, то није једна од оних детективских прича у којој се све нити на крају уредно сложе. Попут сваког независног промишљања - промишљања без ограда - нема коначног решења. У овом поглављу намеравам да се усредсредим на то шта је она подразумевала под апсолутним, или радикалним злом. У ономе што следи испитаћу њено размишљање о баналности зла. Питање с којим треба да се суочимо је двоструко: шта Х. Арент подразумева под радикалним злом, и да ли је променила мишљење о значењу зла?

Допустите да започнем цитирањем нечега што личи на одлучујући доказ да је Х. Арент променила мишљење о значењу зла - цитирањем њених сопствених речи. Кратко време после објављивања *Ајхмана у Јерусалиму* објављена су и сада већ добро позната писма која су разменили Гершом Шолем и Х. Арент. Своје писмо Шолем закључује оштром критиком њене »тезе« о баналности зла. Његову критику и одговор Х. Арент

желим опширно да цитирам зато што су ти текстови од суштинске важности за све што следи. Једва суспрежући гнушање и презир, Шолем саркастично примећује:

После читања ваше књиге и даље сам скептичан према вашој тези која се односи на »баналност зла« - тези која представља, ако је веровати поднаслову књиге, темељ читаве ваше аргументације. Та нова теза личи ми на паролу: свакако ме не импресионира као производ продубљене анализе - анализе какву сте нам уверљиво представили, у служби једне потпуно различите, заправо супротне тезе, у вашој књизи о тоталитаризму. Очигледно је да у то време још увек нисте били дошли до открића да је зло банално. Од оног »радикалног зла«, о којем је ваша ондашња анализа онако речито и учено посведочила, није остало ништа осим тог слогана - да би био нешто више од тога, морао би бити испитан, на једном озбиљном нивоу, као релевантан појам мораине философије или политичке етике. Жао ми је - и то, чини ми се, кажем искрено и без имало непријатељства - што ту тезу ваше књиге не могу да узмем за озбиљно. Имајући на уму вашу ранију књигу, очекивао сам нешто друго. (*JP,* 245)

Шолем овде сажима нешто што су у то време критичари Х. Арент изражавали на много хистеричнији начин. Јер, и сам израз »баналност зла« је звучао увредљиво. Чинило се да тривијализује не само оно што је учинио Ајхман, већ и сав ужас холокауста. Директно говорећи о горе постављеним питањима, Х. Арент одговара:

У закључку враћам се на једину ствар у којој ме нисте погрешно разумели и за коју ми је заиста драго што сте је покренули. Потпуно сте у праву: променила сам мишљење и више не говорим о »радикалном злу«. Од нашег последњег сусрета прошло је много времена, иначе бисмо о тој теми можда већ разговарали. (Узгред, не разумем зашто мој израз »баналност зла« називате паролом или слоганом. Колико знам, тај израз пре мене није користио нико, али то је неважно.) Тачно је да сада мислим да зло никад није »радикално«, да је оно само екстремно, и да нема ни дубину ни било какву демонску димензију. Оно може да обујми и опустоши читав свет управо зато што се шири по површини као гљивице. Као што сам рекла, оно »измиче промишљању« зато што мисао покушава да продре у дубину, да досегне корене, а чим се позабави злом бива осујећена зато што ту нема ничега. У томе је његова »баналност«. Само добро има дубину и може бити радикално. Али, ово није место за озбиљну расправу о тим стварима: намера ми је да их опширније обрадим у једном другом контексту. Ајхман може одлично да послужи као модел за оно што имам да кажем. (*JP,* 250-1)

Шта може бити јасније и експлицитније? Х. Арент потврђује да је променила мишљење. Она сада (1964) мисли да »зло никад није 'радикално'«. Чак и Елизабет Јанг-Брил потврђује оно што Х. Арент овде каже. Она коментарише: »Х. Арент је одбацила појам који је користила у *Изворима тоталитаризма* указујући на непојмљиву природу нациста - на 'радикално зло'. Учинивши то, ослободила се дуготрајне море. Више није морала да живи с идејом да су чудовишта и демони поубијали милионе људи« (*YB*, 367). Тако доиста изгледа! Али, ако застанемо и размислимо о преписци између Шолема и Х. Арент, запањиће нас како је *мало* речено о значењу »радикалног зла«. Дат је само наговештај. Ако хоћемо да одговоримо на питање - да ли је Хана Арент променила мишљење? - прво морамо тачно да утврдимо шта је *она* подразумевала под »радикалним злом«. Ако хоћемо да прикупимо релевантне доказе, наш детективски посао ту мора започети.

У глави 4, »Силаску у пакао«, расправљао сам о важном есеју Х. Арент који носи наслов »Концентрациони логори«, који је изворно био објављен 1948., у *Partisan Review.* Тај текст је био прерађен да би био укључен у *Изворе тоталитаризма*, а затим још једном, за друго издање тог дела (1958). Пажљиво испитивање тих различитих текстова показује мене њеног размишљања о апсолутном или радикалном злу. У изворном тексту из 1948. године, Х. Арент не користи израз »радикално зло«, али зато говори о »апсолутном злу«. Она пише:

Убијање у логорима безлично је као гажење неке бубе, то је пуко питање технике управљања, кад се, на пример, логор препуни или га треба затворити - или случајни нуспроизвод, као кад логораш подлегне тортури. Систематска тортура и систематско изгладњивање стварају атмосферу перманентног умирања, у којој су заправо и смрт и живот осуђени.

Страх од апсолутног Зла, који не допуста да се од њега побегне, зна да је то крај дијалектичких еволуција и развоја. Он зна да се модерна политика окреће око питања које, строго узевши, не би ни смело да уђе у политику, питања свега или ничега: свега, тј., људског друштва богатог бескрајним могућностима; или баш ничега, тј., краја човечанства. (*CC,* 748; курзив мој)

Прво издање *Извора тоталитаризма* завршава се с неколико кратких »Закључних запажања«. Тај одељак је избацила из свих наредних издања, иако је нека запажања укључила у свој основни текст. Али, ево шта о радикалном злу пише у оригиналним »Закључним запажањима«:

До сада је тоталитарно уверење да је све могуће доказало, чини се, једино да се све може уништити. Па ипак, тежећи да докажу да је све могуће, тоталитарни резими су и нехотице открили да има злочина које људи не могу ни да казне ни да опросте. Када је немогуће постало могуће, оно је постало и некажњиво, неопростиво апсолутно зло које се не да разумети нити објаснити мотивима личног интереса, похлепе, зависти, глади за моћ и кукавичлука: зло, дакле, које ниједан бес не може да освети, које љубав не може да надјача, које пријатељство не може да заборави. Као што жртве у фабрикама смрти или у пећинама заборава у очима џелата више нису биле »људи«, тако се и ова најновија врста злочина налази с ону страну чак и човекове солидарности у греху.

Колико год било тешко појмити апсолутно зло чак и у суочавању с његовим фактичким постојањем, чини се да је оно уско повезано с настанком система у ком су сви људи подједнако сувишни. Манипулатори овог система верују у сопствену сувишност колико и у сувишност свих других, а тоталитарни џелати су тим опаснији што не хају за то да ли су и сами живи или мртви, да ли су икада живели или можда никад нису ни рођени. Фабрике лешева и пећине заборава опасне су зато што се данас, са све већом пренасељеношћу и са све већим бројем бескућника, масе људи стално сматрају сувишнима, ако наставимо да о нашем свету размишљамо с утилитарног становишта. (*OT*1*,* 433; курзив мој)

Када је Х. Арент избацила своја »Закључна запажања« из прерађеног, другог (1958) и потоњих издања *Извора тоталитаризма*, већи део горњег одломка укључила је у расправу о »Тоталној доминацији«, али га је проширила једним врло значајним додатком. Одмах после првог цитираног пасуса додала је следеће реченице:

Сасвим је у складу са читавом нашом философском традицијом то што не можемо да појмимо »радикално зло«; ово важи и за хришћанску теологију, која је чак и Ђаволу дала

небеско порекло, и за Канта, јединог философа који је, сковавши израз »радикално зло«, морао макар да претпостави његово постојање, мада га је одмах рационализовао у представи о »изопаченој злој вољи«, која би се дала објаснити разумљивим мотивима. Тако ми, дакле, немамо никакву потпору када покушавамо да разумемо феномен који нас суочава са надмоћном стварношћу и који руши сва нама позната мерила. Само се једна ствар чини јасном: можемо рећи да се радикално зло појавило заједно са системом у ком су сви људи постали подједнако сувишни. (*OT2,* 459; курзив мој)[2]

Пре него што покушам да дам смисао овим текстовима, желим да цитирам још један доказ да бих разјаснио шта је Х. Арент подразумевала под »апсолутним злом« или »радикалним злом«.[i]

Почетком 1951., пре него што су се *Извори тоталитаризма* појавили у књижарама, Х. Арент је један примерак књиге послала Карлу Јасперсу како би га он примио за свој рођендан. Обрадован што је његова некадашња талентована студенткиња употребила цитат из његових текстова за епиграф своје књиге, одмах је потврдио пријем. После првог читања предговора и завршних напомена у књизи, Јасперс је додао белешку са следећим загонетним питањем: »Није ли Јахве сувише изашао из видокруга?« (*C*, 145). У следећем писму Јасперсу, Х. Арент пише да о том питању »већ недељама размишљам и још увек не успевам да му нађем одговор«. Али, питање је ипак изазвало следеће мисли о радикалном злу:

Показало се да је зло радикалније него што се очекивало. С објективног становишта, модерни злочини нису обухваћени у Десет заповести. Или: Западна традиција пати од предубеђења да већина злих ствари које људи могу да учине произлазе из греха себичности. Ипак, знамо да највећа зла или радикално зло више немају никакве везе с таквим, људски разумљивим, грешним мотивима. Шта је заиста радикално зло, то не знам, али чини ми се да је на неки начин повезано са следећим феноменом: учинити људе као људе сувишним (не користећи их као средство за остварење неког циља, што вређа њихово људско достојанство, али њихову људску суштину оставља нетакнутом, већ претварајући их у сувишне као људска бића). То се догађа чим се елиминише свака непредвидљивост, која је код људи исто што и спонтаност. А све то проистиче, или, тачније, иде напоредо са заблудом о свемоћи (не просто са глађу за моћ) појединачног човека. Када је један човек qua човек свемоћан, тада заправо нема никаквог разлога да постоје људи у множини - бас као што у монотеизму, Бога само његова свемоћ чини ЈЕДНИМ. На исти начин би и свемоћ једног човека људе учинила сувишним. (*C*, 166; курзив мој)

Како разумети ове исказе о апсолутном или радикалном злу? Као прво, најупадљивије је оно што Х. Арент не каже. Ни у једном од ових одломака нема ни наговештаја да радикално зло треба разумети као »идеју да су чудовишта и демони поубијали милионе људи«. Желим то да кажем још наглашеније. Нема никаквог доказа да је Х. Арент икада мислила нешто слично. Напротив, категорички је одбацила такву тврдњу - и то много пре присуствовања Ајхмановом суђењу. Већ у »Концентрационим логорима«, тексту из 1948. године, она прави оштру разлику између онога што се догађало када је логорима управљао СА, и онога што се догађало када је логоре преузео SS. SA-овци (злогласни нацистички »мркокошуљаши«) били су представници »криминалног и ненормалног« менталитета. О њима се заиста могло мислити као о садистичким чудовиштима.

Иза слепе бестијалности припадника SA често је лежала дубока мржња и гнев према свима који су од њих били друштвено, интелектуално или физички успеснији, а који су се сада, као у остварењу њихових најлуђих снова, нашли под њиховом влашћу. Та мржња, која у логорима никада није потпуно нестала, пада нам у очи као последњи остатак људски разумљивог осећања. (*CC*, 758)

Али, иако је такво понашање било изопачено и садистичко, оно је и даље било људски *разумљиво. То још увек није био прави ужас - та трансформација ће се десити када контролу преузму »убице за писаћим столовима«. У одломку који звучи врло слично Фукоу, и који као да га антиципира, Х. Арент пише:*

Међутим, прави ужас је започео када је управу над логорима преузео SS. Некадашњу спонтану бестијалност заменило је хладно и систематско уништавање људских тела, срачунато да уништи људско достојанство. Смрт је бесконачно избегавана или одлагана. Логори више нису били забавни паркови за животиње у људском обличју, тј., за људе којима је место, заправо, било у лудницама и затворима. Истина је била обрнута: логори су претворени у »полигоне за егзерцир« ... на којима су потпуно нормални људи увежбавани да постану пунокрвни чланови SSa. (*CC*, 758)

Х. Арент не само што категорички одбацује ту општеприхваћену представу о нацистима као »безумним« чудовиштима, већ износи и једну много снажнију и провокативнију тврдњу - да се »радикално зло« не може објаснити »злим мотивима«. То је сагласно с једним од њених главних ставова из касније писаног *Ајхмана у Јерусалиму*, где изричито каже да се »из Ајхмана не може извући никаква ђаволска или демонска суштина« (*EJ*, 288).

Могло би се помислити да њено позивање на Канта може бити од помоћи да се схвати шта подразумева под »радикалним злом«. Уосталом, она нам каже да је управо Кант сковао израз »радикално зло«. Наравно, тачно је да Кант у *Религији унутар граница чистог ума* говори о радикалном злу, а неки коментатори тврде да је то један од суштинских појмова за разумевање Кантове филозофије морала, посебно његове анализе људске слободе. Стога се у настојању да разумемо шта је Х. Арент мислила под радикалним злом чини разумним да прво испитамо шта је под тим мислио Кант, а да затим пажњу усредсредимо на оно што је Х. Арент преузела од њега.[ii] То је, међутим, један од оних лажних путоказа који би могао да нам скрене пажњу с посла којим се бавимо. Х. Арент указује да је њено разумевање радикалног зла потпуно различито од Кантовог. Погледајмо још једном шта каже у оној врло краткој напомени о Канту. »Кант, једини филозоф који је, сковавши израз 'радикално зло', морао макар да претпостави његово постојање, *мада га је одмах рационализовао у представи о 'изопаченој злој вољи', која би се дала објаснити разумљивим мотивима«* (*O*73, 459; курзив мој). Да ли је Х. Арент била поштена према Канту, питање је. Али, јасно је да Х. Арент не мисли да је Кант схватио шта *она* хоће да каже »радикалним злом«. Кантова анализа се заснива на претпоставци да постоје разумљиви мотиви који могу да објасне радикално зло. Али, Х. Арент управо то доводи у питање. Због тога даље каже да »ми, дакле, немамо никакву потпору када покушавамо да разумемо феномен који нас суочава са надмоћном стварношћу« (*O73*, 459).

Питање које морамо поставити је следеће: Шта *Х. Арент* мисли под радикалним злом? Један важан путоказ даје нам у свом писму Јасперсу: »Чини ми се да је [радикално зло] на неки начин повезано са следећим феноменом: учинити људе као људе сувишним

(не користећи их као средство за остварење неког циља, што вређа њихово људско достојанство, али њихову људску суштину оставља нетакнутом, већ претварајући их у сувишне као људска бића)«. Исто то наглашава и када израз »радикално зло« уводи у *Изворе тоталитаризма.* Стога, питање сада гласи: шта Х. Арент мисли када каже »да се радикално зло појавило заједно са системом у ком су сви људи постали подједнако сувишни« (*OT3*, 459)?

Сувишност је једна од најприсутнијих тема у *Изворима тоталитаризма.* Та тема је пресудна за њену анализу пропадања националне државе и крај Права човека, као и за њену анализу апатридства и онога што се догађа кад се људима одузме право да имају права. У анализи тоталне доминације Х. Арент се најексплицитније изражава о новом феномену сувишности који представља карактеристику тоталитарних режима. Учинити људе сувишним значи искоренити саме услове који људскост чине могућом. Х. Арент то сумира у одломку који претходи њеном кратком излагању о апсолутном или радикалном злу:

Зато тоталитарне идеологије не стреме трансформисању спољног света или револуционисању друштва, већ преображавању човекове природе. Концентрациони логори су лабораторије у којима се испробавају промене у људској природи, па стога њихова срамност и није само проблем затвореника и оних који њима управљају према строго »научним« мерилима: она је проблем свих људи. Није спорна патња, ње је на земљи увек било на претек, нити је споран број жртава. На коцки је сама људска природа, и мада се чини да ови експерименти не успевају да промене човека, него само да га униште, стварајући друштво у ком се стално остварује нихилистичка баналност homo homini lupus, trebalo bi imati na umu da su oni sprovođeni u ograničenim razmerama, a da konačne rezultate mogu da pokažu tek u uslovima vladavine nad čitavim svetom. (*OT*3, 458-9)

Већ сам рекао да се суштина њеног поимања положаја човека, а нарочито њено наглашавање плуралитета као услова за људско деловање, садржи у том кулминационом поглављу *Извора тоталитаризма*.[iii] Као да је »размишљајући о ужасима« дошла до шокантног увида да је не тако скривени циљ тоталитаризма смишљени покушај да се људска бића као *људска* учине сувишним, да се људска природа тако трансформише да све оно што је суштина *људског* начина живота - плуралитет, спонтаност, рађање, индивидуалност - буде уништено. То је оно што је Х. Арент подразумевала под »радикалним злом« - један нов, непознат феномен који »нас суочава са надмоћном стварношћу и који руши сва нама позната мерила«. Масовно убиство, геноцид, неподношљиве масовне патње невиних људи, систематска тортура и терор, све се то већ догађало у историји. Али циљ тоталитаризма није тлачење, није чак ни »тотална доминација«, ако се и даље разуме као тотална доминација *људских бића.* Тоталитаризам, како га Х. Арент разуме, тежи да збрише човечност људи. То је један од главних разлога због којих је инсистирала на томе да су нацистички злочини (ако о њима можемо говорити као о »злочинима«) »злочини против *човечности«.* У књизи *Ајхман у Јерусалиму* она нам каже да »није постојао ни трачак сумње да су Јевреји убијани *као* Јевреји, без обзира на њихово тадашње држављанство«, и да је тај злочин без преседана »био злочин против човечности, почињен над Јеврејима« (*EJ*, 269). Радикално зло се разликује од главног, традиционалног западног схватања зла зато што нема никакве везе са људски разумљивим »злим мотивима« - оно, заправо, нема никакве везе са *људским* мотивима уопште. И управо је то оно што Х. Арент каже о Ајхману кад говори о »баналности зла«.

»Изузимајући ванредну марљивост уложену у сопствено напредовање, он није имао никаквих мотива. ... Колоквијално речено, он *просто никад није схватио шта је радио* (*EJ*, 287). Радикално зло, у разорној формулацији Х. Арент, значи људе »учинити сувишним као људе«. Како нам каже Маргарет Кеновен, Х. Арент *»никад* није мислила у терминима 'чудовишта и демона', а 'баналност' је заправо био тачнији опис самопрепуштања нељудским силама и свођења људских бића на ниво једне животињске врсте...«.[iv]

Па ипак, чини се да у овој фази мишљења Х. Арент постоји један пресудан раскорак. Чак и ако прихватимо тврдњу да тоталитаризам стреми »преображавању саме човекове природе« и да су »концентрациони логори лабораторије у којима се испробавају промене у људској природи«, и даље можемо да се питамо зашто то она назива радикалним или апсолутним злом. Могло би се учинити да Х. Арент за препоставку узима један нормативни концепт људске природе којем је и самом потребно оправдање. Али, тај начин постављања проблема је погрешан зато што не досеже жестину њеног шокантног увида. Наравно, тачно је да у *Изворима тоталитаризма* она без оклевања говори о »човековој природи« и »преображавању људске природе«. Али, у *The Human Condition (Vita activa*) много је опрезнија.

Да се избјегну неспоразуми: људска увјетованост није исто што и људска природа, нити цјелокупни збир људских дјелатности и способности које одговарају људској увјетованости, сачињава иста попут људске природе...

Изгледа да се на проблем људске природе, аугустиновско questio mihi factus sum (»постао сам питањем себи самом«), не може одговорити ни у индивидуално психолошком, ни у опће философском смислу. У великој је мјери невјеројатно да ћемо ми који можемо спознати, одредити и дефинирати природне бити свих ствари које нас окружују, икада бити у стању исто учинити за себе саме - било би то попут прескакања властите сјене. Осим тога, ниста нам не даје за право да претпоставимо како човјек има неку бит или природу у истом смислу као и друге ствари. Другим ријечима, кад бисмо ми имали природу или бит, тада би је засигурно само бог могао спознати и точно одредити, уз предувјет да може говорити о »тко« као да је »што«. (*HC*, 9-10)[3]

Х. Арент изражава један философски мотив који је нашла код Августина, мотив који су оснажили њени философски ментори Хеајдегер и Јасперс. Али, постоји још једна важна димензија сумње у фиксираност људске природе. Х. Арент, која је инсистирала на томе да је њено мишљење укорењено у њеном властитом искуству, тврдила је да се после појаве тоталитаризма више не може веровати у фиксираност људске природе, или у то да дубоко у људима постоји нешто што ће се одупрети тоталитарном нагону да се докаже »да је све могуће« - па чак и најрадикалније преображавање »људских бића« у врсту која није потпуно људска. Кад ју је Ерик Фегелин оштро критиковао због тврдње да је »на коцки сама људска природа«, одговорила је:

Успех тоталитаризма идентичан је с укидањем слободе као политичке и као људске реалности, с укидањем много радикалнијим од било чега што смо досад искусили. У таквим условима није нимало утесно држати се некакве непроменљиве људске природе и закључити да сам човек бива уништен или да слобода не спада у есенцијалне способности човека. Историјски ми о људској природи знамо само утолико што има егзистенцију и никакво краљевство вечних есенција неће нам бити утеха ако човек изгуби своје есенцијалне способности.[v]

Х. Арент на много места потврђује колико је дубоко била погођена спознајом да је све оно што је на основу васпитања сматрала немогућим постало не само могуће већ и више него реално. Свој курс, »Нека питања мораине философије«, на New School, 1965. године, започела је цитирањем једног одломка, који је веома волела, из Винстона Черчила: »Од свега онога што сам васпитан да сматрам вечним и виталним једва да је ишта чврсто или утврђено истрајало. Све оно за шта сам био сигуран, или мислио да сам сигуран, да је немогуће, догодило се«. То је била горка лекција тоталитаризма. За постављање питања о значењу зла још важнији је био скоро потпуни крах моралних стандарда у суочавању с тоталитаризмом. »Били смо ... сведоци потпуног краха свих утврђених моралних стандарда јавног и приватног живота током тридесетих и четрдесетих«. »Без много упозорења све је то пропало скоро преко ноћи, а затим је изгледало као да је морал изненада остао огољен ... као скуп *mores*, обичаја и *манира*, који је могао бити замењен неким другим с исто онолико муке колико би било потребно да се промене стони манири неког појединца или неког народа«.[vi] Сличан став Х. Арент износи и у уводу за *The Life of the Mind.*

Можда чињеница да се питањима добра и зла најчешће бавимо на курсевима о »моралу« или »етици« показује колико мало знамо о њима, јер морал долази од mores, а етика од ethos, латинске и грчке речи за обичаје и навике. Латинска реч је повезана с правилима понашања, док се грчка изводи из пребивалишта (habitat), попут наших »habits« (обичаја). (*LM*, 5)

Према томе, није тачно казати да Х. Арент некритички претпоставља нормативну концепцију људске природе као темељ своје концепције радикалног или апсолутног зла. Много је проницљивије рећи да је њено мишљење било под снажним утицајем трауматичног искуства суочавања с нечим што је изгледало немогуће - да се може појавити један до тада непознат тоталитарни покрет чија се идеологија заснива на принципу да »је све могуће«, укључујући и преобржавање људске врсте у нешто што је мање него људско. И, што је још страшније, тоталитарни режими су тај »принцип« покушали да потврде у лабораторијама концентрационих логора. Мора која је прогонила Х. Арент, мора тоталитаризма, била је мора у којој људска бића постају сувишна, у којој и сам појам човечности бива поништен.

Супротно Sholemu, који тврди да су радикално зло и баналност зла контрадикторни, ја желим да покажем да су те две концепције зла компатибилне. Желим да кренем смером путоказа који на први поглед и није путоказ. Вратимо се на одговор Х. Арент Sholemu. Она успутно примећује: »(Узгред, не разумем зашто мој израз 'баналност зла' називате паролом или слоганом. Колико знам, тај израз пре мене није користио нико, али то је неважно.)« Х. Арендт поново греши. Израз »баналност« зла већ је био коришћен, и то у врло важном контексту који је она изгледа заборавила. Године 1946., неких петнаест година пре *Ајхмана у Јерусалиму*, Х. Арент је у преписци с Јасперсом расправљала питање нацистичких ратних злочина.

Јасперс је 1946., годину дана пошто су он и Х. Арент обновили своју преписку коју је прекинуо рат, Х. Арент послао своју монографију *Die Schuldfrage*,[4] која се бави питањем нацистичких ратних злочина и немачке кривице. Коментаришући ту књигу, ево шта је написала о нацистичким »злочинима« (17. август, 1946):

Чини ми се да је ваша дефиниција нацистистичке политике као злочина (»злочиначка кривица«) подложна расправи. Нацистички злочини, како се мени чини,

руше све границе закона, и управо их то чини чудовишним. За те злочине ниједна казна није довољно строга. ... Односно, та кривица, за разлику од сваке друге злочиначке кривице, прекорачује и руши све правне системе. (*C*, 54)

Одговарајући на критику, Јасперс пише:

Кажете да то што су нацисти учинили не може да се разуме као »злочин« - не прија ми до краја ваше становиште, зато што кривица која иде с ону страну сваке злочиначке кривице нужно поприма црту »величине« - ђаволске величине - што је, за мене, кад се ради о нацистима исто онолико неприлично колико и све приче о »демонском« елементу код Хитлера, итд. Чини ми се да те ствари треба да сагледамо у њиховој потпуној баналности, у њиховој прозаичној тривијалности, јер их баш то истински карактерише. Бактерије могу проузроковати епидемије које сатиру читаве народе, али и даље остају само бактерије. На сваки наговештај мита и легенде гледам с ужасавањем. (*C*, 62)

То су Јасперсове речи из 1946., али то су врло лако могле бити речи које је Х. Арент употребила у свом одговору Шолему 1964. године. Ту је чак и неугодна паралела између Јасперсовог поређења с бактеријама и њеног поређења ширења зла као гљивица: »Зло ... нема ни дубину ни било какву демонску димензију. Оно може да обујми и опустоши читав свет управо зато што се шири по површини као гљивице« (*JP*, 251).[vii]

Ако се вратимо на питање - Да ли је Х. Арент променила мишљење? - можемо се запитати како је разумела зло нацистичког »злочина« 1946., када је о томе расправљала с Јасперсом, пре него што је јавно писала о радикалном злу и много пре него што је писала о баналности зла. Не морамо да нагађамо. У свом писму Јасперсу од 17. децембра 1946, она каже:

Оно што кажете о мојим мислима о томе да ли су нацистички поступци »с ону страну злочина и невиности«, налазим да је недовољно уверљиво; тј., потпуно схватам да се начином на који сам то до сада изразавала опасно приближавам оној »ђаволској величини« коју и ја, попут вас, у потпуности одбацујем. Па ипак, постоји разлика између човека који одлучи да убије своју стару тетку и људи који без икаквог размишљања о економској пробитачности својих поступака (депортације су биле врло штетне за ратне напоре) зидају фабрике за производњу лешева. Једно је сигурно: морамо се борити против сваког покушаја митологизовања узаса, и ако не могу да избегнем такве формулације, то само значи да нисам разумела шта се стварно догађало. Иза свега је можда само то да појединачни људи нису убијали друге појединачне људе из људских разлога, већ да је учињен организован покушај да се искорени концепт људског бића. (*C*, 69; курзив мој)

Тешко је замислити одлучније одбацивање »ђаволске величине« као одговарајућег концепта за описивање нацистичких злочина. То је оно што Х. Арент »у потпуности одбацује«. Попут Јасперса, и она снажно афирмише потребу да се супротставимо сваком покушају митологизовања ужаса. Она чак критикује и сопствене формулације, уколико сугеришу тај погрешни тип демонизације. Проблем је наћи језик који може да разуме оно што се не може разумети, који може да представи оно што се не може представити, а да то *не претвори* у »негативно« узвишено. Јер проблем с којим се суочавамо кад говоримо о злу има много сличности с начином на који Кант говори о узвишеном. Али, у радикалном злу нема ничег узвишеног. Радикално зло је систематски покушај да се људска бића (у свом плуралитету) учине сувишним; то је организован покушај да се искорене појам и *реалност* бивања људским бићем. Теолошким језиком речено, то је дрзак покушај уништавања Божје креације и преобржавања људи у »изопачене животиње«.

Строго говорећи, радикално зло не може се ни казнити ни опростити, јер и казна и опроштај претпостављају баш оно што радикално зло искорењује: *људско* деловање. У *Vita activa* Х. Арендт пише:

Алтернатива опросту, али нипошто његова опрека, јесте казна, а заједничко им је то што настоје окончати нешто што би се без уплетања бескрајно одвијало. Стога је врло важан, структурални елемент у подручју људских ствари то што људи не могу опростити оно што не могу казнити и то што не могу казнити оно што се показало неопростивим. То је управо значајка оних пријеступа које од Канта називамо »радикално зло« и о чијој нарави знамо тако мало, чак и ми који смо били изложени једној од њихових ријетких провала на јавној сцени. Све што знамо јест да такве пријеступе не можемо ни казнити ни опростити и да они стога трансцендирају подручје људских ствари и потенцијале људске моћи, разарајући и једно и друго гдје год се појавили. (*HC*, 241)[5]

Х. Арент је мислила да тзв., нацистички злочини и радикално зло тоталитаризма разарају оквире наших традиционалних појмова и мерила. Али, то не значи да природу тих »злочина« чини »ђаволска величина«. Јер, и »ђаволска величина« је људска - сувише људска - категорија. Радикално зло тоталитаризма не сме бити ни митологизовано ни естетизовано.

Преписка Х. Арент и К. Јасперса из 1946. године, помаже у разјашњавању још једне, блиско повезане конфузије у вези са значењем радикалног зла, конфузије чијем су настанку заправо помогле неке реторичке конструкције саме Х. Арент. Јасперс критикује Х. Арент да је, описујући нацистичке злочине, скоро кренула »стазом поезије«. »По начину на који то изражавате, скоро да сте кренули стазом поезије. Чак ни један Шекспир не би био способан да да адекватну форму тој материји - његов инситинктивни естетски осећај навео би га да је кривотвори - и зато не би ни покушао« (*C*, 62). Јасперсово помињање Шекспира поучно је зато што је управо Шекспир створио неке од највећих и најуверљивијих ликова који служе као пример »ђаволске величине«. И Х. Арент се често позива на Секспира кад говори о злу, посебно кад покушава да повуче разлику између баналности зла и традиционалних концепција зла.[viii] Пошто њене реторичке конструкције понекад сугеришу да је алтернатива баналности зла зло које се теолошки или естетски категоризује као »ђаволска величина«, лако можемо бити заведени на помисао да она поистовећује радикално зло са ђаволском величином. Тако је, у једном од првих покушаја да објасни и прецизира шта подразумева под баналношћу зла, написала:

Ајхман није ни Јаго ни Магбет, и ни на крај памети му није било да попут Ричарда III одлучи »да ће бити нитков...« [Ајхман] није био глуп. Обична плиткоумност - нешто што ни у ком случају није идентично с глупошћу - предиспонирала га је да постане један од највећих злочинаца тог периода. ... А да таква одмакнутост од реалности и таква неразборитост могу изазвати веће пустошење него сви зли нагони који су, можда, прирођени човеку - то је, заправо, била лекција која се могла научити у Јерусалиму. (*EJ*, 287-8)

Сличан реторички контраст, али још разрађенији, налазимо у уводу за *The Life of the Mind.*

Што се чињеница тиче, моја преокупација активностима мишљења има два прилично различита извора. Непосредни повод је био моје присуствовање Ајхмановом суђењу у Јерусалиму. У свом извештају о суђењу говорила сам о »баналности зла«. Иза те фразе нисам крила никакву тезу или доктрину, иако сам била нејасно свесна чињенице да је она

супротна нашој традицији мисљења - књижевног, теолошког или филсофског - о феномену зла. Научили смо да је зло нешто демонско. Његова инкарнација је Сатана, који »спаде с неба као муња« (Лука 10:18), или Луцифер, пали анђео, (»Ђаво је такође један андео« - Унамуно) чији грех је охолост (»охол као Луцифер«), наиме, она супербиа за коју су способни само најбољи: они неће да служе Бога већ да буду попуте Њега. Зли људи, тако нам кажу, делају из зависти; то може бити огорчење што су без икакве своје кривице неуспешни (Ричард III), или завист Каина који је убио Авеља зато што »Господ погледа на Авеља и на његов принос, а на Кајина и на његов принос не погледа«. Или их може подстаћи слабост (Макбет). Или, сасвим супротно, моћна мржња коју злоба осећа према чистој доброти (Јагово, »Ја мрзим Црнца. Моја мржња је од срца«; Клегертова мржња према »варварској« невиности Билија Бада, мржња коју Мелвил сматра »природном изопаченошћу«), или похлепа, »корен свих зала« (Radix omnium malorum cupiditas). Међутим, оно с чим сам се ја суочила било је потпуно различито, али и даље непорециво стварно. Наишла сам на очигледну плиткост починиоца која је онемогуцила да се непорецивост зла његових дела утврди у ма каквим дубљим коренима или мотивима. Дела су била чудовишна, али починилац - бар онај врло ефїкасни починилац коме се судило - био је сасвим обичан, свакидашњи човек, ни демон ни чудовиште. У њему није било ни трага чврстих идеолошких убеђења или специфичних злих мотива, а једина упадљива карактеристика која се могла запазити у његовом ранијем понашању, као и у његовом понашању током суђења и током читавог полицијског ислеђивања пре суђења, била је нешто сасвим негативно: то није била глупост, већ плиткоумност. (*LM*, 3-4)

Овај одломак показује колико је драстично Х. Арент искорачила из традиционалне, уврежене концепције зла схваћеног као манифестација »злих мотива«. Тај је искорак из традиције оно што толико узнемирава у њеној анализи баналности зла. Али, исти тај став она је изрекла и о радикалном злу: оно није ствар »злих мотива«, већ покушај »да се искорени концепт човека«, да се људи *као* људи учине сувишним. Х. Арент овде указује и на оно што сматра најважнијим кључем за разумевање Ајхманових »чудовишних дела«: на његову плиткоумност, под чим је подразумевала његову неспособност да мисли и суди.

Вартимо се на питање - Да ли је Х. Арент променила мишљење? Исказано на овако упрошћен начин, питање је сувише неодређено и двосмислено; оно изазива погрешне одговоре. Али, то неодређено питање можемо анализирати кроз специфичнија, одређенија питања на која се *може* одговорити. Да ли је радикално зло како га Х. Арент представља у *Изворима тоталитаризма* »контрадикторно« (како тврди Шолем) њеној идеји о баналности зла? Није! Устврдио сам да под радикалним злом Х. Арент подразумева претварање људских бића у сувишна, да подразумева искорењивање самих услова нужних да се живи људским животом. То је у потпуном складу с оним што каже о баналности зла. Ајхман није поседовао способност мишљења да би схватио да је то била последица његових »чудовишни дела«. Да ли је Х. Арент икада мислила да нацистички злочини могу бити адекватно објашњени као »дела чудовишта и демона«? Није! Она експлицитно и доследно, »у потпуности одбацује« такво разумевање нацистичког злочина. Да ли је икад мислила да је нешто попут »ђаволске величине« релевантан појам за разумевање зла тоталитарне власти? Није! Већ је 1946., сасвим јасно ставила до знања да одбацује ту идеју - и чак критиковала оне сопствене формулације које наговештавају такво разумевање нацистичког зла. Х. Арент се одупире свим покушајима митологизовања или естетизовања радикалног зла тоталитаризма.

Одоговорити на ова питања наглашено одречно не значи порећи да је дошло до промене и скретања фокуса кад је проговорила о »баналности зла«. Доиста, промена је била значајна. Кључни појам њене раније анализе радикалног зла била је *сувишност*. После присуствовања Ајхмановом суђењу, пажњу је преусмерила на *плиткоумност*.[ix] Као да је у почетку Х. Арент осетила потребу да разуме оно што је било без преседана у злу које је нахрупило с доласком тоталитаризма двадесетог века. Њен одговор је био да никад раније није постојао тако темељан, систематски покушај да се промени људска природа, да се људи у свом плуралитету, спонтаности и појединачности учине сувишним. Али, после Ајхмановог суђења заокупило ју је ново и друкције питање: како објаснити »чудовишна дела« која су починили људи који су у другим околностима изгледали тако »нормално« и »обично«.

После Ајхманновог суђења Х. Арент је ревидирала своје разумевање улоге нацистичке идеолошке индоктринације. Као што каже у цитираном одломку, »у њему [Ајхману] није било ни трага чврстих идеолошких убеђења«. Оно што је сматрала непорецивим феноменом баналности зла за њу је отворило једно потпуно ново поље пропитивања. Сада је почела да пита с којим правом користи концепт баналности зла. Потпуна прича о њеној борби са значењем и последицама тог концепта, сложена је и ступњевита као и њена борба с концептом радикалног зла.

Кристализовани догађај тоталитаризма двадесетог века створио је нов, непознат тип режима, режима који тежи да средствима тоталног терора оствари тоталну доминацију. Тај нови режим тоталитаризма пред нама отвара амбис радикалног зла, зла које покушава да људе учини сувишним, па чак и да искорени сам појам човечности. Најстрашније је што то чудовишно дело, тај смишљени покушај уништавања и преображавања људског стања не тражи чудовишне или »зле мотиве«. Оно може бити последица плиткоумности - неспособности да се мисли - обичних, нормалних људи. И после пропасти совјетског тоталитаризма, и даље нас прогони сабласт радикалног зла које поново може избити у непредвидљивим околностима. Не постоји онтолошка гаранција, не постоји никаква »чињеница« људске природе која би била гаранција против те сувише реалне могућности. Напротив, права лекција коју је из тоталитаризма требало да смо научили јесте да је илузорно мислити да је радикално зло немогуће. »Све је могуће«. Свеукупно мишљење Х. Арент усмерено је против увек присутне, реалне *опасности* ерупције радикалног зла.

62. Зоран Арсовић

ФИЛОЗОФСКИ ЗНАЧАЈ ЛЕВИНАСОВЕ ЕТИЧКЕ АВАНТУРЕ

Левинасова "филозофија"... нешто такво и не постоји...", каже Бадју, "ту чак није реч ни о филозофији као слушкињи теологије: реч је о филозофији (у грчком смислу речи) коју је *поништила* теологија, која, уосталом, није теологија (такође је /и то/ још исувише грчко именовање)... него управо етика[1]". Али оно што код Бадјуа бива *поништено,* код Капута успијева да буде *поништавајуће,* јер умјесто да буде *ancilla* живота филозофија "почиње да води властити живот" - а његова сласт је неупоредива... Приликом превођења "хебрејског у грчко" Левинас наивно вјерује у могућности филозофије не пазећи при том на њене структуралне границе и сад не преостаје друго него да га наше акције спашавају и заштите од њега самог[2]. *Чувај се поклона Грцима*! - с једне стране иронично довикује Капуто, док би, с друге, Бадју вјероватно сугерисао: *чувај Грке од поклона*! Па ko је онда "праведан" с обзиром на "дубоку" трансформацију коју филозофија код Левинаса неоспорно доживљава? И с којим би се и каквим правом уопште чувала њена правда (и шта би то значило)? Да ли је то право разумијевања и схватања (сазнавања); право једне позиције; или нешто сасвим другачије..., нешто гдје сазнања (а то је једино сигурно) више не може бити[3]? Да ли позиционалност која, као таква, остаје "ствар онтологије", унапријед брише сваку могућност "релаксације" филозофије на коју Левинасова трансформација позива - стално "потапајући и утишавајући" управо оно што позиционалност распрскава? Па остаје ли Левинас без *догађаја праска* и *праска догађаја* начелно неухватљив? И колико све овдје зависи од оне спремности (а Левинас је често зове и храброшћу), да се, након Хусерла, *задржи* и потом *издржи* на "попришту" субјективности[4]?

Да ли заиста, једино тако, речено с Рикером, "филозофија живи и има будућност"[5]?

Имајући на уму исходиште ових питања уопште не чуди изванредно повјерење које Левинас указује филозофији - јер она је једина у стању одвести до конкретног заплета људскости, што значи, њу дира и дотиче (да не бисмо рекли да она "присуствује"), и итекако је се тиче (конститутивно је носи), једна другачија ерупција смисла, као значајност *par excellence* којом би требало да се поучавају (релаксирају) сва њена значења. Уколико се поука прими, филозофија је већ преображена - у ствари, она је етички трансформисана филозофија. Формално гледајући, Левинас се, као и Сократ у *Федону,* силно труди филозофији измакнути "тло под ногама", сваки привид чврстине у који она вјерује, али никако да би једну позицију замијенио другом, него да би се сама филозофија окренула ("као рукавица што се изврће") у своју истинску /не/позиционалност. Парадоксално, само приводећи се и остајући у оном ан-архичном (трпећи то стајање), те слушајући тај глас

"најдубље тишине", филозофија може некако да се "учврсти", постајући истовремено "искушавајуће мишљење". И сад је прилика да се у цијелости види како смисао и интенцију левинасовског трансформисања филозофије подједнако промашују и *поништена* бадјуовска и *поништавајућа* капутовска филозофија. Полазећи од Бадјуовог става то је лако и показати. Ако он сматра да је филозофија поништена теологијом, а ова на крају јесте етика, то онда значи да је филозофија поништена етиком. Но, каква би то била филозофија коју би етика брисала и зар етичко не би требало да буде уписано у "само срце" филозофије, у срце теорије, као претпоставка уласка у мишљење уопште? И зар се не дешава супротно: филозофија која упорно остаје онтологија управо брише етику. Па ако се "таква" филозофија (која брише "своје срце") "побрише" етиком, које је онда стварно значење тог "опадања" и "снижења" филозофичности? Ако је од Сократа познато да филозофија узлеће само тамо гдје је претходно оцртала свој пад није ли онда управо у тој способности (самоунижења) и стварни топос филозофичности? С друге стране. очигледна тежња да се филозофија раз-кружи, тј. да разбије кружност коју образује (и која њу образује), не би ли оживјела као стварање које не долази *ex nihilo,* сама од себе одбацује Капутов приговор о филозофији која се, водећи властити живот, превише распричала. Не залудно Левинас стално враћа на изворну путању метафизичког кретања. Зар оно није увијек већ и етичко, садржавајући и "задржавајући" ону "филозофску оптику" путем које је једино било могуће Друго опазити као Друго? И куд се "дао" тај метафизички амбијент у коме је Друго поштовано као Друго? Шта га је "одувало"? Није ли то био "вјетар рачвања" изворне метафизике и онтологије, као први вјетар секуларизације? И је ли у таквом космосу значења, гдје је сасвим докинута димензија висине, етичком суђено да се јавља тек накнадно (са свијешћу) као грана филозофије (онтологије), а самим тим, и као већ "срозано мишљење" (Хајдегер)? И да ли је у механизме кретања повијести уписана издаја *коријенске интенције* и самоиздаја филозофије - готово пророчка ријеч сократског почетка чија величина и јесте у томе што јасно види како га и гдје угрожава даљи развој. Напросто, јесмо ли се олако одвратили од "вјечне заслуге чудесног грчког народа" (Левинас)? И промишљају ли се данас уопште посљедице тог одвраћања[6]? Зарад једне филозофије морају ли? Мора ли да значи чињеница да је "испод смрти божије" човјек најприје активно претрпио губитак искуства другости које га евоцира да егзистира и мисли? Ако је жив, тај значај, јесте пукотина савремености сасвим довољна да се преко ње не само један еидос филозофије (на који се најприје ослањамо када се позивамо на њено име) повратно пита о забораву поријекла, него да се наново реактивира питање заборава. Докле сеже његова моћ над нашим животима? Он нешто потапа, евидентно односи, али шта носи? Јесмо ли ми та "ношња"? Човјек је биће заборава - а то, сложићемо се, није прост факт. Заборав нас излаже, те се уписује ипак незаборавно (конститутивно). И да није дијалектике латентног-нелатентнога, заборава-меморије, каже Агамбен, не би се ни ријеч збила, згрушала (наивно би било вјеровати да њоме субјект једноставно рукује); не би се развијала она парадоксална страст памћења - да га баш непамтљиво буди и позива. Непамтљиво је домовина свијести. А знање се ње најприје одриче. И једино је тако могуће. Љубити домовину значи остати вјеран ономе што не може бити тематизовано али ни једноставно прешућено (највећи је гријех ћутати - то би било као порицати важење и значај непамтљивога). И ето зашто филозофија. Трансформисана, она бива у стању, тј. зна рећи Не знању, а да се при том парадоксалним не учини то говорење. И само ономе ко љуби, памћење се окрене "попут ковитлаца вјетра да открије сњежно прочеље заборава.

Ова геста, овај изокренути загрљај меморије и заборављивости, који у свом средишту чува нетакнутим идентитет незапамћенога и незаборавнога - то јесте вокација"[7]. Управо вокацијом Левинас провоцира цјелину концепта позивајући га на Добро, те нам се, без обзира на сва удаљавања, увијек чини тако блиским.

Сада можда и јасније бива о чему је на овом почетку (и не само овом) уопште ријеч. Јер како, и филозофија и теологија, и метафизика и етика - одједанпут? Може ли се одговор наћи у оној Жељи која још од Платона боји небо филозофије (или је барем требало да га боји) не престајући задавати тешке муке филозофима[8] - *поћи с ону страну бивствовања*? Је ли одговор "фундаментално стремљење" које ја јесам?[9] И које онда искуство пробија у тој "желатељној сили" (Ј. Дамаскин), ако не религијско? Само ако феноменолошки себе-снизимо до оне "тачке" у којој се "распрскава слобода која је мислила да узима саму себе у чину свог почињања"[10], или до тачке када нико озбиљан не може занијекати озљеду која је нанесена начелу идентитета, може се разјаснити његов смисао. Уколико рану, слушајући Ничеа, не зашивамо, можда ријеч узме и оно једно мјесто, животно мјесто и увијек живо мјесто, с којег ће "пре и после сваког просветитељства света, разума, критике, науке, филозофије, мишљење уопште чувати исто извориште као и религија уопште"[11]. И када Левинас покаже да је сваки покушај да се од етике направи оно што се начелно може мислити и учинити *религијске суштине,* треба ли негодовати? Или смо у "прилици" да се "чудимо" конкретизацији могућности (због конкретизације оног људског) да заиста постоји једно искуство, једна осјетилност, једна истина која би свима била заједничка?

Такво шта, наравно, нема смисла у владајућем интелектуалном миљеу[12], јер за један, само из знања добијени појам смисла, питања су бесмислице, тежак пад у празновјерје, нека врста разумског дефицита. Но, јесу ли дати и аргументи да се питања обуставе? Ко проглашава дефицит? Је ли то она вјера која сво вријеме вјерује да не вјерује? Па онда да ли разумски дефицит смјеста значи и умни, или ствар стоји другачије: па на дефициту разумског у одлучним моментима умно "профитира"! Али да би се уистину "профитирало" треба "знати пустити" прво да разум крикне, а затим и тај крик узети за озбиљно, пуштајући и филозофију да себе наново учини "осјетљивом" за ону, од ње увијек старију, заповијест којој одговара, а која није искључиво и само њена. Сјетимо се само с којом је страшћу Сократ срљао тамо гдје је знао да је разуму једино пропаст. И је ли се ту залијетала *обневидјела острашћеност или дубока концентрисаност* - ићи без икаквог обзира тамо гдје се позвано, ићи немогућем задатку - мислити више него се може (мислити немогуће). Тај занос јесте мишљење, јесте живот, при чему (а то је важно) занос није опијеност него отријежњеност - "отријежњеност коју увијек треба отрјежњивати" (Левинас). Или, једноставније: етика. Кад ова страст "спласне", разигравањем једне другачије страсти разума (страст за аутономијом) - устаљује се једна "официјелна филозофија" која актуелном стању уопште не дораста (нити то жели). А не дораста онда кад није у стању да оно "сада" прераста и надраста (а све што је за то способно увлачи у своје механизме глатког клизања)[13]. Онда, је ли то још филозофија? И треба ли да је гађамо оптужбама да властитом "лијеношћу" учествује у "злочину", јер допушта да важи *тероризам садашњице* за чије проказивање некад бијаше одговорна управо њена рефлексија. Стога је намјера овог *одвођења* једино у томе да себе покаже као такав чин проказивања. У том задатку, као што се већ да наслутити, Левинасовој мисли се одводимо не толико због ње саме колико зарад значаја самог *одвођења мишљења* за једну филозофију. Због пуне свијести о опасностима једног таквог подухвата (за саму левинасовску мисао) пажљиво се бира термин "одвођење" (који

говори одвести се ка нечему... али стално чувајући и значење одвођења као извођења, пробијања), који јасно изражава карактер бављења Левинасом[14], а истовремено штити и само бављење од бројних, а у суштини непотребних, неспоразума. Иако *одвођење* гаји посебан смисао *довођења у везу* левинасовске мисли са кретањем традиционалне филозофије (оно што Левинас упорно одбија), то ипак није, као у бројним приказима (зато је одвођење *с ону страну* приказа), *довођење у везу* ради дисциплиновања, ради хармонизовања унутар оквира који би да се напусте[15]. Напротив, левинасовска се провокација појачава до крајних граница те упркос очекиваном негодовању његових тумача (које би вјероватно и сам изразио) жели показати да "иритирајуће једноставна" мисао, која каже да свако филозофирање стоји, као такво увијек већ и недостижно, под једном претпоставком односења према Другом, уопште не мора да буде тако иритантна.[16] При том се и не помишља на могућност да би се на било који начин могли надиграти "мука и бездан" (Лиотар) о којим се ради при сваком везивању *невезивог* - грчког и јудејског; грчког, јудејског и хришћанског[17]. Па када се "у везу доводи" у ствари се "прелази од једног према другом", наговјештава се оно *моћи бити близу,* или *раздвајајући се спајати* (и обрнуто), и кроз све то ипак говорити тј. давати на знање.

Времена је доста потрошено тако да је и маневарски простор знатно сужен, па би пожељно било, сада без околишања, сићи (спустити се) до самог језгра левинасовске мисли. Поставити на сцену то "људско изокретање, оног по-себи и за-себе у једно *етичко ја*, у првенство оног за-другог, ту супституцију у којој на мјесто оног за-себе онтолошке упорности ступа једно Ја које је убудуће зацијело јединствено, али јединствено по својој изабраности за одговорност за другог човјека"[18]. Тај радикални преокрет догађа се у оном што Левинас означава као *сусрет с Другим,* као *етичко односење* или *етичка авантура.* Као односење, оно је *различито* од сваког односења и наравно не одмах схватљиво, можда никад и никако схватљиво. Оно "није накалемљено на неку претходну теорију сазнања. Оно је основа, а не надградња"[19]. Из тог "чвора" не само да избијају сви битни Левинасови концепти, него је "учворење" уједно и "мјесто", тачка стјецишта, пресјецања, претакања, филозофских момената са оним који долазе, или ће тек доћи, однекуд другдје. Сад се напокон може рећи: етичко односење отвара врата етички одређене филозофије (трансформисане) - религија (као међуљудско односење, као савез са другим који "чува исто као исто и друго као друго"). Изванредно односење има изванредну моћ да поведе мишљење кроз парадокс да у хоризонту бивствовања, који се не може избјећи, мисли оно што га распрскава, оно што је другачије од бивствовања, или *с ону страну* бивствовања. То кретање, које није трансценденција ка вишој егзистенцији, Левинас још зове и екс-ценденција. Налазећи ослонац у бивствовању екс-ценденција је "излазак (бјекство, *évasion)* из бивствовања и категорија које га описују".[20] Није ли на тај начин и смисао етичке авантуре у *одвођењу* мишљења (одвести ка... да би се извело); у одвођењу/извођењу ка оном бољем и од њега самог? Још једном: само ово немогуће, изванредно, односење има моћ да мишљење доведе, затим поведе, а на крају и изведе из бивствовања, али са сталном обавезом према бивствовању, јер *évasion* - бјекство (из бивствовања) изводљиво је само путем пробоја у бивствовање. Без сумње, *одвођење* поприма значај снажног реанимирања замореног концептуалног дисања, оно има да поучи западну филозофију дисању *с оне стране плућа* (с ону страну знања) гдје "други за ум није скандал који га поставља у дијалектичко кретање него управо прво умно поучавање"[21].

Да би се поука "примила" (у смислу као што се сјеме прима) треба "погодно тло" - односно, потребна је једна субјективност, најављена још код Ничеа, која, као и знање, мора свој жалац окренути против саме себе, да би се "опремила" за изворно искуство Другог и у складу с тим са-извршила оно што јој је заповијеђено - одговорност. Тако се уцртало "поље" гдје се описивање етичке авантуре може и мора усидрити и одмјерити филозофским аршинима. Наравно, метафора "поља" допуштена је једино као помоћни начин упућивања на нешто што се догађа. Уколико се стално не држи на уму "смисао догађања", који је окрећући и превратнички за сваки појам смисла, а већ је задесио мишљење, у опасности смо да описима једино изневјеравамо. Само из те перспективе схватљиво је Левинасово настојање које, у истовјетности мисаоног задатка са Хајдегером, жели обезбиједити филозофији сасвим нов почетак. Традиционална филозофија, остајући онтологија, а тиме и неспособна за Друго[22], прокоцкала је своју шансу.

"Ради ли се у нашем одношењу с Другим о томе да му се допусти да буде? Не испуњава ли се независност Другог у његовој улози звача (*Angerufener*)? Да ли је онај коме се говори већ унапријед разумљен у свом бивствовању? Сасвим не. Други није најприје предмет разумијевања а онда партнер за разговор. Оба одношења падају заједно. Другачије речено: разумијевање другог неодвојиво је од његовог позива"[23]

У одлучности да филозофију изведе из округа онтологије, а себе из климе Хајдегеровог мишљења, Левинас[24] путује управо овом етичком заплету, стално руковођен, како многи аутори истичу, једном и можда једином мишљу - *одношењу без одношења или фундаменталном асиметријом.* Левинасова авантура, према властитом саморазумијевању, нема (и не жели да има) било шта заједничко са авантуром западне филозофије, јер она, бивајући авантуризам знања, за Левинаса и није нека авантура већ самопосједање - принципат. Сасвим разложно намеће се питање: шта је овај *немогући однос* и како уопште појмити *одношење без одношења (Beziehung ohne Beziehung*)?[25] Волцоген на њему инсистира као мало ко: јер колико је јасно, вели он, *како* и *од чега* Левинас хоће да се одвоји. толико остаје магловит модел који стоји иза тога да се одношење мисли на не-апоретичан начин? Да би се ово стрпљиво размотрило није потребно одступати од ритма "методског одвођења".

Ако онтологија полази од оног присутног и Истог и ако томе настоји да се врати, онда ова евазивна страст почиње од нечег сасвим другог, тачније: с Другим. То Друго је оно бесконачно, или, *бесконачно у коначном, тј. "бесконачно у нама'.* "Људско коначно мишљење не би било кадро да из самог себе извуче идеју бесконачног, по Декарту, који је поистовјећује са идејом савршеног и идејом бога. Било је потребно да је сам бог стави у нас"[26]. Дакле, Левинас мисао о бесконачном црпе из картезијанске *треће медитације.* Па онда је са том идејом (која је другог "рода" у односу на све остале идеје; идејом која не може да обухвати свој идеатум; са идејом која није продукција или фикција мог духа већ је идеја која је стављена у мене), дат и "неки" одговор на претходно питање о моделу који Левинас "одгаја" за заснивање концепције фундаменталне асиметрије. И сам Волцоген би се сложио - уистину је дат неки одговор, *али само неки,* а он још увијек није комплетан, јер као да постоји још нешто повучено иза левинасовског картезијанизма. Шта је то, или све то, најбоље је лагано извлачити концентришући се на ону "тачку" из које се, према увриједеженим тумачењима, требало догађати постављање владавине Једног, а сада се "одједанпут и изненада" одиграва провала Другог. Провалу Левинас описује као "заваду субјекта са самим собом", она јесте "догађај завађања", али завађања које је на крају ипак

вођено љубављу. Пошто упада у мене и ту је прије сваког "мојства", идеја бесконачног сачињава један вишак у односу на спонтанитет самоконституције, па бити субјект сад значи имати или примити (садржајно) више него је могуће[27]. То "невјероватно и немогуће" догађање, тај етички заплет, као драматично заплитање Другог и Истог (испреплетеност - *verflochten)* од почетка одређује Левинасов концепт субјективности[28], и већ јасно назначује да њен извор никако није само пуко уживање у бесконачном. Психичност је опсједнутост другим, изложена Бесконачним, *Ја јесам* релација с Бесконачним *прије свега,* при чему релација није смјеста ко-релација, она је блискост која је "за мене боља од сваке симбиозе".[29] Бесконачно није феномен него загонетка, енигма и мистериј сопства. Идеја бесконачног, у ствари, као идеја савршеног није идеја него Жеља. Метафизика као жеља за апсолутно другим, за бесконачним, "жеља која се храни својом глађу", није одношење приближавања већ сталног одвајања и удаљавања. Метафизичко одвајање је радикално.

Но, да би то ин-сценирао тј. на сцену поставио конкретну ситуацију (тек се на тај начин добијају и показују појмови и односи у њиховом пуном значењу), Левинасу је сушто потребно "проширење и продубљење" Хусерлове методе феноменолошке редукције и интенционалне анализе. Он иначе сматра да интенционалност у себи носи безбројне хоризонте и мисли на бесконачно више ствари него објект на који је фиксирана, но сада треба показати сав домет феноменолошког налаза да све импликације интенционалности суштаственo почивају на пасивности чулности (осјетилности). Односно, треба показати да насупрот цијелој традицији искуство открива нешто сасвим ново, непознато, да је оно суштински из-ступање из унутрашњости да би се срео Други, или трансценденција као израз неукидиве хетерономије. Дакле, јасно је да се пасивност чулности третира у једном другачијем заплету смисла или *нуђењу* смисла које је много "старије" од осадашњавања и емпирије (тј. "од давања смисла") а огледа се у "чудовишности оног у мене стављеног бесконачног" које ме буди за свијест и постаје исходиште (бескрајно) свег каснијег давања смисла. Који смисао се даје буђењу за свијест ако је евидентно да се буђење за... не поклапа са свијешћу о тој пробуђености? Прецизније Левинасово питање би гласило - да ли је нешто као "давање" смисла овдје уопште примјерено или мора бити ријечи о "нуђењу" смисла прије сваког прдавања? Јер, "Ја" сам капарисан прије сваког узимања и бирања. Но, неки се смисао ипак мора дати, али да би се то догодило треба увијек изнова да буде евоцирана, "стављена на сцену" ситуација трансцендовања (што није друго него увијек постављати на сцену ерупцију *нуђења* као "основ" сваког *давања* смисла, чиме се постиже неопходна обавезност и обазривост строжа и од саме строгости). Тако конкретна ситуација показује кретање трансцендовања, али она не смије бити посматрана изоловано, већ у "јединству неке комплексне ситуације". Наиме, пуно значење оног што треба да буде анализирано у појединачним конкретним ситуацијама постаје убједљиво само у "јединству свих ситуација".[30] Наравно, ово јединство није јединство система него "јединство једне затегнутости која се не може укинути" - јединство само-овремењавања времена. У свим односима трансцендовања да се утврдити *општа темељна структура* или *темељно кретање* - кретање дијахроније, овремењавање времена. Служећи се феноменолошким налазима схваћеним шире од хусерловских формулација, Левинас "застаје" код времена самог (што није идеја о времену, представа времена, знање о времену) - вријеме које није садашњост, истовременост, нити трајање, него се догађа као однос (релација) према оном одсутном, као однос не-истовремености. Појму такве дијахронијске временитости (и то је кључно)

припада да она не може бити мишљена само у супротности према синхронијској временитости која, као што је знано, јесте одређујућа за једну филозофију која дијахронију не само да дефинише него образује њену суштинску претпоставку. Дијахронија која је "старија него сва прошлост" и "јача него свако осадашњавање" и свака антиципација, ипак може да се догоди само у синхронији и то као њено разбијање *(Aufbrechen).* И ту је улога филозофије пресудна - узети "сада", а не гледати га у постојећем поретку већ конституисаног времена, као линеарност слиједа, већ у *функцији* садашњости. Јасно издвојити функцију (што значи већ заградити филозофију свијести, извршити трансформацију) па питати: шта "сада" чини у својој функцији? Одговор као описивање функције чини видљивим распор шеме онтологије. *Функција* садашњости разбија синхронију; она је узнемирење једне учмалости, она цијепа гдје смо најтањи - у властитом бивствовању.

Левинас увјерљиво показује, у прихватању хусерловских анализа пасивне синтезе свијести која се догађа у пра-импресији као крајња "хилетичка датост", да је свијест изгубила свој доминантан положај - опажена стварност није конституисана искључиво интенционалношћу или давањем смисла него је свијест, као пасивна синтеза, саму себе већ одузела. Одузимање није друго него довођење у питање, свијест се показује себи као рђава свијест (или према фр. *conscience* истовремено и рђава савијест). Чулност која има свој извор с оне стране интенционалности омогућава однос који може да се догоди само с оне стране феноменологије као филозофије свијести (или онтологије као филозофије иманенције и аутономије) - однос према Другом као етички однос. Левинасу је јако битно да се мисли из овог искуства преврата пошто се тако "цијела ствар" (цјелина одношења са Другим) измјешта из интенционалне шеме, а уједно се и субјект ослобађа гушења у кружној структури самосвјесне руке", чиме је и филозофији "допуштено" скретање ка другачијим изворима напајања (а само под тим условом мислив је не-однос са другим /сретање и близина/). Конкретно, измјештање се врши преко фигура енигме (загонетке) и трага. И ако је сва феноменологија, њен смисао (а она то Левинасу засигурно јесте) "у тражењу конкретне фигуре неког појма, неког одређења, неких мисли (мора се увијек рећи на који начин се фигура мисли)... и ако је фигура нешто конкретно у чему се ствар може мислити, онда ја кажем *dés-intér-essement* - одузимање себе из бивствовања"[31] - то је чини се *подлежећа фигура,* оно што најприје мора да се деси и захваљујући чему тек постаје мислива, а онда и описива, етичка авантура.

Сад се добио и неопходан материјал да се још једном врати Волцогеновим недоумицама око модела који стоји иза Левинасовог концепта *одношење без одношења* - јер очито је да у фигури себе-разрјешења искрсава и нека неблагонаклоност одношења с Другим - Други ме празни од мене самог, као једна хетерономија која прогања, он излуђује. Једном ријечју: Други као трауматично искуство. Волцоген сматра да је могуће комплетирати модел неопходан за заснивање фундаменталне асиметрије (којему је декартовска страна само једна) - а то је "запањујућа близина Паскала, и његовог димензионалног мишљења" која се показује још у ужасу оног *il a y* (вјечно ћутање ових бесконачних простора ме ужасава).

Паскалово мишљење се креће између двије бесконачности: Све или Ништа. Али, ко се налази у средини између двије бесконачности не може скоком напустити ову средину. Истовремено не може стајати на свом мјесту. Али се може машити кроз оне најближе више димензије..., такође поново бити у њој, пробити је. Разлика између неке димензије и оне

њој најближе, која је виша, је бесконачна.... Релација трансценденције је бесконачност односења, односење бесконачности - на коју је немогуће мишљењу да се односи, пошто она мишљење њеним *с оне стране* увијек већ иза испитује. И то је разлог зашто проблем односења према бесконачно другом никад не може бити ријешен у смислу неке *стратегије за рјешење проблема.* Али ова испорученост, ово стање талаштва је и разлог "да постоји оно у самом свијету, мало /да би се могло дати/ само једноставно *послије Вас мој госиодине* (Левинас, CA, 320)"[32].

И пошто се одвојимо од свог *омрзнутог ја* које жели да посједује свијет, промишља Волцоген с Паскалом, и у Богу се укида сигурно његова благодат. Но, је ли сад заиста модел и комплетиран? Без улажења у детаљне расправе дужни смо констатовати да, с једне стране, евидентна присутност Паскала ипак није довољна, или барем није једина која би могла комплетирати модел, а с друге, односење које празни није и не мора смјеста значити укинуту божју благодат. Када Левинас често понављајући Паскалово "рећи ја мрско ми је" допуњује: то иде до срамоте и гађења, не може се а не препознати арома светоотачког *проћи се.* Излив себе од соптвеног богатства, пролажење себе које учи рећи Ја, ја као одговорност више, све су то мотиви православља који највјероватније преко утицаја Достојевског надахњују Левинаса. Као што Бог себе пушта у κένωσις-у до смрти - снижава се до најнижег степена - тако силажење и смањење-себе уздиже до људскости (о чему Левитас убједљиво пише у чланку *Богочовјек*)[33]. Свакако да не би згорег било у комплетирању модела осврнути се и на изузетан значај Платона, који симетрију основних мисаоних одредаба елејаца замјењује из темеља асиметричним односењем[34].

Пустошење себе из бивствовања, као што се дало примијетити, не може бити чин моје воље, Ја се за такво шта не одлучујем, него је већ одлучено односно *ја је тако изречено.* Или: κένωσις, пустошење, збива се афекцијом и позивом Другог (κένωσις и позив падају уједно) и дословно је прије него ја дођем себи. То је прави смисао пасивности - пасивност пасивнија од сваке пасивности, која, сада се јасно види, нема ништа са пасивношћу једног Хусерла или са Хајдегеровим чувствовањем (јер се опире свакој редукцији и на тај начин омогућава излаз из *Jemeinigkeit-a cogita и* из његове иманенције), будући да је "старија" од сваке дијалектике активности и пасивности.

Дакле, продужетак феноменолошког бављења (што је друго име за оголијевање појма интенционалности) Левинаса одводи сасвим другом резултату - није свијест та која претходи конституцији другог него *други* конституише свијест. Другачије: свијест не може бити оно посљедње и прво па чак ни онда када се њена трансценденталност подиже на оно крајње (као у феноменологији). Ако апсолутни почетак није код свијести, ако је немогућ код мишљења, он засигурно није ни код бивствовања (зов Другог је исходиште) што је "жестоко" противстављање Хајдегеровом усидрењу интенционалности у ону финалност која се исказује у структури бриге[35].

Немајући другог излаза, Левинас односење с бесконачним зове искуством, али додаје да је оно апсолутно, чисто искуство, искуство *par excellence.* Бивајући изузетно осјетљив према Розенцвајговој идеји, по којој почетна интелегибилност представља спрегу Старања Откривења и Искупљења, Левинас се уопште не премишља да за апсолутно искуство каже да је смјеста и објава[36]. Још једном - не откривање него *објава* - сусрет Бесконачног и пасивног Ја. Сусрет се збива преко лица другог човјека, он ме доводи у питање и оптужује и прије него га означим као једно τόδε τι[37]. "Човјек као Други долази нам споља - као онај одвојени или свети - као лице. Његов екстериоритет тј. његов апел

мени је његова истина"[38]. И има ли шта пасивније од стављања у питање спонтаности Ега које претходи свакој слободи? *Ево ме* - откривам се, али не у свијету него у питању. И зар сад не долазимо до онога што је изворни модалитет немогуће релације - релација и нерелација (у исто вријеме)? Зар питање (у које Други ставља моју конституцију) не значи баш то? Левинас закључује опет питањем: зар трансценденција не би била једнака изворном питању?[39] Лице другог човјека открива и потврђује сву асиметричност (неузајамност) интерсубјективности гдје сам Ја смјеста моја *одговорност за другог.* Конверзија (тј. могућност да се другом да предност над собом), као крајњи израз пасивности, исписује једину апсолутну вриједност: људскост као људскост и по многима представља основну категорију Левинасове етичке метафизике, јер тек се конверзијом Ја уздиже до сопства. "Бити-талац-другог, сирово је име за љубав" (а могло би се додати и "сурово").

Међуљудски односи, лице Другог, јесу будуће вријеме будућности, не као доказ божје егзистенције него као очигледност бога на лицу другог, траг бесконачног. Траг није знак, феномен, него временски гледано, тренутак који чак није ни тренутан јер је увијек већ прошао. "Тај начин да се прође а да се при том узнемири садашњост не дајући се успоставити као *arche* свијести, остављајући пруге на јасноћи оног што је очевидно, тај начин називам трагом", каже Левинас. Траг није знак одсутнога бога, по Левинасу, већ двозначност коју свијест не познаје. Траг је уистину "трагајући" јер трага за субјектом, а не обрнуто. Њему се не измиче, он се урезује у свијест без питања и без дозволе. Та вјерност прије сваке заклетве, одговорност прије ангажмана јесте управо Друго у Истом, надахнуће и пророковање, себе-извршавање[40].

Али Левинас је свјестан да се на не-реципрочном ја-ти односњу не може изградити никаква друштвена етика и у ту сврху води фигуру *Трећег* (трећи је изворно мјесто политике и сваког државног уређења). Присуством трећег принуђен сам да примијеним праведно мјерило на моје друштвено поступање да би са својим коначним могућностима реализовао бесконачну одговорност за другог. Напросто, након анализе етичке прасцене поново се уводи бивствовање и владање бивствовања те њему припадни начини политичког, естетичког, техничког, теоријског егзистирања и све то има своје оправдање, али с тим да сада свој радикални смисао треба да задобије од трансценденције према Добру. Политика, мјетност, теорија исто су тако мало апсолутни као и само бивствовање, те своју вриједност дугују правом односу према Другом[41]. С правом се поставља питање о примјењивости оваквог наума, с правом се указује на тешкоће које собом носи увођење трећег и на очиту *другостепеност* статуса трећег у цјелини ове мисли? Али исто тако треба водити рачуна да је ова етика, с ону страну филозофије морала, проксимативна, да је оријентисана више на феноменолошке описе него на конкретне норме (за разлику од феноменолошке етике)[42], да је њен главни задатак упркос свега "напор појма" (тамо гдје је ријеч о описима основа понашања тешко да може бити формулисан неки друштвено-политички и филозофски програм). Онда би требало бити јасно и какву врсту очекивања треба усмјеравати према овом мислиоцу.

У границама које су нам овдје биле дате, нити је било могуће показати цијелу феноменологију или "анти-феноменологију асиметричног односења према Другом" коју је развило Левинасово дјело, нити је то била жеља. Ограничили смо се на покушај инсценирања етичке авантуре не би ли се од-ту повукле неке поуке како за само приступање овој мисли, тако и оне далекосежније које се тичу смисла саме филозофске дјелатности. И у

једном и у другом случају значај *догађања преврата (Umkehr),* које изворно искуство Другог собом носи, пресудан је јер без њега нити се Левинасу може прићи, нити би уопште ту било неке поуке која би се могла извући. Покушало се показати да код Левинаса превратт који долази у не-вријеме (против времена, у два времена, а да не улази ни у једно, као критика без краја) дословно погађа све, а описив је само као радикални преврат цјелине (свих структура мишљења и говорења - преврат интенционалности, преврат бивствовања у замјењивање /конверзију/ итд.). Па како му онда прићи а не "видјети шта се ту у ствари збива", опет, како видјети ако се "ту" не унесе, ако се собом не уђе, то јесте, ако се искушавајуће не мисли или свједочи? Без свједочења етички језик остаје, као многима уосталом, само ефекат стила пренапрегнут и углавном исфорсиран. Но, ако се прими к знању (што није узимање знања) да је језик већ погођен превратом, онда је много ближа могућност да се и синхронизујући говор преокренуо у догађај одговора (и да се онда и одговарање "доживљавајући чује"). Нешто апсолутно извањско погађа интенционално-синхронизујући говор (апелује на њега) и ни на који начин му није доступно, али се упркос томе не ћути, него се говор овом догађају апсолутно предаје и подаје[43] (највећи злочин је прећутати оно што се догађа, ми га морамо рећи и по цијену изневјере јер једино тако чувамо значајност догађања). Не би се погријешило ако се каже с Вимером да етички језик врши "субверзију" самог себе изнутра, отварајући дефинитиве или оно синхронизујуће исказног језика - на дјелу је егзистенцијални израз "страсти казивања" која је обиљежена збуњеношћу близином и рањивошћу Другог.[44] Дакле, преврат који наступа провалом Другог и погађа све на крају има повести једном недужном (немогућем), али апсолутно новом заснивању, једном напросто другачијем фундирању које се такође изражава у једном изричитом превратту смјера фундирања. Недужности се наравно, и то веома брзо, може приговорити структурализам - такорећи очит структурализам у начину докучивања апсолутне дијахроније која је "старија од Аврама и пророка. старија од вјере и - чудно! - старија од Бога" (Капуто). И не само то, смјеста се може питати да ли је Левинас уопште чуо, или хтио чути, сву вишезначност самоодношења, а нарочито, да ли је хтио да чује оно што је χαλεπά (тежина) која стоји уписана у античку бригу о души? Разлог за нечувење можда лежи у пред-одлуци да се тежина "која је већ пала на мене" (Левинас) и коју никако не могу олакшати слуша сасвим негдје другдје (наравно, онда је легитимно питати о специфичној "укоријењености јудејске бескорјености"). У сваком случају, да је било супротно ни брига о себи не би смјеста значила скровиште, него најприје простор изванредног послушања. Онда и бјежање од Делфа, да би се приближило хуку пророчке ријечи, није имало времена (за шта се оптуживала сва филозофија) за просторе делфског императива, у којима "одржање себе" једино има указати на недовољност као сушту одредницу индивидуалности. Погледати даље од себе, у око ближњега Платоновог Алкибијада нудило је мотиве који су по Левинасу морали остати с ону страну грчког логоса. Уопште, можда би изворна везаност за сопство могла другачије проговорити, управо, етичким језиком κένωσις-а.

Но, силина свих приговора не може обеснажити значај покушаја да се авантуром одведе једном темељном држању и једном изворном искуствовању егзистенције, и уопште филозофије, којима би се она и у савремености могла приводити (одводити) задаћама које упорно избјегава, демонстрирајући тако ноторни страх од присјећања, па чак и немуштост да саму себе пита полазећи од властите прошлости. Наиме, од

филозофије се и не тражи много, она само треба да се од Истог окрене Другом, што значи да еластизује структуралне оквире модерног појма усљед којих се иначе све више повлачила у себе и све више апсолутизовала те није допуштала да се мјери никаквом другошћу него је властито отварање свијету подређивала властитој потреби за извјесношћу и самодовољности. Ако је провокацијом лишимо уображене самосигурности истовремено је тјерамо да постане евазивном и према самој себи и властитом повратном немиру савремености. На крају крајева, филозофија не може извршавати своје задаће уколико није евазивна, уколико не пробија своје "сада" (то нам говори и сваки озбиљнији увод у филозофију). Само ако је у стању скидати са себе "прогресистичка одијела", вели Рућенини, она и савременост лишава "костима сигурности", и тако јој враћа "неопходну конститутивну нестабилност", јер очевидно, ова је разапета између једне прошлости која не умије више да се сјети и једне будућности која не умије и не зна више да се ишчекује[45]. Још од Платона знамо да само у том пробоју, узлетању и извинућу филозофија јесте плодна, дословно, суштаствено плодна, јер једино тада она и има богатство које може понудити (а које здрав разум никад неће познати јер, по ријечима Хераклита, магарци ће увијек више волјети сламу него злато) - "пробити садашњост савремености, изгубити је, само привидно, само у њеном тоталитарном обличју, како би се истовремено ова изнова пронашла богатијом и мање сигурном: мање гломазном и чврстом у себи самој, јер је упућена на двоструку димензију оног властитог *требати бити* полазећи од оног што је *већ била*[46]*.*

У том правцу етичка транеформација метафизике уистину је "релаксирајућа" те замореном концептуалном дисању враћа дах иако се покаткад с правом чини да оно чему би Левинас да поучи филозофију ова од почетка нуди као пуку. Додуше, та је порука итекако блокирана и инхибирана антрополошким сном модерне мисли. Једно нућење смисла окупирано је митом о аутономији разума и његовим концептима давања смисла (антропоморфност као свуда владајућа снага илузије нешто је што се треба стално разбијати, рећи ће Ниче). Онда и једна филозофија чистоће (у чијој основи је атеистички разум), која се плаши блиских додира, себе погрешно издаје као егзистенцијално искуство јер брише (тако почиње) сваки траг светости уписан у њен извор[47]. Имајући то на уму, чини се вриједним, користећи се Левинасом (понекад и против њега) покушавати поновно ишчитавање традиције које би се напајало са оних извора за које антрополошки сан дубоко вјерује да су недостојни његове просвјетитељске мисије. Оно би, као ишчитавање, приводећи потпунијем промишљању збиљности егзистенције и њеном искуствовању, увијек изнова морало да пита: зашто Запад не располаже филозофијом која би била кадра узети у обзир, уобличити, а онда и одговорити његовом актуелном стању - залазак (као импиријска чињеница), немогућност заједнице, смрт бога, итд. Можда је то стога што би један такав покушај филозофију приближавао прије религији него науци, јер ријеч је о "блискости на коју су многи филозофи заборавили... Подсетити на њу, развити импликације такве блискости можда је главни задатак савремене мисли"[48] без обзира на исходе. Онда би се стара сократска задаћа распукла пред очима - филозофија се не одриче настојања да буде филозофијом само ако прихвати опасност да се изгуби (да се стави на коцку и заигра са собом), опасност која је инхерентна њеној коначности и

потреби да се допусти ставити у питање од онога према чему упућује властита испитивања.

Ако је очито да је путем херменеутике филозофија пронашла потребу да поново промисли теме и учења која су обиљежила њен ход, преко грчког свијета, кроз хришћанску теологију, све до афирмације модерних метафизика субјективности и њиховог разарања, разложним се показује питање Руђенинија: да ли је у том самообнављању препознала и властиту темељну судбину, "оно поријекло које остаје њена будућност, не у пуко повијесном него у егзистенцијалном смислу? Истина коју филозофија тражи и истражује јесте истина филозофије уколико *интересује* егзистенцију, дакле, не истина коју егзистенција пројектује и успоставља за саму себе него управо она којој одговара за себе, уколико се она као истина отвара у тој егзистенцији. И уколико филозофија уводи у игру егзистенцију са становишта истине она је дужна увести у игру и истину од стране егзистенције - истину којој она долази и која јој се нуди и путем чијег искуствовања јесте егзистенциЈја"[49].

Не чуди онда из тог проистекла обавеза филозофије да Хајдегерово питање "како бог долази у филозофију?" детаљније пропита. Напросто, ријеч је о томе да ли нам њена прошлост говори још нешто осим онога што модерни разум хоће да чује? Да ли ћемо на крају, остајући глухи за то "још нешто" грубо кривотворити њен повијесни развој? Епохама се узгајао привид, ако не и погубна илузија, неког самосталног одређења филозофије у погледу доласка бога, што једноставно није, нити може бити случај. Уопште нека самостална и аутономна филозофија (а тиме и "с неба пала"[50]) само је вјера модерног разума (догматичнија од сваке догме). Један обавезнији поглед на рађање филозофије то категорички и попотврђује: бог не улази у филозофију извана након што је она већ започела, него је обрнут случај - бог позива на филозофију оног човјека који у божанској другости проналази мјеру властита човјештва - бог је тај од којег се добија прецизна задаћа филозофирања (сократовско-платоновски појам убједљиво свједочи). Божанско провоцира и зове у мишљење - то је уводни догађај филозофије, па се од почетка филозофија налази у блискости са религиозним искуством, блискост која није збуњујућа него узносећа. Сама је херменеутичка праведност уочити ову темељну са-припадност.

И журимо увијек, испред себе самих, кад филозофско искуство лаконски проглашавамо за неку врсту агресије према другим и другачијим облицима искуства (које затиче). А довољно је дати себи времена да се увиди сва краткоћа таквих набачаја - један трен довољан је, ако је смотрен, да се јасно каже да је она само један од начина како егзистенција одговара на *другост* која је чини коначном (која дакле не допушта да егзистенција располаже њоме него уводи у расправу док јој се истовремено открива и умиче). А егзистенција је људска управо стога што без оклијевања гледа на Друго (на бога) као на властито темељно односиште и што је том Другом, речено с Левинасом, смјеста одговорна. Ја јесам ограниченост другошћу које ме позива да будем то што треба да будем. Јасан је захтјев мојој слободи, извјесна опсједнутост као талаштво, али и привилегија да могу увијек бити бољи него што јесам. У сваком случају без релација с другошћу човјечно не успијева. И она је као релација, да се послужимо Марселом, "мистеријског карактера".

Тиме што Друго стално недостаје, жеља за њим се не губи, него чини да се оно увијек и поново тражи (Друго се не подаје никаквој чежњи за посједовањем него потиче жељу за егзистенцијом која се храни очекивањем, а не очекује задовољење), па је скепса коју филозофија практикује, с ону страну сваког истраживања о узроцима и принципима, најприје свјесно дотицање мистерија којој егзистенција припада - истинска побожност[51]. И заиста "близина се показује драгоцјенијом од чињенице датог бивствовања, смањење на оно што се не може изједначити боље од самосвијести"[52] - и у томе је тешкоћа и узвишеност и филозофије, као уосталом, и религије.

Онда је праведно рећи, сматра Руђенини, загонетна истина која егзистенцији, уколико је утемељена не у самој себи него у другоме, открива властиту необразложивост јесте филозофска само *уколико је религиозна.* Не би смотрено било тврдити супротно. Колико год могло наивно звучати, требало би можда "намјесто сталног обнављања мишљења о разрјешењу, обистињењу оног религиозног у оно филозофско", покушати ударити, за једну филозофију, знатно мучнијим путем - "мислити егзистенцијалну припадност филозофског оном религијском. Ако херменеутика може учинити да филозофија изађе из љубоморне бриге о себи, из оне врсте тврдоглаве и упорне самобриге у коју је била уведена када је једном пала под власт вјере, она би је морала довести и у онај други елемент, управо религиозни, чијим догађајем постаје. Не само богови грчке него и Христ вјере дочекују на кушњу мисао коначности"[53].

63. Фридрих Јодл

УТИЛИТАРИЗАМ

БЕНТАМ

1. Бентам[1] и принцип добробити[2]

»Бентаму припада једно мјесто међу мајсторима мудрости, великим учитељима и бесмртним духовним украсима људског рода, а истовремено међу онима којима Енглеска нарочито у најновије доба дугује за најзначајнији преокрет у мишљењу и истраживању.« Тако карактерише Џон Стјуарт Мил у своме мисаоном огледу о Бентаму мјесто и вриједност ове многооспораване личности, и беспредрасудна оштрина и јасност, с којим се на истом мјесту, поред најватренијег дивљења, истовремено показују слабости и једностраности бентамовског духа, онемогућују да се у овом суду види само привржениčко

одушевљење ученика, а не истовремено пуна непристрасност доброзаснованог убјеђења. Преко једне такве личности, која је дуги живот, пун непрекидне активности и моћне духовне снаге, посветила принципијелном обликовању практичног живота и која је усмјерила далекосежни, све досад још нипошто завршени, преображај Енглеске и енглеског законодавства,[3] не смије наше излагање немарно проћи, премда му у природи материје дате границе онемогућују да се дјело овог човјека оцијени управо са стране гдје његова величина најочигледније долази до изражаја.

Ако Бентама приближимо великим спекулативним духовима и његова истраживања испитујемо по његовом доприносу продубљивању етичке теорије, то значи отпочетка га ставити на погрешно становиште; Бентам је био једна скроз практична природа. Његово размишљање, није, прије свега, подстакла спекулативна потреба, него појединa конкретна искуства о унутарњој противрјечности енглеских правних односа; а тако је и касније свака теорија, свако рашчлањавање људске природе за њега су имала само утолико значаја уколико се могло непосредно претворити у законодавну праксу. Потпуно свијетао, јасан дух, надахнут најчистијом благонаклоношћу, неограниченим повјерењем у моћ разума и тако далек од сваког респекта за сваки стечени ауторитет, који се не зна легитимисати пред најстрожијим захтјевима разумног испитивања као пробитачан и користан, као можда прије њега, чак у критичком 18. вијеку, ниједан други човјек.

У овој, може се рећи, трезвеној, али унутарње ватре заиста нелишеној, души пада као откровење мисао највеће могуће среће већине људи и даје унутарњој побуди ослон и правац. Она му се чини непосредно очевидном, као аксиом коме не треба доказа и који за њега није способан, чије је голо утврђивање довољно да јој обезбиједи општу сагласност. Зато је Бентам цијелу опсежну полемику која се од времена Хобса водила о питању фундирања и оправдања овог принципа дијелом игнорисао, а дијелом иронисао и смисао контроверзи, које су постојале између рационализма и емпиризма у етичкој области, потпуно омаловажавао.4 Његова заслуга није такође ни у првом извођењу ни у теоретском заснивању Greatest-Happiness-Principle (јер је принцип толико стар колико и прво донекле јасно мишљење о правим односима уопште[5]), него у томе што је он овом принципу дао ширу и плоднију примјену него ма ко прије њега. Из њега за Бентама слиједи исто тако најоштрија, најбриткија критика постојећег као и план за широку нову изградњу. Као и Хобс, његов претходник у 17. вијеку, посједује и Бентам пуну одважност свога убјеђења; смион и безобзиран, не плаши се посљедица. Неумољива је логика којом бивају откриване противрјечности постојећих установа с овим принципом, веома егзактан и осјетљив њух којим се прате посљедице људских радњи у њиховим најширим разграњењима, свеобухватан преглед којим се у ту сврху појаве унутарњег, као и спољњег живота систематизирају и схематизирају. Сам принцип су прије Бентама други познавали и нашли; њим освијетлити најскривеније кутке и сводове оног лабиринта који је први миленij хришћанско-западноевропске цивилизације подигао над идејом права — то ће остати Бентамова непролазна заслуга.[6]

У овој супротности према постојећем, која је једнако велика гдје се она само критички односи као и гдје се стваралачки изграђује, а која објашњава и дуготрајно одбојност конзервативних снага према Бентаму, он је, свакако, без сумње најодлучнији представник револуционарне мисли у Енглеској. И по томе се поново види његова унутарња припадност духу 18. вијека о којој је већ горе било говора. Јер најдубља тенденција остаје иста свеједно да ли се историјиски постало испитује по чистом умном

мјерилу или колико је оно сагласно са захтјевима општег добра. У оба случаја је критика апстрактна, долази споља, равнодушна је према томе како су ствари настале и шта оне значе, и само се пита шта су оне сада и шта за нас вриједе. По оштром дјеловању и свирепости оба су начина поступања слични један другом; по плодности и сигурности резултата мјерење по вриједносним односима бескрајно је изнад мјерења по умним мјерилима. Јер појам ума или умности као такав није, штавише, појам одређеног садржаја, него представља само облик свијести, средство. Ма шта се умом, тј. путем дедукције, постигло из идеја или аксиома — коначно треба и ове саме да легитимишу поново своје безусловно важење помоћу вриједности, која је изнад сваког оспоравања, коју она имају за добро човјечанства и за унапређење његових реалних и идеалних циљева. Ако се жели, што се овдје мислило, да истакне веома убједљив примјер, тад се упоређује отприлике проглашење људских права у Француској са критиком коју је Бентам у мајсторском спису »Anarchical Fallacies« извршио ма овом свјетско-историјском документу или француски устав од 1791. године са Бентамовим »Општим начелима уставног законодавства«. Једна од највећих народно-психолошких супротности новијег доба истиче се у овим знаменитим творевинама француског и енглеског духа на тако обједљив начин као нигдје иначе, и управо истоврсност тенденције дозвољава да се потпуна различитост извођења појави у пуном свјетлу. Гдје су на француској страни опште умне истине постављене као аксиоми, ту види Енглез само ужурбана и несавршена уопштавања, која скривају утолико већу опасност двосмислености и злоупотребе уколико су опсежнија. Гдје се у француским актима говори о правима која човјеку као таквом, независно од свег законодавства, припадају, ту енглески критичар спознаје у овом изразу само злоупотребно мијешање права у правом смислу са практичном нормом, идеалним циљем.

То је и разлог зашто су оне француске теорије далеко историјски непријатељскије него Бентам, који се издавао често за најодлучнијег противника историјског правног погледа. Извјесно: Бентам, као и сваки реформатор, штавише као и 18. вијек уопште, није имао времена и воље да се бави приљежним истраживањима околности које су некада чиниле умност и сврсисходност правних ситуација против којих се он бори и које су постале мучне. Али док апстрактно природно право, тиме што критикује дато право стање, на основу свог принципа не успијева да га истовремено и историјски вреднује, код Бентама то није никако случај, премда он сам таква истраживања уопште није изводио. Јер иста мисао која је у основи његове критике истовремено тек омогућује историјски правни поглед. То је увид да је све право условљено и зависно од особених интересних група, које су према промјењивим ситуацијама народа и доба различито одређене и тиме стварају различите форме права; да нигдје не постоји непокретна, изнад свих временских прилика лебдеће умно право, него само покретљиво право, које се мијења с историјским развитком, које се с кољена на кољено преноси, дијелом остаје исто, а дијелом мало-помало изумире и на основу изумрлог постиже нови виши живот.[7]

2. Методе за сазнавање вриједности

Бентамова заслуга почива, као што је већ Мил показао, претежно на најширој примјени принципа највеће добробити. Сам за себе, у својој општости и спојен са најразличитијим другим начелима, овај принцип ипак једва постиже нешто више, понајвише један,број општих фраза »помоћу којих се о практичним питањима свакако

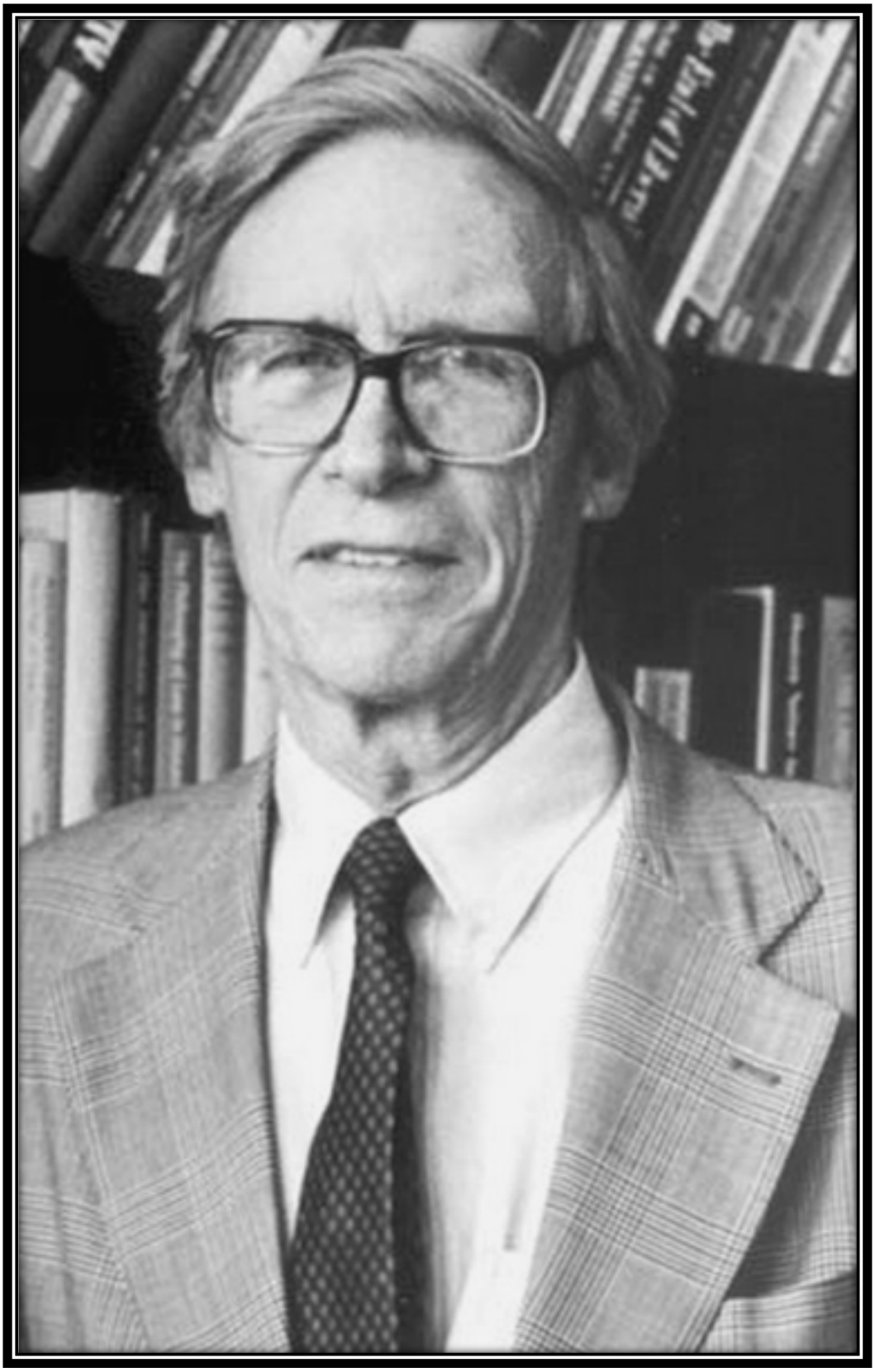
може расправљати, но ништа се не може одлучити«. Бентам с тога тежи ка чврстим мјерилима која треба да омогуће да се појединa радња или својство (јер се о таквима ради прије свега) оцијени у својој друштвеној укупној вриједности. Ако је унапређење среће и добра највећег броја људи једини задатак законодавца као и моралисте, тад цијели систем морала и цијели систем законодавства почива на познавању осјећања уживања и неугодности, на њиховом поређењу и прорачуну. Да се за овај прорачун посљедица уживања и неугодности први пут утврде општи принципи, који проистичу из обимног, премда недостатног погледа на људску природу, то је Бентамово научно дјело у области опште теорије практичног живота, за које му како етичар тако и законодавац мора бити трајно захвалан.

Ове таблице за прорачун логаритама људског срца садрже четвороструко: најприје, поређење различитих врста уживања или неугодности; преглед свих мотива људског поступања; затим, утврђивање момената од којих зависи цијењење осјећања уживања и неугодности, тј. који условиљавају њихову величину и јачину; напокон, истраживање индивидуалних утицаја који стварају разлике у начинима осјећања.[8]

Од ових утврђивања нарочиту вриједност има оцјењивање осјећања уживања и неугодности.[9] Бентам означава сљедеће моменте као мјеродавне за ово: интензитет, трајање, извјесност, близина, уколико су они замишљени по самима себи и само с обзиром на неког појединца. Али пошто обоје може имати посљедице које ће саме поново постати осјећања уживања и неугодности, то ова оцјена мора садржавати још два нова момента: њихову плодоносност и њихову чистоту, тј. вјероватност да ће иза једног осјећања настати друга осјећања исте врсте, а не осјећања супротног карактера. Ако.је, напокон, стало до тога да се ова оцјена постави с обзиром на укупност људи, онда овим становиштима треба додати још једно ново, наиме ширину, број личности које морају бити погођене од овог уживања или неугодности. С правом је Бентам указао на то да овај прорачун добара и зала стварно лежи у основи свег стварања закона и моралних норми, све правне и етичке оцјене; да је он, премда у теорији никада није јасно развијен, ипак увијек у пракси примијењен и, премда у лакшим случајевима чисто битно скраћен, штавише привидно непосредним судом замијењен, ипак одмах као сам по себи разумљив поново примијењен (кад се ствара нови или замршен однос или кад зависи од тога да се расвијетли оспоравано питање.

Према овим критеријима оцјене уживања и неугодности могу се лако поправити извјесни недостаци у Бентамовом каталогу осјећања уживања.[10] Тамо, наиме, у ствари првенствено само спољња и пролазна дјеловања уживања долазе у обзир, чак су вјештина и интелектуална изградња постављени само под ово становиште. Али ако се мјери вриједност својстава према горе означеним критеријима, тад одмах произлази да нека својства, која у оном каталогу осјећања уживања нису споменута или су само овлашно споменута, морају према општим мјерилима највише биити постављена, јер се она истичу извјесношћу, трајношћу, плодношћу. чистотом и распрострањеношћу повезаних, осјећања уживања.

Допуњујући симетрични дио овом истраживању о вриједности уживања чини утврђивање степена неугодности, који настају из анормалних радњи.[11] Овдје Бентам разликује три реда зала: она која непосредно падају на одређене јединке: она која се имајући коријен у првима, простиру на цијелу заједницу или на неограничени број неодредивих јединки; напокон, таква дјеловања која човјеку не само узрокују бол него се



преносе и на његове активне снаге и коче их. У злима првог реда Бентам поново разликује првобитно зло, које се непосредно тиче одређене личности, и изведено, тј. дио зла који друге одређене јединке морају носити усљед повреде коју је претрпјела она прва личност, јер су с овима повезани практичним интересима или симпатијом. У злима другог реда може се разликовати неугодност страха и опасности, тј. бојазан од могућности да се слично мора трпјети.

По себи се разумије да се ова подјела зла може примијенити и на посљедице уживања и комбиновати са раније развијеним мјерилима,[12] при чему само треба чврсто заступати да је ширење добра мање брзо, мање примјетно него ширење зла; добро, с друге стране, такође је опет нужни резултат непрекидно дјелујућих природних узрока, док се зло ствара само случајно и у размацима.

С оба ова реда сад треба даље комбиновати ред момената који условљавају различитост начина осјећања на основу индивидуалног стања свијести: темпераменат, здравље, духовну изградњу, смјер склоности, пол, позив, положај, религију. Бентам их је дао у исцрпној потпуности[13] и помоћу важности, коју придаје овом начину посматрања, најјасније изражава своје убјеђење да свако законодавство према различитости за њега постојећих односа исто тако мора попримити различит карактер. И овдје, дакако, јуридичко становиште потискује у позадину етичко; но ми се смијемо овим Бентамовим излагањима истовремено користити и за заснивање етичке истине. Није само извјесно, као што износи један новији етичар,[14] да организација друштвеног стања, које бива постављено као највиша сврха, мора обухватати и средства за задовољавање индивидуално различитих пријемчивости, него да нигдје не постоји општа или апстрактна обавезаност, и да сваком извршењу дужности треба један вјештачки елеменат, поомоћу кога се оно повезује с индивидуалношћу оног који дјела, као и оног на кога се то односи и утолико је савршен је уколико више зна да објективну идеју одређене моралне сврхе изравна са субјективним односом оног који дјела према сврхи.

3. Санкција моралних закона

Све досад разматрано тицало се само мјерила за морално и правно оцјењивање, за процјену друштвене вриједности радњи и својстава, мјерених на принципу највеће могуће добробити већине људи. Остаје још једно питање. Ако на основу односа које је изнио Бентам претпоставимо да постоји извјесно ранговање добара и зала, тад је свакако извјесна чињеница да се у стварном вредновању и њиме одређеном дјелању збивају велика одступања од ове норме. Како може појединац доћи до тога да своје цијело понашање уреди сходно овом ранговању, тако да општа добробит тиме што је могуће више доживи успјех?

На вољу се може утицати само помоћу мотива, а ко говори о мотивима, говори о уживању и неугодности. Биће које ми не бисмо могли побудити ни за уживање ни за неугодност било би потпуно независно од нас. Свако уживање и неугодност, који су повезани за придржавање одређеног ранговања добара и зала, тј. једне практичне норме, означава Бентам као санкцију и разликује четири класе истих, у којима се без муке поново налазе резултати старијег енглеског утилитаризма од Хобса и Лока.[15] Најприје физичка санкција, тј. посљедице уживања и неугодности, које се према уобичајеном току природе и без активног мијешања других људи по себи могу очекивати: њу су Камберленд, Хобс, Лок

означили као »law of nature«. Затим »морална санкција« у ужем смислу, наиме испољавања осјећања других људи, која су изазвана одређеним начином дјеловања: њих је Лок увео у етичку теорију најприје као »закон јавног мњења« и Смит темељно обрадио у њиховом симпатијом опосредованом облику. Слиједи политичка санкција, наиме награде и казне, које су у држави помоћу закона и власти повезане с одређеним радњама: Хобс као и Лок су их у њиховом морално-творачком значају снажно истакли; напокон религиозна, наиме посљедице уживања и неугодности, које се усљед пријетњи и обећања религије могу очекивати: Бентам их је, без дубљег истраживања њихове вриједности и њиховог оправдања, једноставно регистровао као чињеницу моралног живота која одговара преовлађујућој вјери.

Изврсно указује Бентам на то да ове четири форме санкције, уколико су међусобно потпуно сагласне, производе најјачи степен практичне извјесности и мотивирајуће снаге и да, сљедствено, циљ сваког законодавства мора бити да политичку санкцију, коју оно непосредно има у својој власти, придружи осталим облицима. Према околностима велом а промјењиве у својој снази мотивисања, ипак оне треба да се све примијене: магнети, чија се снага поништава ако се њихови супротни полови окрену једни према другима, док се она удесетостручује сједињавањем са сродним половима. Свака од ових санкција може да гријеши, тј. да буде примијењена против принципа користи; и, додуше, почиње грешка по правилу у једној од ових санкција и шири се одатле у остале. Само природна санкција је непромјењива по своме битном карактеру; она непримјетно своди све друге на себе, њихове заблуде поправља и ствара све што је у осјећањима и судовима људи слично; она је стога за Бентама, управо као и за Хобса и Лока, база сваког моралног суђења.

Одувијек се уочавало да овај ред санкција познаје само спољње, док најважнија од свих, унутарња санкција савјести, недостаје. То се није десило нехотично. Изричито је Бентам, штавише, протестирао против појма савјести као неустаљеног и нејасног;[16] чини му се, уколико он није уопште само симболичан, да означава само спој све четири санкције, понајвише са преовлађивањем религиозне. Ништа не показује јасније недостатак Бентамових дубљих спекулативних интереса и једностраног преовлађивања практично-јуридичког становишта као начин на који он једноставно окончава овај цетрални појам етике, који се у претходним дискусијама енглеске филозофије налазио у предњем »плану, уз неке напомене, умјесто да се потруди око његовог утврђивања и разјашњења. Јер без судјеловања савјести, тј. без борбе и без помирења недостатна и исправно образованих склоности у унутарњем вредновању, све друге санкције би увијек биле у стању да постигну само легалност, а никада моралност. И највеће унапређење општег добра звањемо само тада морално пуновриједним ако је оно проистекло из нечег унутарњег у настројености, као што се обрнуто, најжешће покајање према спољњим казнама само тада може звати моралним ако почива на преовлађујућем бољем вредновању унутарњег добра.

Но за ову унутарњост није Бентам имао ока, и то је такође прави разлог зашто су се његови радови, упркос многим драгоцјеним прилозима етици, чинили већини оцјењивача тако страни и недовољни. Они недостаци његовог схватања осим тога, потврђени су његовим властитим изричитим изјавама. Морал, као и законодавство, он је дефинисао[17] као учење о вјештини да се радње људи воде тако да се створи највећа могућа сума среће. Он даје законодавству исто средишње мјесто као и моралу, но разликује их једно од другог опсегом. Многе морално нужне радње не смије законодавство наредити, а чак многе које су морално за осуду не смије забранити. Морал, напротив, може човјека непосредно

водити кроз све незнатне околности његовог живота и у свим односима са њему сличним бићима. И ово разликовање не обраћа пажњу управо на оно што је најважније. Морал и законодавство имају посла с истим низом успјеха и ове успјехе цијене према истом критеријуму, наиме према њиховој друштвеној вриједности. Али законодавство уочава првенствено крајње чланове овог реда, наиме спољње преображаје изазване радњама, а етика, напротив, првенствено средње чланове, наиме расположења и стремљења која су повод тим радњама.

С тим је повезана друга кобна Бентамова грешка, која је изазвала многе неспоразуме и навукла на његов појам општег добра као највишег критерија за етику и политику многе неправедне приговоре. Добро и унапређење општости треба да буду највише мјерило за оцјену практичне вриједности настројености и радње. Како сад појединац долази до тога да их учини практичном нормом и за своју личност? На ово питање о субјективним побудама морала (које се обично означава као његов темељ), Бентам, западајући поново у одавно превладане једностраности, нема други одговор до упућивање на егоизам, који се одговарајућим усавршавањем интелигенције разјашњава о своме правом интересу и доброподешеним механизмом законодавства унајмљења за службу општости. Поново без устручавања поистовећујући задатке законодавства и етике, захтијева он од првог такво уређење друштва у коме се више оснажују мотиви уживања на страни општем добру корисних радњи, а мотиви неугодности на страни њему штетних, при чему етика нема ништа друго да чини него да овај биланс појединцу што је могуће више разјасни и покаже му да нормално дјелати значи што и погрешно рачунати: дакле, Хелвецијева теорија у енглеском руху. За законодавство неоспорно исправна, она је за етику половичност, нужна консеквенца једног схватања које познаје само спољње утицаје, спољње санкције, спољње вриједности и чак механизује оно што је најдубље у човјеку, савјест.[18]

И овдје дакако, као многоструко код енциклопедиста, топло осјећање човјека, који је огромну духовну снагу и живот пун најпожртвованијег рада ставио у службу човјечанства, превазилази ускост теорије: Бентам слави човјека, који жртвује своју властиту срећу да унаприједи друге, као хероја, као највише испољавање моралног и заборавља да је то према његовој властитој теорији немогуће.

ЏОН СТЈУАРТ МИЛ

1. Бентамизам

Духовно најмоћнији насљедници подстрека које је дао Бентам без сумње су оба Мила, отац и син. Ону уску везу 19. вијека са духовним тенденцијама 18. вијека на тлу Енглеске, о којој је већ било говора, поглавито су они опосредовали. Бентам представља мост. Џемс Мил, коме је аутобиографија његовог сина подигла тако непролазан споменик, био је први Енглез од значаја који је Бентамове опште погледе на етику, управу и на законодавство сасвим схватио и у главној ствари учинио својим. О његовим списима и његовом личном утицају каже Џон Стјуарт Мил да су његовој генерацији служили као велика бакља. У својим каснијим годинама био је он исто тако глава и вођ интелектуалних радника Енглеске као што је то Волтер био за филозофе Француске.[19] Разнолико се грана круг људи који су, око њега окупљени, настојали да Бентамове идеје утичу на јавни живот Енглеске; но могли су други из круга бентамоваца, чији настанак и прво дјеловање описује

Милова аутобиографија на тако привлачан начин, значајније утицати на поједине огранке енглеског живота, нарочито на јуриспруденцију, Парламенат и законодавство: ипак у цјелокупном мишљењу нације ниједан од ових људи није оставио дубље и трајније трагове него син Џемса Мила: Џон Стјуарт Мил.[20]

Одушевљеним ријечима он је изразио то шта Бентам за Енглеску и општу ствар културе значи и шта му он сам дугује: епоху у своме животу, једну од прекретница у историји свога духа. »Кад сам завршио посљедњи свезак ‚Traite de legislation' био сам други човјек. Принцип корисности, како га је схватио Бентам, представљао је сад посљедњи камен који је све откинуте фрагментарне дијелове моје дотадашње вјере и знања заједно држао и дао мојим представама унутарње јединство. Имао сам сада погледе, вјеру, доктрину, филозофију и (у једном од најбољих значења ове ријечи) религију чије би проповиједање и ширење могло да се претвори у спољњи главни задатак живота.[21] Готово истим ријечима писао је Фихте некада о дјејствима његовог изучавања кантовске филозофије[22] који надахњују и освјетљују унутарњег човјека; тако је могла такође некада мудрост учитеља Сократа звучати у Платоновим ушима жељним одушевљења: увијек је најљепше у духовном животу тихо ликовање с којим дуго тражено рјешење обеспокојавајућег питања бива добијено као слободан поклон од једне надмоћне индивидуалности. Оно што је Бентаму недостајало да би био истински велик мислилац, филозоф у највишем смислу ријечи, Мил је касније отворено рекао — суд који је у сваком погледу од највишег значаја за вредновање оба човјека. Јер повезано с истовремено насталим есејем о Колерицу и једним другим чланком о Платону,[23] показује овај рад чуђења најдостојнију способност да се пренесе у то што чини снагу потпуно различитог схватања; способност, која је, додуше, неопходна историчару под свим околностима, а која се у тако битно систематски усмјереном духу ипак само ријетко налази. То је утолико вредније пажње што је ова способност — да се и противнику, на основу његове релативне историјске оправданости, ода признање — заступнике »историјске« школе често изневјеравала управо тамо гдје би она била најпотребнија. Доказ: судови Колерица и Карлајла о Волтеру и енциклопедистима, који ће се данас моћи сматрати, само исто тако једностраним и површним као ма који од извиканих судова просвјетитељства о предметима вјере и религиозног развитка. [24]

Али ако се Мил и свим снагама борио да у своме властитом образовању допуни то што не налази код Бентама,[25] он ипак никада није напустио чврсто тло, на коме се од почетка своје активности, помоћу асоцијативне психологије свога оца и Бентамовог принципа среће, нашао постављен: она чудесан орган духовног рашчлањивања, а овај хеуристички принцип од највећег домета и стваралачке снаге. Штавише, дошло је вријеме кад се чинило да се Мил готово покајао, не због тога што је сам себи прибавио онај дубоки увид у идеје историјске и спекулативне школе, но свакако због тога што је недостатке бентамовског духа открио с отвореном простодушношћу пред публиком, којој би, прије, требало још поука о правом значају и важности његових принципа.[26]

Мил ускоро прераста Бентамову духовну природу. Намјесто више спољњег схематизовања и класификовања наступа код Мила овладавање свим помоћним средствима психолошке анализе; намјесто законодавне технике најпродорније изучавање закона духовног и привредног живота; поред »Introduction to the Princip1es of Mora1s and Legis1ation« и »Rationale of judicia1 evidence«, систем учења о народној привреди и логике; једном ријечи: поред јуристе филозоф. И као што се кроз све што је Мил икада

написао, чак кроз његову логику, провлачи извјесно практично обиљежје и објашњава неуобичајени успјех његових радова чак у таквим круговима који иначе изгледа да стоје потпуно далеко од филозофских потреба, тако опет кроз све што је он написао о практичним питањима струји топли дах етичког одушевљења, који утолико благотворније дјелује уколико се брижљивије Мил стара да избјегне сваки подвиг голе реторике и да се баш сасвим загрне само простом одјећом разумног резоновања. Мил изгледа да је био свјестан самог овог карактера и своди га на оживљујући утицај оне ријетке жене с којом га је везао тако присан однос духовног и душевног допуњаванија.[27] Значајна, још штавише мало запажена чињеница ако се подсјети на једва мање дубокосежан утицај који је извршила једна друга жена, Клотилда де Во, на Огиста Конта. У предстојећем великом преображају, чији су неизбјежни долазак објавили оснивач француског, као и оснивач енглеског позитивизма с једнаком озбиљношћу и коме су се потрудили да својим радовима дају садржај и правац, појављују се у средишту темељна промјена друштвеног положаја и просјечног образовања жена — теорија која се јавља као мисаони одјек среће, која је обојици мислилаца досуђена у животу и најоплођујуће на оба дјеловала. Можда је неупоредива вриједност таквог посједа у скромним ријечима Милове аутобиографије[28] још дирљивије дошла до изражаја него у готово идолопоклоничтком. поштовању, које је Конт посветио својој пријатељици; но унутарњи разлог осјећања је исти и потпуно је у духу тих мислилаца ако ми новом човјечанству у пратњу дајемо генија женског, идејом морално-друштвене еманципације жене.

2. Основно етичко својство милових радова

Мил је исто тако као и Конт мало писао систем етике, а ипак је умно обликовање друштвеног живота према етичким нормама изричито посљедњи циљ према коме су управљена сва њихова истраживања. Преимућство владајућих духова је да драгоцјену властиту снагу улажу само тамо гдје су потребне велике одлуке и да напусте оно што, је споредно стрпљивом свакодневном раду мањих људи. Да се у области индивидуалне етике данас не могу више учинити велика открића и створити битне новине, увидио је човјек као што је Мил у пуној јасности. Оно што му је након бескрајне проради ове области могло изгледати једино још важно био је задатак да се, с једне стране, изнад сваке сумње уздигне ваљаност једног принципа за који је био убијеђен да он, исправно схваћен и примијењен, јамчи објашњење етичких феномена, које потпуно праведно суди о чињеницама, и сигуран методички критериј за оцјену моралне вриједности; с друге стране, да поправи Бентамове недостатке и једностраности које је добро сазнао, због којих се он није препустио илузијама,[29] и да његове принципе етике уздигне на висину на којој су они могли да задовоље најстрожијим захтјевима науке.

Тако у претежно одбојној полемици против оних који оспоравају принцип добробити настаје расправа о утилитаризму,[30] једино што је Мил икада написао о основним етичким питањима. Дајући име једном схватању, које је чак дуго прије Бентама постојало, које се отада претворило у безброј пута понављано гесло,[31] поставља она тежиште истраживања управо на питање које је Бентам сматрао само по себи разумљивим и за које је сматрао да не треба доказа.

Али из ове принципијелне мисли развија Мил, са заобилажењем многих, међу њима постојећих, сувише често утрвених стаза, у различитим већим и мањим радовима низ

примјена, које се без даљег могу означити као одломци једне »политике« повезани, додуше не јединством облика, него јединством погледа, у смислу античке филозофије, дакле друштвене етике. Мил је, као Конт, прожет убјеђењем да се истински велика, горућа питања етичке културе налазе у друштвеној области, да се нове норме и вредновања, које су нам без сумње потребне, не смију развити једино из јединке и њене аутономије и ни за саму јединку поставити; да се, штавише, ради о томе да се ови нови етички идеали изразе у конструкцији друштва, јер би се без тога јединка са својом најбољом моћи и хтијењем ипак морала насукати на крутост околних односа. Ово етичко преуређење друштва има Мил у виду у готово свему што је, осим логике, написао. О »Principles of Political Economy« сам Мил[32] каже како је, под оживљујућим утицајем његове жене, хумано или етичко становиште све више и више долазило до изражаја, да би се двије дисциплине, које су се навикле сматрати нужним антиподима, поново довеле у однос узајамне допуне. Бројне претече оног моћног покрета који се данас не ограничава више потпуно на теорију и науку о народној привреди, него је готово код свих културних народа почео да друштвеној пракси и законодавству утискује дубоке трагове, налазе се у различитим издањима »Principles« и повећаном узимању у обзир социјалистичких идеја, за које ово првобитно дјело изграђено потпуно на принципима смитовско-рикардовске школе постаје све доступније. А аутобиографија говори приликом спомињања књиге златне ријечи о погрешном мијешању закона производње богатства, који су прави природни закони јер почивају на својствима ствари и непромјењивим условима нашег земног живота, и начина расподјеле, који подлијежу одређеним условима и зависе од људске воље.

Извјесно: Мил није био нити први нити једини међу новијим мислиоцима који је поново нагласио могућност, штавише нужност, примјене етичких гледишта на предмете народне привреде; то су у Француској учинили већ Конт и Прудон, у Њемачкој И. Х. Фихте и Марлов, а сам Мил отворено признаје утицај француских социјалиста на обогаћење његових схватања. Но у Енглеској, класичном тлу једноспасоносне манчестерске доктрине, своди се на Мила први одлучни раскид са принципима чистог индустријског система — бар у научном учењу о народној привреди.

Иста дубока етичка тенденција иде и кроз све што је Мил написао о питањима политичке организације, од значајне расправе »О потчињености жене«, са њеним премцем »О еманципацији жене«,[33] који чини у неку руку мост између обје области, до »Мисли о реформи Парламента«, Разматрања о репрезентативном уставу« и, напокон, његовог политичког еванђеља, класичне расправе о слободи. Да је свака гола друштвена реформа немогућа ствар; да и најсавршенија може створити увијек само равномјерност спољњих услова, којима је индивидуалитет потребан за њихов развитак, Мил је савршено јасно видио. Не мање да ни у једној, на ону сразмјеру усмјереној, друштвеној организацији не иде без принуде. Али уколико се строжије у једном друштвеном тијелу пази на поредак и заштиту, утолико, осим тога, снажнија брига мора бити посвећена индивидуалностима, јер би се друштво сваким потискивањем индивидуалности лишило живе снаге напретка.

Оштрина критичког мишљења код Мила и инстинктивни дух индивидуалности германског соја сједињују се тако у одлучан протест против основне социолошке формуле, коју развија Контова »Politique positive«: у Миловим очима потпуна тиранија друштва над јединком, опомињући знак пред посљедицама, кад човјек у својим спекулацијама испусти из вида вриједност слободе и индивидуалности.[34] И тако се, у пуној супротности са Контом и толиким плановима социјалистичке организације, спис о слободи представља

као филозофски кодекс једне истине за коју стрепи сам Мил да ће је учинити задуго незамјенљивом — преображаји, ког и предстоје модерном друштву, а дијелом се већ у њему збивају. Па ипак не може се и у овом спису тако оштро истакнути индивидуализам узети за Милову посљедњу ријеч. Јер као и његове теорије о народној привреди, тако су и његове политичке — од форме чисте до модификиране демократије, пролазиле развитак од Малтуса и Рикарда до једног ублаженог социјализма, што доказују различите оцјене Токвилове »Dēmocratie en Amērique« из године 1835. и 1840. и »Considerationson Representative Government«.

3. Проблем друштвене етике

Из мноштва Милових радова у практичној области истиче се ванредном јасношћу основни проблем друштвене етике, тј. умне моралне организације друштва: тежња ка формули за измирење јединке и друштва. Измирење за заштиту и за добро свих нужних принудних одредаба и за унапређење и даљи развитак цјелине неопходне самосталности и разноврсности индивидуалних снага у њиховом узајамном трењу; измирење, може се у крајњој линији рећи, принципа добробити и развитка. Не може бити ријечи о томе да би Мил сам овај задатак ријешио, штавише само на неки систематични начин започео. Али за нас је значајно да је Мил не само поставио проблем на коме ће наука о држави и друштву у најближим генерацијама имати да ради, него, ништа мање јасно, и спознао оно што већина друштвених реформатора) тако лако заборавља: да ови задаци не могу бити ријешени само помоћу неког, па и најбрижљивијег доношења закона, него да поред фиксирања новог друштвеног права мора да настане и одговарајућа промјена карактера, како у некултивисаном стаду, које у себе укључује радне масе, тако и у великој већини послодаваца, и то помоћу етичких снага. »Обје ове класе морају вјежбањем учити да раде и да сједињено дјелују за племените или свакако за јавне и друштвене сврхе, а не, као досад, само за себичне интересе«[35] — пут чију је тешкоћу и дуготрајност у супротности према од данас до сутра завођеним утопијама толиких друштвених реформатора потпуно схватио Мил, али на коме се он задржао као на ономе који једини заиста води ка циљу.[36]

Мил је овим општим основним правцем својих радова, у њиховој непосредној примјени на практична питања, дјеловао више него систематским разматрањима принципа. И у овом смислу потпуно одговара оно што је један енглески есејист једанпут о њему примијетио:[37] ријетко се код једног писца толико читало међу редовима, толико закључивало из његовог ћутања. Заиста: и без принципијелних излагања, овај смиони и енергични дух нехотично увлачи читаоца у атмосферу у којој он сам живи. То је у њему потпуно особен спој хладне трезвености у спознаји са племенитим заносом у хтијењуи,[38] који ће, нема сумње, у све већој мјери постајати својство и обиљежје свих оних који су у току идућих генерација позвани да за етички и друштвени напредак човјечанства учине нешто трајно. У мало мислилаца као код Мила има оних духовних нужних лажи, оне хекатомбе разума, које толики од најплеменитијих духова нашег времена сматра да мора створити да би спасли и подржали практичне идеале. Да на озбиљном тлу стварности какво јест и далеко од свих ослонаца трансценденталне илузије, може настати идеални рад на унапређењу људске заједнице, то је убјеђење које изучавањем Мила можда још непосредније и још непомућеније произлази него изучавањем Конта, јер се Мил ослободио и од оног остатка мистицизма који још постоји у Контовој религији

човјечанства. Доказ за то дају она три есеја о религиозном питању која су била објављена из његове оставштине: драгоцјено завјештање оштроумног мислиоца, кључ за све што је у Миловим ранијим радовима неизречено и са потпуно особеним мјестом у филозофској литератури; погребна пјесма прастарих илузија човјечанства, а ипак огромно различито од свега што је предузео у овом правцу скептички, ругалачки, мудрујући дух просвјетитељства од Бела до Хјума и Холбаха.

Нарочито се то јасно истиче управо у поређењу са многоструко толико блиско сродним Хјумом. Хјумова филозофија је аристократкиња; она зазире од додира са volgus profanum, о чијој образовној способности она има крајње лоше мишљење и стога свијет најрађе препушта његовом току а да се у то не мијеша, док у тишини ствара своје властите необичне мисли о богу и свијету и човјеку. Мисао да филозофија може бити снага у животу, обликујућа и творачка снага, премда дјелујући у потаји, Хјуму никада није дошла; његова филозофија је гола луксузна роба за такве који иначе немају шта да раде. Ово духовно отменисање код Мила је потпуно ишчезло; и сигурно није најмања заслуга »трезвеног, бездушног бентамизма« што је то тако. Дакако, и са потпуно другачијим жељама куца наше доба на врата филозофије ради хљеба за живот; и Мил припада релативно само сувише малом броју људи који му намјесто тога нису пружили камење. Дубоко осјећање за духовне потребе свога времена прожима све његове радове; зато што ране и несавршености постојећих стања и важећих мишљења најоштрије обиљежавају и најбезобзирније осуђују, сви они почивају на убјеђењу о неограниченој могућности да се морални и интелектуални положај човјечанства побољша одгојем и културом. Није случајност што је биографија коју је Кондорсе написао о Тиргоу била Милова најдража књига), којој се он увијек поново враћао кад је хтио да се вине у више области мишљења и осјећања.[39] Ставише, због ове ватрене вјере у напредак човјечанства, самог су га његови земљаци називали више Французом него Енглезом;[40] ми Нијемци можемо у њему видјети, свакако са више основа, сједињење најдрагоцјенијих својстава француског и енглеског соја, најсавршенији тип који је досад створила позитивистичка филозофија.

4. Борба против интуитивне школе

Истраживање принципијелне основе моралног код Мила потпуно подсјећа у својој полазној тачки на Хјумова истраживање о принципима морала, дјело које по садржају, као и по облику несумњиво најближе стоји етичкој литератури Енглеске.

Морална разликовања као таква су неоспорна чињеница моралног живота. Ми називамо извјесне радње и склоности ваљаним, а друге неваљаним; то значи исто што и да их одобравамо или неодобравамо. Ми имамо пријатна осјећања приликом посматрања радњи и склоности прве врсте, супротна при посматрањима друге врсте, и свако је свјестан да ова осјећања нису потпуно идентична са нашим осталим осјећањима уживања и бола.[41]

Ове сваком познате и од сваког признате феномене покушале су, сад, да објасне двије супротне теорије: интуитивна и емпиричка. Без сумње, Мил претјерује кад оштро и искључиво описује супротност оба правца, који су се само у појединим моментима развитка сукобљавали. Али то означава заиста једну увијек поново враћајућу карактерну црту интуитивне етике, да она разликовање између права и неправа као посљедњу и не даље изводећу чињеницу, као дјело првобитне способности, и осјећања која њу прате означава исто тако специфично, као ма коју врсту чулних осјећања; док емпиричка школа у

испољавањима моралности види, шта више, производ високо развијеног психичхог развитка, сложене феномене, на које треба примијенити иста начела анализе као и на све остале сложене идеје и осјећања, а прије свега наглашава од интуитивне школе оспоравану везу ових феномена са људском добробити и срећом.

У јачини и одлучности, с којом се Мил окреће против претпоставки интуитивне школе, може се, свакако, најјасније спознати како је признање интелектуалне јачине једног Платона, Колерица, Карлајла мало било у стању да га обмане о оном што је научно сумњиво у платонизирајућим теоријама. Уколико интуиционистичка хипотеза са својим претпоставкама стварно озбиљно мисли, она је за Мила не много више до гипко оруђе да се посвете предрасуде и да се одбије испитивање сваке укоријењене вјере и сваког осјећања чије се поријекло налази ван области сјећања.[43] Много тога што Мил изражава у овом контексту звучи тако као да је усмјерено непосредно против Карлајла — оног од свих присталица интуитивне школе који је извршио најјачи духовни утлицај на Енглеску. У питањима која се односе на најдубље проблеме практичног обликовања живота, никада на тако силовит и страстан начин, поред свих научних истраживачких метода у етици и друштвеној филозофији, није било апелирано на непосредно осјећање и машту као од Карлајла. Више пјесник него мислилац, овај духовити и одушевљени човјек без сумње је извршио велики утицај на духове; али Мил је потпуно јасно видио да се на овом путу, додуше, изазивају афекти, а да се ипак стварном унапређењу тако тешких питања не може приближити. Супротност између етике која апелира на спољња мјерила посљедица уживања и неугодности и оне која хоће да се заснује само на унутарњем убјеђењу стога је исто што и супротност напретка и застоја у етици, што и супротност продуженог умног испитивања или обожавања пренесених навика[44] уколико интуитивна теорија стварно озбиљно мисли. Али овдје се при ближем посматрању показује да је све што је она практично, употребљиво учинила (тј. сви покушаји извођења и заснивања њених норми) било постигнуто на рачун консеквенце тиме што су се веома широка, премда скривено, употријебила спољња мјерила, тј. обазирања на вјероватне посљедице, и у теоријама које то принципијелно одбацују. Мил је, као прије њега у Њемачкој Шопенхауер, Бенеке, Фојербах, снажно истакао[45] да се нарочито Кантов покушај, да се максиме његове опште законодавне воље изведу из чистог ума, изопачава у један готово комичан начин оговарајућег осврtања на могуће практичне посљедице једног одређеног чињења. Али и у форми коју је Фихте дао етици категоричког императива избјегава она ову тешкоћу само тиме што излаже цијело конкретно обликовање етике као нужно средство за извршење неке највише сврхе, чисте аутономије умног бића и у овај принцип, који дакако са појединачним сврхама нема више никаквог посла, враћа цијело обиље најсавременијег животног садржаја. Тако се може против сваког учења о срећи протестирати, а ипак се у појму блаженства поистовјећеном са моралним посједује тајанствено скривено, иста снага, коју еудемонизам као очишћена и раширена осјећања вриједности отворено уздиже до принципа моралног.

5. Принцип среће код мила

Милова формулација овог принципа сљедећа је: посљедња коначна сврха свег људског дјелања, највише добро, дакле, у смислу античке филозофије, јест за појединца, као и за врсту живот што је могуће слободнији од бола и што је могуће богатији радошћу,

схваћени обоје у смислу квантитета исто тако као и квалитета, при чему одлучује суд оних чије је искуство најбогатије и чија је свијест најзрелија,[46] Ова посљедња сврха свег дјелања је нужно истовремено критериј моралности.

Ово мјерило није самовољно, него је дато у природи и искуству. О релативној вриједности може судити само онај који може упоредити, јер он познаје различито. Од посматрања животиње, од сировог човјека који није никада упознао друга уживања у овом питању нико неће тражити објашњења. Али ако се распитује у кругу оних који знају, који мисле, тад ће се, као што је Мил убијеђен, несумњиво истаћи чињеница да између појединих осјећања уживања и неугодности постоје не само квантитативне него и квалитативне разлике. Ниједан човјек који је био способан да једанпут уопште створи у извјесном степену чисто духовна и друштвена осјећања неће, потпуно без обзира и на морална размишљања, хтјети да замијени способност таквог осјећања за највеће мноштво и непрекидно трајање чисто чулних уживања — став који је, обрнуто, честим посматрањем потврђен, да је незадовољство животом у релативно повољном спољњем положају по правилу посљедица духовне ускости и егоистичког самоограничења. Извјесно, уколико је подређенија духовна организација неког бића, утолико ће га лакше бити задовољити; и уколико је виши духовни развитак, уколико су разноврсније потребе, утолико је теже за биће да нађе срећу; али чињеница оних природних вриједносних разлика између различитих форми свијести, независно од све неповољности свјетског тока, ипак и даље постоји; она је основа свега тога што се назива »људско достојанство«.[47]

Сам Мил је полагао веома велику важност увођењу овог квалитативног момента у утилитарну теорију који му је изгледа, судећи према извјесним изјавама Аутобиографије, у критичном периоду његовог духовног развитка помогао да не изгуби пуну сигурност у односу на вредновање личне савршености и виших културних добара. Па ипак нема сумње да је теорија, не само у психолошком смислу неисправна него да она и Милову утилитарну теорију, као и сваки други еудемонизам, потпуно разбија. Не постоје други квалитети осјећања до уживања или неугодност;[48] а да би се уживање и неугодност, који потичу из разних извора, међусобно оцијенили, долазе у обзир само моменти које је већ Бентам с, пуном јасношћу и потпуношћу назначио. Сви ови моменти — интензитет, трајност, вјероватност настанка, актуелност, издашност и даље дјеловање, искључење нежељених споредних дјеловања, могуће распростирање на друге — доступни су извјесном квантитативном одређењу и тиме међусобно самјерљиви. Уживање на основу духовне активности или умјетничких ужитака није изнад ма ког чулног уживања зато што би оно као уживање имало други квалитет, било би »племенитије«, него га ми називамо племенитијим и претпостављамо га јер оно горенаведене критерије одређења вриједности показује на једном много вишем степену, јер је у извјесном понашању укупни ефект уживања или користи већи. Али чим ми квалитативне разлике уводимо ван темељне супротности уживања и бола, поједини чиниоци постају неупоредиви и сваки рачун немогућ. Утилитаризарн се тад безизлазно гура на стрми пут интуитивне етике да би према извјесним својствима и начинима понашања посједовао вриједност »у самом себи« и без обзира на њихове посљедице. Природно, принцип среће као такав остаје за Мила, упркос овом упаду страног елемента у теорију, водећа мисао његовог одређења вриједности. Чини му се, дакако, проблематичним да ли се срећа у животу може стварно достићи; но еудемонист мора бар одобрити и помоћи све покушаје да се у свијету постојећи бол умањи и ублажи. Очима песимисте, тј. безобзирном јасноћом, гледа Мил

додуше на све недостатке и ране живота какав јест; али ово неутјешно стање данашњег живота не може се наочиглед недостатне организације људског друштва, недовољне изграђености нашег знања, као и наше воље сматрати неуништивим и посљедњом ријечи развитка.[49]

У Миловом смислу може се, дакле, моралност дефинисати као скуп норми људског понашања, помоћу чијег би испуњења било остварено стање среће у најширем обиму.[50]

Само по себи је разумљиво да се под тим стањем среће, које се јавља као циљ моралног понашања, могу схватити само они саставни дијелови среће који су зависни од људске воље и уређеног склада људских тежњи, но нипошто оно што је условљено општим природним односима и непрорачунљивом игром случаја. Затим треба примијетити да миловска формула у горенаведеном оквиру има нешто сувише апсолутан израз, који свакако одговара нашем данашњем етичком идеалу, но није исто тако веома погодан за историјску примјену. То се ипак може лако учинити ако се морално дефинише као укупност норми помоћу којих би, према суду духовно најистакнутијих људи сваког доба и сваког народа, била створена највећа сума среће у кругу људске заједнице, појам заједнице који се посљедњи постепено уздиже од ограниченије примјене на круг чланова племена, народа или вјерске заједнице до све универзалнијег схватања.

6. Оповргавање приговора против утилитаризма

Али и у овом схватању постављени принцип изложен је низу приговора. Уживање и неугодност — или у проширеном смислу срећа и несрећа — једине су побуде свег дјелања. Насупрот овом ставу радо се износи други, да се тежи за моралном добротом ипак »ради саме ње«. Шта значи то »ради саме ње«? Очевидно ништа друго до да је морално сврха, код које ми застајемо и умирујемо се тиме што нас свијест о моралном усрећује, а њено одсуство боли. Ми се при том не осврћемо на друге сврхе и угодности, које ми посредством моралног можда смјерамо да постигнемо, но ипак не одустајемо од сваког односа на уживање и неугодност уопште.[51] Но зар не постоји супротност моралног с осјећањем уживања? У извјесним случајевима, несумњиво; но, она се само не смије увеличати. У свако доба и свака јединка тражили су у одређеним периодима свога развитка извјесне саставне дијелове тога што важи као морално не ради самих њих, тј. ради непосредно с тим повезаног уживања, него као средство за сврху да се избјегне друга неугодност, да се постигне друго уживање. Али постепено, усљед бескрајно честог претварања, у људском животу то што је раније вриједило само као средство постаје сада само сврха, тј. предмет осјећања уживања и неугодности.[52]

Потпуно на исти начин као што су то чинили Фихте, Хегел и Фојербах и као што свака дубља етичка теорија мора то да чини, упозорава стога и Мил на дјеломичну супротност склоности и нагона с једне стране са вољом, тј. стремљењем које је на основу развијене репродукције и интелектуалне активности разјашњено и очишћено, с друге стране. Али ако идеалистичке теорије у овом развитку воље више истичу активни моменат у умној активности, то Мил наглашава посебно снагу навике, која првобитно, потпуно од склоности и нагона зависну, вољу супротставља овима коначно с извјесном самосталношћу, тако да она, усљед учвршћене асоцијације, тежи стварима које првобитно нису у њој изазивале непосредну склоност, и да се извјесне сврхе не желе зато што су пожељне, него зато изгледају пожељне јер их хоћемо: појава која у моралном развитку

најсамосталнијих природа не може недостајати, док код велике већине људи чини управо правило. Почетак моралног образовања није другачије могућ до да се повеже ваљано чињење с уживањем, а неваљано чињење с болом, а васпитаник доживљава непосредно с обома осјећања уживања и бола. Само тако постепено постиже воља вјештину да хоће ствари и да повеже уживање са стварима које су јој првобитно биле потпуно далеко и за њу имају вриједност не непосредно, него само усљед општег вредновања, као претпоставке универзалне среће.[53]

Морално се може схватити, стога, само као производ развитка: то је сазнање које из ових размишљања резултира и којим је Мил најсрећније допунио осјетну празнину у старијем хјумовском схватању, а, с друге стране, својом асоцијативном психологијом снажно утирао пут каснијем еволуционизму.[54] Већ је Мил у овом развитку спознао два правца, који су се касније разликовали као психогенетички и аутогенетички: током генерација и помоћу нагомиланих искустава човјечанства развија се онај критериј моралне оцјене у својим појединачним захтјевима и прилагођавање јединки тиме датим нормама. Настанак тога критерија има тако мало несхватљивог да се, штавише, само мора чудити како је једна тако јасно објелодањена појава могла да се завије у толики мрак. Сваки човјек зна углавном, врло добро каквог би другог хтио имати, шта му се код овог допада и оно шта га од овог вријеђа; и морало би заиста бити чудно ако из тога не би за свако доба и сваки народ настало битно оно што сваки човјек од других жели, дакле мјерило оцјене према »општем добру«.

Но дакако, ова оцјена јединке од других према њиховим мјерилима и очекивањима нипошто није, што је на потпуно аналоган начин показао и Фојербах, отпочетка идентична са властитом оцјеном, то што она од нас хоће нипошто само по себи разумљиво с оним што ми сами хоћемо. Управо зато је потпуно несхватање утилитаризма ако му се приговара да он хоће са својим принципом изагнати све што значи одрицање и жртвовање. Све што утилитаризарн тврди јест то да и акти пожртвовања морају имати еудемонистичку позадину ако желимо да важе као морални; да они на било који начин имају да се легитимлишу као средство за унапређење ове коначне сврхе.[55] Утилитарна етика зна из моралне историје човјечанства колико сурово и непрекидне борбе кошта свако доба и сваки народ, да то што они сматрају пуновриједним изнуде и наметну природним нагонима појединаца. Готово сва поштовања достојна својства човјечанства су не резултат природних инстинката, него побједе рефлексије и свјесног хтијења над инстинктима. Срчаност, истина, чистота, самосавлађивање свугдје су помоћу најмучнијих одредби цјелине наметнути природном човјеку и чак је проширенија дјелатност симпатије, на чијем природном постојању чак у извјесном смислу почива могућност свег одгоја човјека за доброту и благородност и нада у њихову будућу потпуну побједу, потпуно производ образовања и одгоја.

Лако је схватити приговор да би, ако сва моралност треба да буде само производ културе, ипак првобитно морали постојати људи, бољи него остали, јаче воље, разборитији, од којих произлази боља навика, ново вредновање, и да је, дакле, истински почетак све моралности ипак урођен човјеку. Сама чињеница је неоспорна; она не доказује само то што треба да докаже. Извјесно је, као што је то већ Фојербах рекао, да се никада од неког човјека није захтијевало као дужност нешто што раније код других није било резултат природног развитка и чему се због његове необичности и његовог значаја за људске циљеве није дивило. Само тиме оно постиже законодавну снагу, која је истакнуте

људе тако често оспособила да сваку произвољну навику учине владајућом. Али управо овај случај јасно, показује да човјеку не може бити урођено морално, него само извјесне снаге и способности из којих може настати исто тако морално, као и неморално; и да тек рефлексија ствара супротност тиме што почиње да освјетљава ову игру живота. Јер поред таквих благотворних клица буја из исте људске природе бујан коров који овима оспорава тло, и који би, у хиљаду случајева према један, прве потпуно загушио и уништио ако човјечанство не би тако снажно било заинтересовано за то да ове добре зачетке његује, тако да се то стварно свуда дешава, уколико то стечено разумно сазнање допушта. Таквом његом, рано започетом а не уништеном супротним утицајима, десило се да су у неким дијеловима човјечанства, који се налазе у нарочито повољним условима, најузвишенија осјећања за која је способан наш род претворена у другу природу, која је снажнија него првобитна, а да она нису ни потиснута ни у себе преузета.[56]

И овдје би, можда, могло бити на мјесту да се укаже на чудну сагласност, која на овом одлучујућем питању (постоји између Мила и оног њемачког мислиоца који се тако често као заступник најпретјераније спекулације обичаје помјерити у потпуно друге сфере: И. Х. Фихтеа. Ако се отклони оно што је мистично у начину изражавања овог мислиоца, тад остаје идентично стање ствари моралног искуства које се описује и систематизира. Морално је производ интелигенције, која граничну линију између права и неправа повлачи и као рефлектујући, то јест активни принцип се поставља изнад рефлектованог. тј. пасивног; и оно је оригинални дар стваралачких јединки, које у неку руку указују путеве размишљању о људској вриједности и људском достојанству.

Остаје посљедњи приговор, који је нарочито Кант снажно изнио против утилитаризма и који је након њега био поновљен безбројно пута:[57] опште добро наводно никада не може послужити као правило за одређење моралног зато јер је немогуће прегледати све посљедице радње и, сходно томе, процијенити их према њиховој моралној вриједности. Ово тврђење иде тако далеко да само себе укида. Јер ако би било уопште немогуће да се према вјероватним и искуственим посљедицама радњи створи суд о њиховој вриједности, тад не би, штавише, постојало ни то што свако назива животном сналажљивошћу. Да ми нисмо у стању да при појединој радњи са сигурношћу одмјеримо у ком ће степену она увећати или умањити укупност људске среће, сигурно је тачно; но моралне норме односе се такође не на поједини случај, него на класе радњи, на врсте убјеђења. А зар се вриједност коју извјесни начини мишљења и дјеловања, ако се опћенито) могу замислити, имају за добро цјелине не би могла утврдити? А зар етика, која општеважећу вриједност убјеђења и својстава чини критеријем моралних разликовања, захтијева да сваки појединац за сваки трен дјелања треба тек да створи ово мјерило? То значи ствари извртнути; ово мјерило, тј. вриједносни суд о извјесним врстама карактера и радњи, налази свако готово током моралног развитка самог човјечанства. Било би чудно и противрјечно сваком искуству ако би се хтјело тврдити да човјечанство на овом дугом путу није доспјело још до одређених судова о повезаности одређених начина дјеловања с општом добробити, но толико је сигурно, такође, да маса човјечанства, као и њени духовни вођи имају о овој повезаности још много да уче и данас важећа мјерила нипошто нису непобитна. Право мјерило за моралну вриједност је добро заједнице; али зар из тога слиједи да се тражи највиши принцип оцјене за рјешење контроверзи и за даљи развитак теорије, да не могу постојати ни секундарна и опосредујућа начела? Зар не почива наше данашње бродарство, можда, потпуно на астрономским претпоставкама зато што капетани

своје наутичке табеле не израчунавају сваки дан сами него са готовим алманахом иду на море? Управо сваки човјек који је добио уопште неки одгој ступа са готовом ризницом моралних појмова у живот а да, ако би можда добио вољу да неког убије не мора тек прорачунати шта би пири том, можда, могло произићи за укупну срећу човјечанства.[58]

7. Измирење еудемонизма и рационализма

И овдје се налазимо на тачки гдје се исто тако права разлика између ригоризма једног Канта и Миловог утилитаризма може увидјети, као и на тачки гдје се они међусобно дотичу и допуњују. Посредовање произлази из оне веома важне Фихтеове примједбе да је за моралност обичног човјека довољно да савјесном озбиљношћу примијени на дати случај заједничка убјеђења која се налазе у моралним правилима. На овај субјективно-формални морненат, несебично подвргавање воље под моралну норму, дјелање »sub ratione boni«, Кант је ставио искључив нагласак; и ово уздизање појма дужности, свјесног хтијења, истакло је на принцип етике предње излагање такође снажно као трајну Кантову заслугу. Али у одговору на питање а шта је сад садржај ове норме, тј. објективни моменат у моралном и како ова норма настаје, Кант је имао само чудно противрјечно, штавише дијелом мистично звучеће објашњење. Овдје насуканој етици категоричког императива долази у помоћ еудемонизам и показује оно што је она имала већ муке да скрије, да објективни критериј моралног није општост логичке, него еудемонистичке, практичне важности и да овај критериј, док он као такав, дакако, има свој најдубљи неизбрисиви коријен у друштвеној људској егзистенцији, учи да се морално схвати истовремено као нешто што постаје у човјечанству и са њим.

Безбројне збрке, с којима је досадашња наука о моралном имала да се бори, можда би се ријешиле тек кад би једанпут постало опште сазнање како је сама по себи разумљива ова синтеза етике чисте мисли о дужности и етике еудемонизма и утилитаризма и како је неминовно нужно разликовање субјективно-формалног момента у моралном или принципа и објективно-материјалног или критерија. Замукли би приговори који се час с већим час с мањим правом обично упућују еуидемонизму, као да његов принцип угрожава пола мекушним, пола прорачунатим авантуризмом чистоту и узвишеност моралног убјеђења. Јер да се у субјективном смислу, тј. као својство једне личности, може говорити о моралном само тамо гдие ситни мотиви себичности ћуте, а, убјеђење и поступак су обједињени у свјесном хтијењу једног објективног или општег добра: то је сазнање које је, помоћу идеалистичке и њемачке етике, као и француског спиритуализма, са таквом сигурношћу и јасноћом било засновано да га ниједан еудемони-

стичка теорија која полаже право на филозофски значај и систематску потпуност и која не жели да застане у антрополошком и културно-историјском, неће моћи запоставити. Ријешен би био на другој страни, мучни конфликт, у коме се етика мисли о дужности поставља, својом несрећном алијансом с априоризмом и интуиционизмом, према свему што ми данас називамо научном методом и што очекујемо, само по себи разумљиво, од једног објашњења чињеница. Тако компликоване психичке феномене као што су моралне норме, хтјети ускратити подручју анализе и поставити као посљедње чињенице или, што је још горе, пресјећи научно испитивање њихових елемената указивањем на трансцендентално поријекло; бескрајним варијацијама моралних судова и начела, које показује морална историја човјечанства, супротставити тобожњу општост, вјечност и

непромјенљивост моралног и пред озбиљним, и веома развијеним проблемима, за које колебљива савјест данашњице тражи савјет и усавршену поуку од науке, позивати се на општа правила a priori, која треба да буду урођена и оном који је најнезнатније: то су тенденције које не само у историјском развитку етике него још и у данашњем заступању ове науке играју сувише велику улогу, но које не могу ништа друго учинити него да сви они који имају појма о правој науци окрену леђа таквом јаловом педантизму. Намјесто овог конфликта тобожњих захтјева етичке свијести са несумњивим захтјевима научног метода отвара се, напротив, одмах поглед на низ најплоднијих задатака чим се усвоји становиште еудемонизма да се морално мора схватити као производ развитка на основу узајамног дјеловања психичке организације јединке и друштва. У извјесном смислу је морално (према своме објективном садржају) и овдје увијек исто: укупност захтјева које друштвена заједница поставља у интересу властите добробити и усавршавања карактера и воље својих припадника; прилагођавање јединке овим захтјевима, и, из обога настајући, самоактивно даље образовање и идеализирање ових захтјева активношћу обдарених јединки у корист заједнице. Али то није крута, несавитљива формула, него закон који саму промјену не само да чини схватљивом него је чак и захтијева. Оно што захтијева добробит и усавршавање друштвене заједнице на различитим ступњевима може бити веома различито. Поглед на моралну историју даје за то експерименталан доказ, а за научну обраду моралне историје биће бескрајно захвалан задатак да покаже дјејства оног закона како у великим трајним типовима моралног живота човјечанства тако и у различитим варијантама. Али овај пружа принцип сазнања не само за оно што се десило и што је прошло него и за обликовање будућности. Јер у даљем току, човјечанства непрестано се ствара потреба за новим нормама или за преображајем досадашњих које више не удовољавају промијењеним потребама. Ту и тамо обичај помаже инстинктивним обликовањима; но судари ли се рефлексија са њим или нађе ли се воља против воље, напредак против навике, партија против партије, — тад не постоји други критериј доказивања и испитивања до добробит и усавршавање човјечанства. Пред овим судијом мора се одржати свака вриједност; он ставља сва помоћна средства искуства и посматрања у службу идеала нашег рода.

64. Ђорђе Павићевић

ЈАВНИ УМ КАО ПОЛИТИЧКИ ИДЕАЛ: СХВАТАЊЕ ЏОНА РОЛСА

У последњој фази развоја теорије правде Џона Ролса (John Rawls) један појам је имао истакнуто место. То је појам јавног ума (public reason)[1]. Појам јавног ума није нови појам. У англосаксонском говорном подручју он се употребљава најкасније од Хобса и односи се на природу политичких одлука. Код самог Хобса, овај појам је близак класичном појму државног разлога и његов садржај чине одлуке суверена. Према Хобсу, потребна је једна,

јавна личност која ће персонификовати личност државе и чије ће одлуке вазити као обавезујући разлози за поступање. Често се у овом смислу наводи Хобова реченица из преписке са бискупом Батлером: „Нити моји нити бискупови разлози нису јавни разлози" (наведено према, Gauthier, 1995). Јавни разлози морају вазити за све: а такве су само суверенове одлуке. Правда као јавно добро могућа је само када постоји суверен који може да арбитрира, који има последњу реч и моћ да изнуди своју одлуку. Јавни ум се у овом смислу, код великог броја аутора, схвата као ум државе, било како да је она уређена.

Ролсова идеја је другачија. За њега јавни ум није ум ауторизоване личности или политичког тела које, према одређеним правилима, доноси политичке одлуке. Његова идеја јавног ума не односи се на државу, него на политичко друштво. Дакле, на грађане који, као слободни и једнаки, покушавају једни другима да оправдају систем принудних правила који морају сви да следе. Стога је јавни ум за њега заједничка тачка гледишта коју грађани заузимају када политички уређују међусобне односе. Јавни ум је нормативни политички идеал. Ролс сматра да је политички идеал око кога би грађани западних друштава могли постићи консензус заснован на јавно прихваћеним разлозима поредак либералне демократије заснован на два принципа правде које он предлазе.

Појам јавног ума се не појављује се у Ролсовој најпознатијој књизи Теорија правде. У овој књизи се говори о појму услова јавности. Услов јавности је спољашње, формално ограничење прихватљивим начинима оправдања и представља најважније формално обележје добро уређеног друштва. Друштво је, најкраће речено, добро уређено када оправдање његових основних установа може задовољити услов јавности. Услов јавности је у блиској вези са идејом јавног оправдања. Оправдања која не могу да задовоље услов јавности нису прихватљива. У каснијим радовима Ролс разрађује идеју услова јавности и назива га пуни услов јавности, чији је садржај изложен кроз тростепено тумачење. Тростепено тумачење услова јавности укључује „пуну концепцију јавности" у којој се претпоставља не само да мора бити познато да „свако прихвата и зна да сви други прихватају" предложене принципе правде, него морају бити познати и разлози због којих неко прихвата предложену концепцију, као и методе пропитивања и начини закључивања помоћу којих се долази до ових принципа и на основу чега их он сматра оправданим. Ово тумачење услова јавности се може схватити као идеја јавног оправдања која може слузити као тест када је услов јавности задовољен.

Од 1985. године Ролс уводи идеју јавног ума, која још потпуније спецификује услов јавности. Идеја јавног ума је по мом суду најважнија и најконтроверзнија нова идеја коју Ролс уводи након Теорије правде. Она има двоструку улогу: она је нормативни принцип оправдања (Scanlon, 2003: 157 и даље) и политички идеал (PLs: 253 и даље). Ради се о сложеној идеји, о идеалу политичког поретка који се може оправдати јавно, када грађани добровољно, једни са другима употребљавају своје интелектуалне и моралне способности.[2]

Јавни ум као норма оправдања

Јавни ум као норма политичког оправдања синтетише две идеје. Прва је идеја друштвене рационалности, за коју Ролс користи и израз разложност, а друга је идеја јавности.

Прво питање на које треба одговорити јесте, шта је умно у јавном уму. Ролс упућује на начин доношења политичких одлука. Начин доношења одлука у политичком друштву он описује као ум тог друштва: „Политичко друштво и сваки заиста разлозан и рационалан актер, без обзира да ли се ради о појединцу, породици или удрузењу, или чак конфедерацији политичких друштава, има свој начин формулисања планова, сврставања циљева по приоритету и доношења одлука у складу са тим. Начин на који политичко друштво то чини је његов ум; његова способност да то чини такође је његов ум, иако, у другом смислу: то је интелектуална и морална моћ укорењена у способности његових чланова" (PLs: 253).

Различити типови политичких поредака различито уређују начин доношења одлука. У аутократским или аристократским порецима, ум друштва јесте ум владара, једног или неколицине. Јавни ум или прецизније јавна употреба ума је карактеристична за демократска друштва, јер је у демократским друштвима ум оних који владају исти као ум оних над којима се влада. Јавни ум не прави разлику грађана на власти и грађана поданика у погледу њихове рационалности. Сви грађани се схватају као слободни и једнаки. Због тога Ролс казе да ће они који„одбацују идеју уставне-демократије ... наравно одбацивати и идеју јавног ума" (LP: 32).

Умност о којој Ролс говори јесте посебан случај друштвене рационалности, која се односи на доношење важних политичких одлука. Јавни ум је ограничен у овом погледу. Не спадају сви облици друштвене рационалности у ову категорију. У такозвани, нејавни ум, спадају установе цивилног друштва, медији, универжитети и сва друга јавна места на којима се расправља о питањима јавности, али се не доносе обавезујуће одлуке које се односе на све грађане и не захтева се њихово спроводјење помоћу државног апарата принуде.

Друго важно питање јесте шта је то што је јавно у јавном уму. Ум је јаван на три начина (PLs: 253-254, PN: 171). Прво то је ум јавности, односно ум публике која учествује у политичким расправама, а у демократским друштвима публику чине сви грађани. Друго ум је јаван јер је предмет који разматра добро јавности (res publica). Треће, он је по природи и садржају јаван. Његова природа и садржај су јавни јер се изразавају у јавном расуђивању. По природи је јаван јер га одређују идеали који су изразени политичком концепцијом правде која се ослања на јавну политичку културу, а по садржају јер се сам ум употребљава заједно са другима (нескривено). Јавни ум је, у овом погледу, саморефлексиван, његови принципи оправдања се односе и на њега самог (Solumn, 1993: 735). Идеал јавног ум мора моћи бити оправдан помоћу јавног ума, односно само помоћу разлога који су јавно приступачни и односе се на основну политичку повељу друштва која грађане третира као слободне и једнаке.

Практична последица треће одлике јавности јавног ума јесте веома значајна. Јавни ум се мора моћи приказати као исход и водиља јавних расправа и дебата које задовољавају принцип реципроцитета[3]. Политичко друштво се конституише радом јавног ума, који полази од принципа имплицитних у јавности и преиспитује их у јавности у којој публика слободно испољава способност практичног расуђивања. То је начин на који јавни ум делује као норма политичког оправдања.

Рационалност јавног ума почива на три особине:

Прво, јавни ум је општи у два смисла. Он је, најпре, универзалан јер укључује моралне и интелектуалне способности свих грађана који су спремни да се, под одређеним

условима, у свом јавном деловању оријентишу према закључцима практичног расуђивања. Таква је по његовом суду велика већина грађана. Веома мали број разлога био би искључен из разматрања, и то су разлози оних грађана које износе грађани које Ролс назива неразложнима, а који по њему могу бити „сулуди и агресивни". У другом смислу, јавни ум је општи јер су предмети његовог разматрања најтемељнија јавна добра: основна правда и суштински уставни елементи. Јавни ум дефинише само најопштије елементе концепције правде и начин на који се они уклапају у устав и тумаче. Он оставља отвореним многа питања за уставну конвенцију или законодавна тела.

Друго, јавни ум делује нескривено, односно, настоји да искључи елементе који могу резултирати у политичкој или идеолошкој манипулацији. Не постоје скривени разлози који су одлучујући. Изградња политичког идеала треба да потврди да не постоји потреба да претпостављамо постојање „скривене руке", непрозирне рационалности која уређује односе иза леђа грађана: било у облику безличне „невидљиве руке", чији је модел тржиште, или у облику личне „мрачне руке", оличене у диктаторском систему преференција.

Треће, јавни ум је довољно и комплетно објашњење настанка и функционисања политичког поретка. Јавни ум се не ослања ни на шта друго осим на дугорочну и слободну употребу ума у јавности. Очекивање је да је он способан да се временом наметне као једини политички ауторитет у погледу неколико најважнијих питања о вредностима заједничког живота, који је способан да понуди јавну основу оправдања у погледу догматских моралних неслагања, која су нерешива унутар јавног поља. Овај захтев није толико јак колико то на први поглед изгледа. Да постоји заједничка основа која је резултат деловања практичне рационалности у јавности не значи да су спорови решиви, односно да су сва разложна уверења подједнако разложна или да је једно од њих најразложније на основу доступних сведочанстава. Идеја је да се покаже да постоји заједнички практични ум (разложност и рационалност) који грађане води у различитим правцима, чак и када је његова јавна употреба, са тачке гледишта појединца, искрена и потпуна. Заједничка основа се може реконструисати као политички идеал јавног ума, који треба да буде способан да изнесе терет оправдања за постизање консензуса око принципа исправне равнотезе политичких вредности које могу праведно распоређивати предности и терете друштвене сарадње.

Јавни ум као политички идеал

Наравно, горенаведни услови не би били ни од какве користи уколико се не би могло показати да јавни ум може генерисати одређени политички идеал. Без адекватног описа политичког идеала теорија би остала на нивоу испразних нормативних разматрања. Ролс сматра да је јавна политичка култура западних друштава способна да оправда и генерише најважније елементе либерално-демократског поретка. Јавни ум као политички идеал либерално-демократског поретка садржи следеће елементе: питања и форуме, идеју демократске концепције грађанства, садржај јавног ума. Јавни ум, према томе, дефинише теме, простор, учеснике и принципе ауторитативне политичке расправе. Скоро сваки од ових елемената заслужује посебну расправу. На овом месту ћемо се ограничити само на груби опис и неке спорне тачке.

Теме које јавни ум делегира за јавно просуђивање јесу само теме које се тичу суштинских уставних елемената и основне правде. Оне су специфициране принципима

правде и тичу се основних права и слобода и друштвених неједнакости. Нису све политичке теме питања јавног ума, нити су све одлучиве са становишта јавног ума. На пример, о питањима заштите околине, финансирања уметности и многих других јавних политика мора се одлучивати већинским принципом.

Друштвени простор јавног ума Ролс назива форумима. Форуми јавног ума се односе на званична места и званичне улоге у којима се грађани баве јавним заступањем. То су политичке партије током кампање и њихови кандидати у јавним иступима, парламент, грађани на изборима итд. Узорна установа јесу судови и посебно Врховни суд (овде Ролс мисли на Врховни суд у улози Уставног суда) који има обавезу да јавности образлози своје одлуке и показе на којим принципима, праксама и документима су засноване њихове одлуке.

Ролс разликује учеснике у службеној улози од грађана. Јавни ум у том смислу одређује идеал демократског грађанства који дефинише како се грађани односе међу собом када ступају у политичке односе унутар основе структуре друштва, односно када одлучују о томе када и како ће се вршити принуда једних над другима. Њихово узајамно опхођење мора бити у складу са принципом легитимитета који предвиђа да је „вршење политичке моћи оправдано када се врши у складу са уставом, ако је разложно да очекујемо да ће његове основне елементе потврдити сви грађани у светлу принципа и идеала који су им прихватљиви као разложни и рационални“ (PLs: 258).

Идеал демократског грађанства укључује и грађанске дужности које се не могу законски прописати. Једна је дужност грађанске уљудности (duty of civility) која подразумева да имају моралну обавезу да своје политичке ставове, вредности и поступке, укључујући и гласање[4], објасне другим грађанима у светлу политички вредности јавног ума, а не полазећи од својих моралних, религијских или филозофских уверења. У ову грађанску дужност спада и „спремност да се други саслушају и непристрасност при одлучивању када би било разложно да се њихова гледишта ускладе“ (исто).

Друга важна дужност грађана јесте да могу разумети како политички идеал јавног ума делује. Она подразумева да грађани имају одређено образовање о политичком поретку како би могли бити пуноправни и активни грађани током целог живота. То подразумева и обавезу да „образовање деце обухвати познавање њихових уставних и грађанских права, како би, на пример, знали да у њиховом друштву постоји слобода савести и да отпадништво није кривично дело по закону; а све зато да би се осигурало да њихова даља припадност одређеним сектама, када постану пунолетни, не буде заснована само на непознавању основних права или у страху од казне за прекршаје који не постоје.“ (исто, 239)

Садржај политичког идеала јавног ума чине две врсте политичких вредности. Најпре, то су супстантивни принципи правде, односно неки из породице либералних принципа правде, а најбоље је да то буду принципи правде као непристрасности. „У добро уређеном друштву, дакле, јавно схватање правде пруза узајамно признату тачку гледишта са које грађани могу просуђивати њихове захтеве за политичка права у односу на политичке установе или један према другоме“. (JFR, 9).

Друга вредност односи се на „смернице за пропитивање: принципе расуђивања и правила за доказивање у чијем светлу грађани треба да одлуче да ли се супстантивни принципи правилно примењују и да утврде законе и политике који их највише задовољавају“ (исто, 265). Смернице су вазне како грађани, а посебно грађани на власти не

би примењивали принципе правде полазећи од властитих обухватних учења и тиме довели у питање комплетност политичке концепције правде.

Свака од ових тачака политичког идеала јавног ума била је предмет посебне критике и заслужује посебну пажњу, коју јој овде не можемо поклонити. Расправа је добила много нових димензија и у први план су избиле различите варијанте демократске и плуралистичке алтернативе Ролсовој теорији. Политички либерализам отворио је нова питања о односу либерализма и демократије, религије, национализма, феминизма итд.

У даљем тексту ћу се усредсредити само на оне теме и критике које су у непосредној вези са оним што је, према мом мишљењу, средишњи проблем Ролсове теорије. То је одбрана умне вере у могућност постизања моралног консензуса који би слузио као јавна основе за оправдање праведне схеме сарадње у либерално демократским друштвима. За Ролса, подсетимо се, то значи показати да грађани у довољној мери располазу интелектуалним и моралним способностима да, под разложно повољним условима, могу успоставити схему сарадње засновану на односима узајамног поштовања. Ролс је током каријере делимично модификовао своје гледиште о томе који су то „разложно повољни услови". Због тога ћу најпре размотрити разлоге који су Ролса навели да у другој књизи Политички либерализам модификује своју теорију и уведе у игру идеал јавног ума.

Модификована понуда: Политички либерализам и Теорија правде

У својој првој књизи Теорија правде Ролс је веровао да би грађани прихватили принципе правде као морално исправне уколико би их препознали као фер понуду за уређење друштвене сарадње (што се доказује аргументом из првобитног полозаја), уколико не намећу неподношљиве морално-психолошке терете (аргумент о терету прихватања) и уколико могу функционисати као јавна повеља добро уређеног друштва (аргумент о конгруенцији). Ролса, у Политичком либерализму, брину две могућности које произилазе из тога да два принципа правде, како су протумачени у Теорији, представљају само један од легитимних облика испољавања слободне употребе интелектуалних и моралних способности. Једна могућност јесте да неки грађани могу одбити да прихвате два принципа правде зато што сматрају да се они заснивају на филозофском учењу које одбацује оно што они сматрају извором крајњих вредности. Грађани верници имају доброг разлога да одбаце два принципа правде уколико у пакету морају прихватити и оправдање које се за њих нуди, јер у њиховим очима, и након искреног и трајног просуђивања, начело моралне аутономије није значајније од вредности које је бог објавио. Слично може вазити и за друге грађане: утилитаристе, плуралисте, метафизичаре итд. Друга могућност јесте да, чак и ако препознају снагу ових разлога, они могу за њих представљати неприхватљив терет, јер их терају да се одрекну својих учења о томе које су крајње вредности у животу. У либерално демократском друштву уређеном према Теорији правде, ови грађани би могли изгубити моралну оријентацију.

Ове две могућности би могле довести до тога да такво друштво, чак и ако би једном било постигнуто, не би могло да опстане у истом облику током времена. Због тога Ролс у Политичком либерализму модификује понуду. Уместо делимично обухватне моралне теорије, он исте принципе нуди као политички идеал, и показује како је у погледу њега могуће постићи консензус унутар граница практичног ума. Слободна употреба интелектуалних и моралних способности нас не води до јавне афирмације исте моралне

концепције, него до преклапања моралних концепција унутар граница практичног политичког расуђивања. Политички идеал је представљен као истовремено неутралан у односу на различита морална и друга разложна обухватна учења и као суштински део сваког од њих. Његово извођење се мора моћи представити као исход слободног и јавног политичког промишљања грађана, који у својим не-јавним животима истовремено развијају схватање о томе шта у животу представља крајњу вредност.

Само политичка концепција може бити јавна у пуном смислу речи и представљати испољавање заједничке људске умности. Приватна и асоцијативна употреба интелектуалних и моралних способности је плурална. Због тога Ролса сада брине обрнута могућност, да оно што је исход заједничке људске умности, политичка концепција, не буде тумачена унутар граница приватне и асоцијативне употребе практичног ума. На тај начин би политички идеал, мада оправдан независно од свих обухватних учења, накнадно доспео под контролу неке од њих. Тумачење принципа правде из неког обухватног учења имало би сличне учинке као и његово оправдање само на основу једног од њих.

Због тога Ролс политички идеал представља као идеал јавног ума, начин на који грађани расуђују када расправљају о политичким питањима везаним за основну правду. Прихватајући овај идеал, грађани „прихватају као дужност да усвоје одређену форму јавног дискурса“ (PLs: 283). Реч је о облику јавног дискурса који се у потпуности одвија унутар јавног ума, који поштује иманентне принципе правде, као и усвојене смернице и правила пропитивања, доказивања и употребе сведочанстава. Ова дужност је морална по карактеру и подразумева да оваквој форми дискурса дајемо предност над приватним и асоцијативним моралним нормама и правилима расправљања. Она је испуњена када поштујемо идеал јавног ума и њиме изразене принципе легитимности, а поштујемо их када: „а) дајемо веома велику и нормално преовлађујућу тезину идеалу који он прописује; б) верујемо да је јавни ум на одговарајући начин комплетан, што значи да за велику већину фундаменталних питања, а по могућству и сва, прави одговор даје комбинација или равнотеза само политичких вредности; и коначно ц) верујемо да конкретно мишљење које ми предлаземи, као и закон или политику који су на њему засновани, изразавају разложну комбинацију и равнотезу тих вредности“ (исто: 282-283).

Овако допуњена и измењена теорија правде треба да прузи одговор на још један од конфликата који оптерећује савремена друштва: да ли „вера и демократија“ могу продуктивно сарађивати у праведном друштву или се морају увек изнова сукобљавати. Овде се појам вера користи у најширем значењу и односи се на учења која се не ослањају на рационално-критичко преиспитивање уверења и која не тезе демонстрацији извесности и општости знања, уобичајено за просветитељску традицију. Оно што је овде важније јесте да Ролс надмоћност политичког либерализма у односу на правду као непристрасност види управо у томе да он задржава особености либералног политичког поретка, а да истовремено у своје легитимационо тело може укључити и грађане вернике, који се при томе не морају одрећи најзначајнијих делова властитих учења. Врлина политичког либерализма јесте да и они могу активно подржавати принципе либералног политичког поретка и истовремено следити властита учења без великих психолошких и социјалних трошкова.[5]

Због тога, Ролс сматра да Политички либерализам успоставља адекватнију равнотезу јавних политичких разлога, јер, у најмању руку, може прузити одговор на већи број конфликата него Теорија правде. Он сматра да постоје три основне врсте конфликата које

угрожавају стабилност (из исправних разлога) савремених либерално-демократских друштава:

„Три су основне врсте спорних питања која грађане доводе у сукоб: спорови који проистичу из непомирљивих свеобухватних доктрина; они који проистичу из разлика у статусу, класном положају или занимању, или разлика у етницитету, роду или раси; и коначно, они који проистичу из терета расуђивања. Политички либерализам се превасходно бави првом врстом конфликата. Он сматра да чак иако су свеобухватне доктрине непомирљиве и не могу остварити компромис, грађани који афирмишу разложне доктрине ипак могу имати заједничке разлоге друге врсте, односно јавне разлоге дате кроз политичку концепцију правде. Такође верујем да такво друштво може да разреши и другу врсту спорова која укључује конфликте темељних интереса грађана – политичких, економских и социјалних ... Политички либерализам се експлицитно не бави овим конфликтима већ препушта да их размотри правда као непристрасност или нека друга разложна концепција правде. Коначно, конфликти који проистичу из терета расуђивања увек постоје и ограничавају обим могућег споразумевања“ (PN: 224-225)

Предност политичког либерализма, дакле, јесте у томе што је у стању да апсорбује већи број дестабилишућих конфликата него правда као непристрасност. Ролсу је овај корак ка још већој апстракцији био потребан да би избегао потенцијална неслагања која могу угрозити стабилност принципа правде. У плуралистичким друштвима такви су, између осталих, доктринарни конфликти који се преносе у политичко поље. Стога је потребно ове конфликте пацификовати и, ако је њихово измирење немогуће, избећи. Доктринарни конфликти не смеју постати политички конфликти или су шансе да се оствари праведно и стабилно друштво веома мале. Теорија правде не даје довољно значаја овим сукобљавањима и отвара простор да они контаминирају политичко поље. Дубока доктринарна уверења су према Ролсу, од појаве хришћанства постала вазна, а са појавом реформације и извор сукобљавања. То је стање ствари које се није променило, без обзира на просветитељско обећање да ће напредак знања водити разрешењу доктринарних политичких спорова. Штавише, наука је постала страна у доктринарном политичком спору, јер је мало научних знања постало непроблематични део јавне културе, а недовољан број политичких питања, показало се, разрешив опште признатим научним методама.

Одговарајућа равнотеза разлога у јавном политичком пољу, стога, мора узети у обзир значај доктринарних неслагања и увазавати макар она која нису резултат индоктринације, манипулације, идеологије или присиле. Стога политичка концепција мора тразити начин да разреши ове спорове, неке тако што ће довести до измирења, а друге тако што ће их заобићи. Метод помирења и метод избегавања су стога два основна механизма јавног ума када су у питању дубоки доктринарни спорови. На тај начин, политички либерализам остварује бољу укупну равнотезе разлога, без обзира на губитке који се могу уочити када теорију посматрамо са неке специфичније, моралне или филозофске, тачке гледишта. За многе је, међутим, ово био залостан исход напора из Теорије правде.

Критике: морални и филозофски губитак

Постоје две основне линије критике Ролсове схватања јавног ума као концепције која производи губитке. Једна се тиче етичког губитка, а друга филозофског губитка, односно признање капитулације филозофије пред политиком.

а) Највазнији морални губитак јесте одрицање од концепта (рационалне) моралне аутономије појединца. Одрицањем од концепта аутономије Ролс допушта као морално оправдане одређене нелибералне неполитичке (нејавне) праксе, које његову позицију доводе у опасну близину конзервативизма, како овај појам разумеју амерички либерали. Политички либерализам не гарантује грађанима политичко окрузење које промовише услове за остварење рационалне моралне аутономије појединаца. Уместо тога, Ролс сматра да је довољно дабуде загарантована политичка аутономија. То се може видети већ из нове формулације првог принципа, мада Ролс и посебно разматра ово питање (PL: 72, 81). Рационална морална аутономија није за њега пуна аутономија појединца, јер му одриче право да жживи у складу са концепцијом добра коју је изабрао уколико она противречи начелу аутономије, односно, одбацује могућност добровољног одрицања од аутономије у име неких других вредности. Ролс сматра да је политичка аутономија довољна да појединци функционишу као грађани током целокупног живота и да, према томе, остварују грађанска права која им њихова политичка заједница обезбеђује. Не само да нема потребе да се близе спецификује начин на који ће то чинити, него таква спецификација може бити дестабилишућа за само либерално окрузење. Остваривање моралне аутономије остаје могуће унутар нејавне, приватне и асоцијативне сфере. Оно се политички охрабрује само у мери у којој је то неопходно да појединци буду пуноправни грађани током целокупног живота. Све преко тога за Ролса било би неоправдано фаворизовање једне етичке концепције у односу на остале, које не може бити оправдано унутар граница јавног ума.

Оно што је проблематично за критичаре јесту потенцијално конзерватине последице оваквог схватања аутономије: могуће фаворизовање статус quo, који је иначе оптерећен наслеђеним и дубоко укорењеним неправдама и могућа легитимација нелибералних пракси унутар либералног поретка које вређају морални осећај за правду искрених и доследних либерала.

Као први извор конзервативизма у Ролсовој новој концепцији види се његово инсистирање на јавној политичкој култури као основи оправдања. О каквој политичкој култури је реч? Извори јавне политичке културе су за њега веома ограничени, она „обухвата политичке установе уставног поретка и јавне традиције њиховог тумачења (укључујући тумачење од стране правосуђа), као и историјске текстове и документе који су део општег знања (PL: 14). У овом делу се чини да је политички либерализам конзервативан, да паразитира на пракси либералних институција. Због тога, неким ауторима, он изгледа као англо-амерички провинцијализам (Ackerman, 1994: 376), штавише, погрешно протумачен (Klosko, 1993).

Осим тога, поставља се питање како се ослонити на политичку културу ако имамо у виду негативну традицију западне политичке културе и сазнање из многих социолошких и политиколошких студија да је „прозимајућа нетолеранција либералних грађана једна од најбоље потврђених чињеница модерне политичке науке“ (Klosko, 1993: 352)? Ту су и велики падови Ролсове омиљене установе, Врховног суда САД, као Dred Scot vs. Sanford (1857) или Korematsu vs. United States (1944), које оправдавају ропство на претпоставци да су робови оруђа и да као такви немају грађанска права или оправдавају „стварање војних подручја“ током Другог светског рата „за искључење појединаца у циљу спречавања шпијунаже и саботажа“, у које су затварани американци јапанског порекла и које до данас нису оповргнуте.

Мајкл Сандел, настављајући се на ову линију критике, доказује да Ролсов начин расуђивања о политици чак подразумева да би у славној председничкој дебати о ропству Линколн-Даглас, Ролс морао заузети страну Дагласа, јер су јавни разлози били на његовој страни, док је Линколн, позивајући се на тада спорне моралне и религијске вредности, противно јавном уму, позивао на укидање ропства (Sandel: 1994:1777-79; 1996: 21-23).

Одговор на ову врсту критике је доста једноставан, јер се у Ролсовом случају ради о идеалу јавног ума, који развија идеализоване концепције сарадње слободних и једнаких грађана на разложним основама. Стога, он може једноставно одговорити да ови елементи политичке културе напросто нису разложни, односно нису резултат слободне употребе интелектуалних и моралних способности слободних и једнаких грађана. Стога је за њега Линколново становиште било разложно, можда најразложније, док Дагласово напросто није (PN: 221). Дагласово становиште због тога не би ни било унутар јавног ума те проблем који Сандел идентификује и не постоји. На сличан начин се може одговорити и на претходне критике. Не каже Ролс да је његова концепција прихватљива зато што је у складу са јавном политичком културом и што се може оправдати позивајући се на разлоге присутне у јавној политичкој култури, него зато што је и праведна и оправдива на такав начин.

Многи критичари заборављају први део оправдања принципа правде којим се Ролс не бави експлицитно у Политичком либерализму, јер претпоставља да се, уз одређене измене могу формулисати исти они аргументи из Теорије правде који би искључивали такве разлоге. Ролс сматра да нема потребе да понавља целу конструкцију и да, уколико зели свако то може учинити за себе, али и сматра да она исправља сва она кривљења која могу бити резултат неприхватљивих утицаја унутар јавне политичке културе, на сличан начин, на који је ова конструкција прочишћавала наше промишљене судове о правди у Теорији правде. Позивање на политичку културу у Политичком либерализму изразава релативно једноставну идеју, да је добро уређени поредак немогућ тамо где ове вредности нису на неки начин имплицитно присутне у јавној политичкој култури датог друштва и разумљиве њиховим грађанима, а не да било које идеје које они деле имају исти нормативни значај.

Ролс нема проблем са делом критике који га оптузује за једну врсту провинцијализма. Штавише, он свесно прихвата ограничења своје теорије и не зели да властиту концепцију либералне демократије сматра морално супериорним политичким идеалом погодним за сва друштва. Вредност идеје јавног ума јесте у томе што експлицира претпоставке под којима се либерално-демократско друштво може схватити као кохерентни идеал добро уређеног друштва. То што прихватање вредности либералне демократије зависи од многих културних, историјских и социјалних претпоставки не умањује њену нормативну вредност, али доводи у питање моралну ароганцију са којом се њене вредности понекад заступају. Појам јавног ума омогућава нам да и либералну демократију сагледамо тако што ћемо њене вредности рефлектовати на њу саму. То што се оне не испољавају као либералне у свим сферама живота и што у неким околностима не генеришу и оправдавају либерални поредак, може се схватити као нормативни губитак, али и као тероијски допринос саморазумевању либерализма.

Други извор конзервативизма у Ролсовој новој концепцији јесте строга демаркациона линија између приватне и јавне сфере. Приговор састоји у томе да је линија приватно-јавно превише чврсто и преуско повучена и да то има конзервативне

импликације које могу бити опасан извор социјалне репресије. Формативна друштвена репресија у овом погледу није ништа мање опасна од директне државне репресије. Приговор јесте да је јавни ум у овом погледу превише узак и да не допушта (или допушта под нејасним критеријумима) „излазак у јавност" неких асоцијативних пракси које су организоване хијерархијски и охрабрују произвољне неједнакости (Benhabib, 1989b, Fraser and Lacey, 1995, Charney, 1998, Walzer, 1984). Унутар породице, цркви, клубова, бизниса, мада не и унутар политичких установа допуштене су праксе које нису предмет политичких дискусија. Ролсу се не приговара само да су ове установе као „црне кутије чији су послови изван политичке теорије правде, или изван домена регулације и интервенције" (Fraser and Lacey, 1995: 242) него да се ради о лошој социологији која не узима довољно озбиљно социјалне односе моћи који могу прерасти у суптилне врсте доминације, налик на приватну власт (Walzer, 1984: 321-322).

Ролс на овај приговор може одговорити на три начина, од којих сваки елиминише један део приговора, мада га не одбацује у целости.

Најпре, проблеми о којима се овде говори најчешћа нису предмет основне правде или суштинских уставних елемената, дакле нису део јавног ума. Наравно, то не значи да ти проблеми нису значајни, него да је потребна друга врста теорије да би се одговорило на њих. Ролс наглашава да се он бави са неколико основних и дуготрајних проблема који оптерећују либерално демократско друштво. Наравно, уколико ови проблеми могу угрозити основне политичке вредности уставни резим има право да се умеша да би „ојачао вредности толеранције и узајамног поверења и обесхрабрио различите врсте религиозне и расне дискриминације ...он тиме не постаје перфекционистичка држава какву налазимо код Платона или Аристотела" (PL: 195). Проблеме који не сезу до нивоа основних вредности поретка не морамо решавати помоћу јавног ума него их можемо решавати на нивоу законодавства или другим јавним политикама које не противрече основним уставним елементима.

Друго, Ролс је спреман да прихвати да је понекад оправдано уводити разлоге садржане у њиховим обухватним моралним учењима у јавно политичко поље (PL: lii), што у првобитној верзији није било допуштено (PL: 10). Ролс наводи два, доста неспретно формулисана, услова под којима је то оправдано. Први је да се тиме ојачава идеал јавног ума, други је да се у догледно време могу формулисати јавни разлози који могу подржати оно због чега су различита морална филозофска или религијска учења била уведена. Идеја је да се у политичкој борби може допустити и позивање на неполитичке вредности уколико су у питању групе којима су угрожена основна права. Пример за то јесте случај Мартина Лутера Кинга и борбе црнаца за политичка права, чији су аргументи полазили од обухватних, религијских и моралних, учења.

Коначно, превелико омекшавање границе јавно-нејавно може водити до урушавања саме дистинкције и довести до прекомерног политичког мешања. Овај аргумент је успешно развио Иуан Черни кроз поређење концепције јавне сфере Шејле Бенхабиб и Ролсовог схватања јавног ума (Charney, 1998) развијајући идеју Џудит Шклар да је разграничење приватног и јавног особена црту либерализма: „[Либерализам] мора одбацити само она учења која не познају никакву разлику између сфера личног и јавног. ... Важно место у либерализму није толико где ће ова црта бити повучена, него да она буде повучена и да ни под којим околностима не сме бити игнорисана или заборављена" (Shklar, 1998: 6). Предуслов за слободан асоцијативни и лични живот јесте управо

стављање одређених области живота изван сфере политичког. Политичка принуда мора бити последњи излаз за људе уколико желе и да поштују заједничке норме сарадње и да сачувају морални интегритет. Ролсов јавни ум јесте управо тежак и осетљив пројекат постављања и сталног преиспитивања ове границе, али се идентитети грађанина и човека, већ од Аристотела, не смеју изједначавати.

б) Други наводни губитак који је донео политички либерализам јесте филозофски. Израз филозофски губитак који користе многи аутори односи се на жртвовање вредности истине и исправности у име политичких вредности. Многи, пријатељски расположени аутори су, из различитих разлога, критиковали тезу да морални принципи морају избегавати ослањање на било какве спорне метафизичке, епистемолошке, моралне претпоставке које имају претензије на истинитост или исправност (Barry, Hampton, Raz, Scheffler, Bellamy, Hollis, Neal, Steinberger). Оно што је заједничко овим критикама јесте да, из различитих разлога, сажаљевају или оспоравају решење према коме се морални консензус остварује само као политичка концепција.

Да би се одговорило на ове приговоре довољно је показати да Ролс не кида везу рационалности, морала и политике, мада је не тумачи као једносмерну.

Ролсова идеја повезивања рационалности, морала и политике из Политичког либерализма је сложен, али спектакуларан покушај спашавања могућности моралног консензуса у либерално-демократским друштвима, упркос чињеници да нас пуна и искрена употреба наших моралних и интелектуалних способности води у различитим правцима. Ролсова идеја је да се морално, односно разложно дефинишу заједнички услови кроз јавну употребу ума, а да их свако потврђује као рационалне полазећи од властитих нејавних уверења, за које сматра да су истинита или исправна. Разлог за то јесте што он сматра да је схватање рационалног део обухватног учења. Само у екстремним случајевима ће таква рационалност тезити да буде једини нормативни концепт. У том смислу Ролс каже да би „само неко ко се бави филозофијом или неком дисциплином у којој рационално има велику улогу (као што је економија или теорија друштвеног одлучивања) могао да помисли како је неопходно да се разложно изведе из рационалног, зато што би по њему само ово друго било разумљиво. У том случају би актери морали да буду постављени у околности у којима су они предмет одређених услова, а ти услови изразавати оно што је разложно“ (PLs: 86).

Међутим, овако омекшана концепција рационалности не подразумева нужно филозофски губитак. Логички посматрано, довољно је да макар једно од ових оправдања буде истинито или исправно и читава концепција ће бити истинита или исправна. То што је концепција сагласна са неким неистинитим у неисправним уверењима има само неке предности: чува стабилност и омогућује људима да зиве са интегритетом. У том смислу истинитост или исправност нису жртвовани, оно што јесте жртвовано јесу политичка оруђа за доказивање истинитости или исправности. Политичка принуда се не може третирати као продужена рука аргумента. Разлог за то јесте што не постоји јавни ресурси да се демонстрира њихова истинитост или исправност. Разложни плурализам је животна околност, цондитио хумана, која неће скоро нестати, а не можемо тврдити ни да ће икада нестати.

Због тога, нема потребе да инсистирамо на томе да се сви грађани уједињују око неке јавне филозофије или јавног морала, како на пример Сандел (1996) претпоставља. То од нас не захтевају ни филозофија ни политика. То би значило да уместо привржености

праксама аргументације и принципима заједничког понашања, инсистирамо на томе да сви мисле као ми и да се своје понашање оправдавају истим разлозима. „Инсистирати да свако оправдава своје слободне и добровољне политичке привржености на исти начин на који то ми чинимо исто је као инсистирање да се расуђивање мора повиновати јединственом и претходно датом обрасцу. Ово није ни филозофија ни политика, него напросто фанатизам“ (Krasnoff, 1998: 290).

Политичка употреба појмова истинитости и исправности може имати такве последице. Горе наведене критике не воде рачуна да је важније што су концепције о којима је реч спорне и воде у неслагања, него што су метафизичке, филозофске, моралне, религијске итд. Ролса не интересује класификација и генеаологија неких идеја него колико су способне да изнесу терет консензуса у вези са политичким идеалом јавног ума. Он чак прихвата да и његово учење можда почива на метафизичким претпоставкама, али да је важније што оне далеке, опште и непроблематичне (PL: 29, fn. 31), или да их можемо третирати као труизме (PN: 162). Да би оправдање било могуће, морамо поћи од претпоставки које прихватају сви. Такве претпоставке нам не може обезбедити ниједна од обухватних доктрина, него могу настати само као резултат трајног друштвеног и политичког процеса конструкције и оправдања које укључује све. У том погледу се прича о филозофском губитку, да парафразирам Даниелса, заснована на филозофском сну, то је губитак нечега што нисмо ни имали (Daniels, 2000: 147).

Критике: морални и филозофски вишак

Ако су критике везане за морални и филозофски губитак мање више породичне и имају призвук носталгије за претераним очекивањима од Теорије правде, критике везане за морални и филозофски вишак настоје да изађу изван ролсовског оквира политичког филозофирања. Постоје два типа овакве критике, једна се ослања на Шмитово разумевање политичког као поља сукобљавања, а друга на традицију конституционализма. За обе је Ролсова концепција јавног ума сувишна. За прве јер се јавним умом искључују нека важна питања из поља политичког, за друге, она је напросто непотребна, сав посао се може обавити и на нивоу уставног консензуса.

Можда најраширенија критика Ролсовог идеала јавног ума јесте да он садржи неодговарајуће и неодрживо схватање политичког. Овај тип критике, демократски реинтерпретиран, обнавља Шмитову критику либерализма из прве половине двадесетог века, да либерализам није у стању да схвати и обухвати суштину политичког, која је по природи сукоб, али не сукоб непријатеља, него политичких супарника са различитим визијама доброг живота[6]. Овде треба имати на уму да се овде не ради само о моралном плурализму, односно плурализму начина схватања доброг живота, него и о неслагању каква је вредност политике, и као начина вођења живота и као средства за остварење личних и колективних вредности[7]. Резултат нове Ролсове теорије јесте да она нужно води до аполитичне и недемократске концепције грађанства: „Ролсијанска политика је ... толико окупирана искључивањем питањима око којих постоје поделе да може угрозити стабилност добро уређеног друштва и толико заинтересована за искључење свих случајности да може бити препрека редовној примени принципа правде и произвести пасивно грађанство које ће радије прећутати своју критику него што ће ризиковати нестабилност политичког поретка.“ (Alejandro, 1996: 21)

Расправа није нова, она обнавља старе спорове о односу политике и филозофије који се протезу вековима и периодично обнављају, од времена софиста и Сократа. У умеренијем облику и са мањим опсегом, ова расправља се јавља и као спор, или више као сукоб малих разлика, о односу либерализма и демократије. У средишту овог спора су питања о границама и начину уређења политичког поља имајући у виду неизбезност постојања несамерљивих моралних и политичких концепција у неком друштву. Питање је како се политички опходити према овој разноврсности и који су то ресурси који стоје на располагању да се проблеми разноврсности реше или макар умире. У сназнијем облику она се испољава као аргумент о приоритету политичког над теоријским и претпоставља, у крајњем, да политички аргументи одређују чак и питања о границама политичког: нпр. да ли политика треба да се меша у спорт, или да промовише уметност, да брине о здрављу грађана, прописује начин мерења времена итд. Према овој тези, то могу бити политичка питања уколико постоје дубока неслагања која захтевају хитно разрешење.

Аргументација, у грубим цртама, иде на слећи начин. Уређење поредака не може се описати независно од одређеног схватања политике, а појам политике је такав да постоје нужна неслагања у погледу његовог садржаја. Одговарајућа политичка теорија мора узети у обзир ова неслагања, а то не може учинити а да се не упусти у супстантивна политичка питања. Дакле, опис добро уређеног поретка је, макар делимично, политичко питање, што подразумева и моћ, актере, интересе, идеологије, емоције, митове, историју, традицију, хероје, борбе итд, са којима нормативно размишљање не може да изађе на крај, а да им да одговарајуће место у разложном поретку ствари. Из тога се даље изводи да политичка филозофија нема у себи довољно ресурса да наметне нормативне критеријуме у прилог одређеног схватања политике и политичког. Штавише, не постоји начин да се помоћу чисто нормативне аргументације самоограничи њена снага у односу на феномен политичког неслагања у погледу самог појма политике. Снага филозофских/нормативних аргумената о политици постаје, макар делом, политичко питање о томе шта се може политички оправдати уз помоћ филозофске аргументације, а не обрнуто, које схватање политике се може нормативно теоријски оправдати филозофском аргументацијом (Newey, 2001: 256-257).

И друга врста критике, она која долази из поља конституционализма, сматра да су циљеви Ролсове политичке теорије и политичке филозофије високо постављени (Baier, 1989, Hampshire, 1993, Gauthier, 1993). Ова струја критике сматра да Ролсов преклапајући консензус сезе превише дубоко и широко и да нема потребе да идемо до принципа правде о основној структури друштва (Baier), или да такав подухват у модерним плуралистичким друштвима није ни могућ (Hampshire). Оно што је довољно јесте да се постигне уставни консензус о политичким процедурама како се разрешавају дубоки доктринарни конфликти и о процедурама како се процедуре првог реда мењају и тумаче. Инсталирање садржинских политичких принципа правде, у виду јавног ума као политичког идеала, само је једно од спорних моралних питања, око којих се не може постићи консензус, чак ни преклапајући.

Ове две критике доводе у питање саме основе Ролсове политичке теорије и супростављају јој другачију концепцију јавног ума. Детаљније разматрање разлика захтевало би посебан текст. Оно што је овде важније јесте да оне разоткривају једно важно обележје Ролсове теорије, без кога је немогуће разумети неке аспекте његове теорије. То је његова дубока привржености традицији политичке филозофије која покушава да

артикулише дубоке моралне основе политичког удруживања[8]. У питању је Ролсов дубоки кантијанизам који се у бори за власт људског ума и добре воље и његова нада да они могу овладати дубинама људског срца, макар када су у питању ограничене али веома важне сфере људског деловања. Он, како сам каже, покушава да опише „како би ствари могле да изгледају, схватајући људе онаквима какви их праведно и добро уређено друштво подстиче да буду. Он (политички либерализам, ЂП) описује шта је могуће и шта може, али никада не мора бити, иако због тога није ништа мање битно“ (PLs: 254).

Наравно, вредност оваквог приступа може се процењивати на различите начине. Морални цинизам може сматрати овакву врсту оптимизма седативом за јавност и подстицати политичку борбу и моћ као прикладно средство уређивања. Са друге стране, морални фанатизам сматра да је Ролсов политички идеал друштво у коме „грађани плаћају порез и показују своју ‘кооперативност’ и ‘љубав за човечанство’; а могући побуњеници могу узети дневну дозу медицински прописаних и јавно одобрених медикамената. То се назива Прозак, метафора за крај историје коју је политички либерализам тако поносно инаугурисао“ (Alejandro, 1996: 23). Ролсова теорија покушава да избегне обе ове опције, али и она у крајњем зависи од садржаја и капацитета јавног ума конкретног политичког друштва.

Закључак

Ролсова концепција јавног ума описује политички идеал либерално демократског друштва и експлицира претпоставке под којим а је он могућ као стабилан и добро уређен поредак. Мислим да његово схватање јавног ума има неколико важних последица које захтевају озбиљно преиспитивање и редефинисање либералне демократије. Издвојићу две.

а) Ролсова теорија показује да доследно схваћен политички поредак либералне демократије не почива на консензусу о морално супериорним вредностима. У либералном поретку не зиве само грађани-либерали нити би то била пожељна последица. Либерална држава не охрабрује нужно грађане да прихвате вредности моралне аутономије или да одбаце неке нелибералне вредности и праксе које су резултат дуготрајног заједничког живота. За тако нешто не можемо наћи потврду у јавном уму либералних друштава нити без значајне принуде можемо „убедити“ грађане да то учине. Напротив, јавни ум либералних друштава охрабрује морални плурализам који је у несагласности са таквом праксом. Можда то неким либералима изгледа као измицање тла под ногама, али се ради о томе да либерализам не може потврђивати своју моралну супериорност, а да не изневери либерални политички идеал. То би била морална ароганција и фанатизам.

б) То не значи да либерални идеал јавног ума охрабрује морални цинизам или да потврђује тезу Роберта Фроста са је либерал човек који није у стању да заузме властити став. Ролсова идеја јесте да ће у разумно повољним околностима слободна јавна употреба интелектуалних и моралних способности водити до консензуса о основама политичког поретка који је у стању да разреши основне сукобе у друштву. Либерално демократска друштва која афирмишу вредности слободе и једнакости оптерећена су редистрибутивним и доктринарним сукобима. Уколико јавни ум политичког друштва није у стању да одбрани концепцију правде која води разрешењу ових сукоба, стабилан политички поредак није могућ и друштво је изложено великим ризицима. Алтернативе по Ролсу нису обећавајуће.

То је, са једне стране, стално надметање око политичке моћи са неизвесним исходом које може водити „екстремном насиљу“ и „нарастајућој деструктивности“ која је по њему једном „кулминирала у маничном злу холокауста“. Због тога се „на критичан начин поставља питање да ли се политички односи морају управљати само према моћи и принуди. Ако разложно праведно друштво које покорава моћ својим циљевима није могуће и људи су претежно аморални, ако не неизлечиво цинични и самољубиви, можемо се питати, заједно са Кантом, да ли је онда за људска бића вредно да живе на земљи“ (ПЛ, 1996: лхии)[9]. Са друге стране, то је могућност жртвовања ових великих вредности „диктаторовом систему преференција“, коју је Кенет Ероу (Kenneth Arrow) убедљиво демонстрирао.

IV. ДИО

МЕТАЕТИЧКО УЧЕЊЕ

65. Иван Чехок

МЕТАЕТИКА

Насловни појам већ данас трпи судбину која је пратила и чувени назив Аристотелова главна дјела - *метафизика.* Грчки предметак *мета* упућује нас на нешто преко, иза, с оне стране мишљеног појавка. У новијој упораби тога предметка, смјера се већином на истицање друге или више разине расправљања или утемељења некога мишљења те се говори о метатеорији, метајезику итд. Је ли онда ријеч о нечему што слиједи нужно иза нечега или пак нечему што жели превладати, надићи основну разину?

Називком *метаетика* упућује се управо на то - на разину размишљања о самој етици, точније на *језичноаналитичко* истраживање етичких ставова изван саме упорабе етичких појмова. Могли бисмо се, међутим, запитати није ли етички став већ виша разина *предфилозофскога, колоквијалнога* искуства моралнога дјеловања, примјерице стања, расположења, пријепора савјести итд.? Ако јест, онда је јасно да метаетика посредно *провјерава* морално искуство и његове исказне облике. Надаље, у језичноме инвентару већина је појмова којима преносимо искуство моралнога дјеловања оптерећена другим значењским контекстима, тако да метаразина не покрива увијек посве основну разину. Гдје је у томе случају јамство да је метаетичка разина оправдано стајалиште просудбе етичких, посредно и моралних ставова?

Како би се избјегло ступњевање разина, што, хтјели или не хтјели, повлачи за собом вриједносна обиљежја и даје привид чврстине и крајње утемељености теорије, често се, напосе у њемачкој литератури, говори о *нормативној разини* етике те се замисао метаетичке анализе сматра само допуном нормативнога *дискурса.* И то је свођење разина теорије пријепорно јер норме се преносе, примјерице без обзира на могуће дискурзивно образложење или језичну анализу, док метаетика управо то претпоставља као свој предмет. С друге пак стране, ваља посумњати није ли и језична анализа дио усвојенога, већ рефлексијом обрађенога, искуства које се очитује у непосредноме моралном дјеловању? Заправо, нисмо ли се и ми ухватили у замку језичне анализе, коју бисмо мирне душе могли назвати привидним ступњевањем рефлексије *ad infinitum?* Као потицајну можемо, на почетку, истакнути намјеру метаетике да истражи језик етичких исказа. Дисциплинарно гледано, то, међутим, није нужно чинити у оквиру метаетике, јер већ Аристотел, на свој начин, језично анализира значења ријечи добро, и то у читавоме склопу њој припадних појмова. Исто то чини и Тома Аквински.

Метаетика би им ипак замјерила то што, у крајњој црти, они поистовјећују добро с неким другим појмом (срећа, крепост итд.), што значи да сматрају могућим одређење добра у *аналитичкоме суду* (примјерице, добро је срећа). Метаетика, напротив, полази од семантичких разграничења логичких и етичких ставова, другим ријечима, разликује између *чињеница* и *вриједносних исказа.* Тако је поступао већ Д. Хјум, нијечући строгу

логичку повезивост, емоционално и вољно вођених, *вриједносних исказа* (с предикатором *"треба")* и *умских чињеница* (с предикатором *"јест").* Стога ниједан аналитички суд не може извести, логички ваљано, вриједносни закључак из *дескриптивних (описујућих)* појмова у премисама. Хјумова критика могућности когнитивистичке (умски засноване) етике, касније је проширена у метаетичко порицање моралних исказа као чињеница или аналитичких судова. А. Ј. Ајер, ослањајући се више на спознајну теорију него на етичку расправу, ниječe могућност свођења *моралних* исказа на *емпиријске,* дакле одбацује могућност провјере њихове истинитости. Они могу једино служити изрицању нечијих осјећаја или ставова, они чак не изричу ни осјетилна искуства јер би тада били емпиријски потврдиви: *"Кажем ли стога некоме 'Криво си поступио што си украо новац', тад не кажем ништа више него да сам напросто рекао: 'Украо си новац'. Тиме што сам придодао да је то дјело било криво, нисам о њему изрекао никакав виши исказ. Исказао сам тиме само своје морално неодобравање тога дјела".*

У језичноаналитичкоме је смислу Ајерове ставове корјенитије изрекао Чарлс Стивенсон, утврдивши да морални ставови циљају искључиво на *емоционално покретање* суговорника. Будући да је и језик само средство психолошкога увјеравања других, морални су искази управо најснажније средство утјецања на ставове других људи, они захтијевају послух, премда се најчешће сукобљују мнијења о добру *(disagreement in'atitude).* Такви емоционални ставови не могу имати своје крајње логичко објашњење. Од метаетичких теорија које не прибјегавају *емотивизму,* ваља споменути понајприје дјело Ричарда М. Хера. Семантичком анализом појма добра, Хер долази до закључка да морални искази посједују два обиљежја: *прескриптивност* и *могућност универзализације* (касније средишњи појам М.Г. Сингера). Прескриптивност значи да исказ с предикатором *"треба"* императивно одређује, односно *прописује* норму дјеловања. Премда у говорној ситуацији увијек нетко са својега стајалишта императивно обвезује, Хера сматра да је и он сам обвезан начелом што га прописује. Будући да је притом ријеч више о граматичкој упораби императива, за разлику од Кантова категоричкога императива који метафизички обвезује, Херово образложење универзалности (поопћавања) почива на семантичкој анализи дескриптивних исказа. Ако је могуће, на темељу опажања некога својства (примјерице боје) као припаднога предмету опажања, рећи да изречени предикат важи и за све друге предмете с истим својством (истом бојом), онда је могуће описујуће предикате подигнути на разину заповиједи или вриједносних предиката у свакој ситуацији дјеловања у којој се закључује на њихову опстојност. Но и то су закључци на темељу моралнога искуства, тако да Хера ипак излаже своју теорију спознајним приjепорима, прије свега питању што значи спознавати *стварно постојећа* својства или гдје је критериј сигурности спознаје? Чак и ако спознамо својства, није нужно сложити се са ставом те га тако поопћити, јер Хер узима у обзир *нагнућа* онога који просуђује и његову моћ *уживљавања,* премјештања у ситуацију другога, што његово мишљење приближује психолошким, некогнитивистичким концептима.

Постоје, међутим, метаетичка стајалишта која се заснивају на *когнитивистичкој* претпоставци да је могуће утемељење моралних исказа. Тако је, примјерице било који став који садржи *вриједносне* или *деонтичке* предикате *("добар", "вриједан", "забрањен", "допуштен")* тврдња. Тврдње је могуће провјерити с обзиром на истинитост и неистинитост, дакле с обзиром на то одговара ли утврђено стање ствари стварноме стању. Когнитивистичка се метаетичка стајалишта разликују према начину испитивања кореспондирају ли деонтички или вриједносни предикати стварности. *Асерторички* когнитивизам Ф. В. Кушера, примјерице изводи нормативност некога моралног става из

могућности приписивања опћега суда (Ф је добро) на појединачно дјеловање некога субјекта. Притом се деонтички предикати (забрањено, допуштено) преводе у вриједносне (добро, лоше), а провјеравање онога што се у суду утврђује подмнијева управо збиљско постојање заповиједи или забране. Метаетичари усмјерења које смо прво приказали одговарају на те мисли теоријом прескрипције, сматрајући да морални појмови не *описују* већ *прописују,* па је према томе немогуће утврдити предмет описивања.

Протусловне тврдње двају стајалишта, како је видљиво, извиру у различитим спознајним теоријама, што нас упућује на то да би и средње путове требало тражити у друкчијим спознајним схваћањима. Доиста, важније спознајне теорије 20. стољећа повлаче за собом и могуће метаетичко стајалиште. Стару опреку рационализма и емпиризма покушава превладати *интуиционизам,* који постоји и као назив за етику аналитичара натуралистичких ставова Џ. Е. Мура. Мур је заправо међу првима јасно изрекао задаћу метаетике: одговорити на питање могу ли се одредити појмови добро или исправно. Његов је властити одговор нијечан, што значи да етика излази из подручја *одредбених (дефиницијских)* теорија. Мур каже: *"Запитате ли ме 'Што је добро?', мој је одговор да је добро добро и ту је крај приче."* Друкчије утемељење етике Мур опримјерује чувеним *аргументом отвореног питања (open question):* кажемо ли *"добро је угода",* тад рабимо појмове синонимно, али као чињеница може важити само таутологија *("добро је добро"),* док увијек остаје отворено важи ли став *"угода је добро".* Да би избјегао таутолошко одређење, Мур предлаже да се не изричу одредбе већ ставови попут: *"Нека ствар има својство Е, но је ли то добро?"* Притом морамо изаћи из појма субјекта да бисмо увидјели припада ли му предикат, што значи да је ријеч о *синтетичким судовима a priori.* Њихов је спознајни разлог *очевидност (evidence) -* темељни појам интуиционизма, који је касније дорадио Д. Рос. Мур, на концу, признаје опстојност природних својстава, сматрајући да морална каквоћа нужно слиједи из њих, или да им придолази *(supervenience).* Добро је према томе ствар, непосредан, неодредив предмет мишљења.

Мурови критичари изричу приговор који потврђује наше сумње изречене на почетку, наиме, да се језична анализа запоставља на рачун нормативних одређења. Доказује се да *добро* и *угодно* из споменута примјера нису синоними, као што нису синоними ни вода и H2O, јер се рабе у различитим дискурсима, заправо говорним ситуацијама (опходни и знанствени језик). И очевидност моралних ставова овиси о семантичкој анализи говорне ситуације, што значи да није нормативна за сва дјеловања.

Критика Мурове критике *натуралистичкога кривог закључка (naturnlistic fallncy),* поновно допушта могућност одређивања добра, дакле описивање моралних појмова натуралистичким (изванморалним) категоријама.

Кад се начелно та могућност отвори, тада се пред нама појављује читав спектар разноврсних стајалишта - од *теолошкога* преко *језично-социјалнога* до *новоаристотеловскога* натурализма. Заједничко им је одређивање добра неким другим појмом, или напросто извођење норме из биолошких, социолошких или културних законитости дјеловања. За наш преглед метаетике можда је најзанимљивије схваћање R. Geacha, који добро језичном анализом везује с особношћу, односно аристотеловски с *крепошћу* као стањем онога који дјелује. Geacha разликује предикативне и атрибутивне придјевке. У предикативној је упораби могуће повезати двије пропозиције (суд *"ово је црвени* сто/" јест коњункција судова *"ово је стол"* и *"ово је црвено").* У атрибутивној упораби, то, напротив, није допуштено (суд *"Петар је добар лијечник"* не може се раставити на судове *"Петар је лијечник"* и *"Петар је добар (човјек))."* Грешка је у томе што се добро разумије као граматички предикат, те се тако и метаетички анализира. Добро се као придјев може додуше тако рабити, но не у етичкоме значењу, *јер добар човјек* није

напросто добар лијечник или ногометаш или супруг. Како је речено, метаетика се претежито проширила у тзв. англосаксонској филозофији. Но њезини су одјеци потакнули и европску, већином њемачку етичку мисао, на размишљање о могућности одређивања појма добра и утемељења норме дјеловања. Овдје семантичкој анализи упорабе појма *добро* одговара питање *"Је ли крајње утемељење норми могуће",* док друго питање *"Је ли крајње утемељење норми нужно"* настоји проширити метаетичка схваћања. Најважнија етичка усмјерења у њемачкој филозофији 20. стољећа - Апелова *трансцендентално прагматичка етика* и Хабермасова *етика практичнога дискурса* - рјешавају се скептичких приговора гледе утемељења, побијајући уједно некогнитивизам. Но они не прихваћају напросто когнитивистичке теорије, већ их настоје оснажити преусмјеравањем питања са семантичке анализе на анализу *логике аргументације.* Утемељење норми није ни само трансцендентално (као код Канта) ни семантичко (као код Хера) већ *трансцендентално језично. Апел*, наиме, сматра да свака *"рационална аргументација претпоставља важење универзалних етичких норми"* да би се уопће могли износити ставови у аргументацијској заједници (то је могло би се рећи, *"das Apriori der Konnunikationsgemeinschaft").* Искази се потом подводе под језичнокомуникацијску анализу, разликовањем *перформативнога* израза *("мислим", "питам се"* - језични акт у комуникацијској заједници) и *пропозиције* (језични акт на разини предмета комуникације). Пропозиције се потврђују као заповиједи или забране у аргументацијскоме поступку, па њихово крајње когнитивистичко осигурање и није нужно.

Апел својим је ставовима, међутим, уједно бранио смисленост метаетичкога истраживања, напосе од оних стајалишта која су га сматрала псеудопроблемом. Тако, примјерице H. Lubbe износи барем три разлога с којих су метаетичка настојања узалудна:

1. Крајње је утемељење норми *тривијално* као теоријскофилозофски проблем, јер све људско понашање подлијеже нормама које се напросто увиђају (Lubbe спомиње очевидност - *Evidenz)* и сматрају социјално проведивима;

2. Практички је важније питање *провођења* него *оправдања* норми;

3. Тражење јамства сигурности важења норми повлачи за собом *аргументацијску легитимацију,* те неријетко изазива *несношљивост* и нетрпељивост према другим стајалиштима.

Могли бисмо с правом одговорити, с ослонцем на Апела, да се овдје проблем утемељења напросто избјегава позивањем на аргумент правне снаге одређених норми, односно њихова важења у социјалноме окружју.

Без обзира на то изричемо ли таутолошки суд *"добро је добро"* или аналитички суд *"добро је угода"* или пак синтетички суд *"ствар има својство Е, но је ли добро",* преносимо назива из свакодневнога опходнога говора у контекст етичке теорије. Метаетику, која се, по одредби, бави језичном анализом етичких исказа, не занима, међутим, толико наслањање друге разине моралнога искуства (одређивање добра) на прву (упораба појма у опходним ситуацијама), већ она напросто анализира другу разину с видика треће - испитивање логичке и семантичке законитости исказа. Она стога наоко запоставља, јер методички жели занемарити њезину опстојност, чињеницу да упораба тога појма нужно повлачи за собом *нормативно* одређење (циљеве дјеловања), те се одриче постављања норми (тзв. *поставка неутралности).* У њемачкој се филозофији стога предлаже назив *нормативна етика* која се не устеже предочавати, усустављивати и вредновати *садржајне напутке* за дјеловање, али уједно пита о увјету могућности као и о нужности *утемељења* норми. Но она претпоставља универзалност нормативнога дискурса и потпуну језичну и аргументацијску *компетенцију* судионика у комуникативној заједници, што значи да се

језична анализа своди само на лингвистичка разликовања говорних аката, а не на семантичка разликовања упорабе назива*ка ("добро", "вриједно", "забрањено"* итд.).

У коријену је ових разлика и кривац је наречених недостатака стајалишта чињеница да је ријеч о различитости утемељења филозофије - језичном анализом исказа или логиком аргументације. Рјешење је можда *метадискурс* који би пропитао важење самога дискурса и с језичносемантичкога и логичкоаргументацијскога видика. Смјерницу видимо у Аристотеловој *топици* - пронаћи опћа мјеста језичне упорабе појмова и провјерити њихову логичку примјену (на томе је трагу дјеломице херменеутика).

66. Светозар Стојановић

РЕАЛИЗАМ GEORGEA MOOREA

G. E. Moore је у области мета-етике и мета-аксиологије објавио две књиге „Принципи етике“ (Principia Ethica), 1903, и „Етика” (Ethics), 1912. Поред тога, он је 1922. у књизи „Филозофске студије“ (Philosophical Studies) објавио и две расправе: „Концепција интринсичне вредности” (The Conception of Intrinsic Value) и „Природа моралне филозофије” (The Nature of Moral Philosphy). На једном симпозијуму 1932. Moore је читао реферат под насловом „Да ли је доброта квалитет?” (Is Goodness a Quality) и исте године га објавио. У Schilppovom (Шилп) издању посвећеном „Филозофији G. E. Moorea”, од укупно око 150 страница „Одговора мојим критичарима” (A Reply to my Critics) Moore је стотину страна посветио етичким и аксиолошким питањима. И на оним местима на којима говори само о „етичком суду” и „етици” он у ствари мисли не само на морални него и уопште вредносни суд, па, према томе, имплицитно и на аксиологију. У приказу његових схватања ја ћу, наравно, поступати на исти начин.

Први део ове главе већ уобичајено посветићу само приказу, а други мојој оцени и критици његових схватања.

Задатак етике

Етика по Mooreu има двоструки задатак. Основно питање са којим се сваки етичар среће јесте „шта је добро (рђаво)?” Међутим, оно у ствари има три различита значења, па га треба разложити на три питања: 1) које *врсте* ствари су добре (рђаве); 2) које *појединачне* ствари су добре (рђаве); и 3) какво је *значење* термина „добро (рђаво)?” Док на прво питање етика одговара, дотле друго не спада у њен домен, јер она се као наука бави утврђивањем врста добрих (рђавих) ствари, пошто њих има бесконачно много. Поред одговора на прво, етичар мора да одговори и на треће питање. Морални језик служи се и другим терминима: „исправно-неисправно”; „треба-не треба”, „дужност-није дужност” и сл. Горње дистинкције треба правити и у односу на њих.

Има места на којима Moore означава прво питање „фундаменталним" и „примарним" у етици. Упркос томе, он се њиме бавио само у „Принципима етике" и веома мало у „Етици". Па и у њима највише је био преокупиран трећим питањем; касније искључиво њиме. Другим речима, Moore је сматрао да етика треба да се бави и вредносно-нормативним и мета-етичким проблемима; иако је вредносно-нормативне задатке у својим изјавама стављао на прво место и тиме остајао у традицији, он је у пракси превасходно био мета-етичар, инаугуришући на тај начин данас владајућу преокупацију у моралној филозофији. Овде ће, разуме се, бити речи само о његовој мета-етичкој концепцији.

Интирзчно добро (рђаво)

Moore, насупрот „натуралистима" (или како сам их ја назвао „емпиристичким когнитивистима"), сматра да „интринсично добро" није име ни за какво „природно"[1], емпиријско својство или комплекс таквих својстава, па да стога ни етички суд о коме се оно појављује није емпиријски проверљив.

Он прави разлику између „интринсично (intrinsic) доброг (или рђавог)" и „доброг (или рђавог) као средство"(или „инструментално доброг"). „Интринсично добро" представља један од централних појмова његове теорије: зато тачна интерпретација његових схватања тражи стопостотно резумевање овог појма. Читалац ће га најлакше разумети преко термина „добро по себи" који Moore употребљава као синоним. Као што је познато, „по себи" значи „независно од свих релација", зато „добром по себи" код Moorea и стоји насупрот „добро као средство", где ово „као средство" означава да је реч о „добром", али само у одређеној релацији. Зато је, за Moorea, по себи добро оно што би било добро и када би *искључиво* оно постојало. Нека ми читалац допусти да конструишем једну шему етичког закључивања на којој се лепо може приказати Mooreово разликовање између „интринсично доброг" и „доброг као средство."

С је добро (по себи)
Р је средство за С
Р је добро (као средство за С)
Q је средство за Р
Q је добро (као средство за Р)
П је средство за Q
П је добро (као средство за Q)

„Добро" у интринсичном смислу појављује се само у судовима који у етичком закључивању представљају *искључиво премисе.* Другим речима, реч је о етичком суду који *никад* не може да буде закључак изведен из других етичких судова, јер представља премису из које се изводе други етички судови. На овој шеми „интринсично добро" срећемо, дакле, само у суду „С је добро". У суду „П је добро" реч је о „добром као средству (за Q)". „Добро као средство" налазимо и у суду „Q је добро" (за Р) и „Р је добро" (за С).

Али да се вратимо Mooreовом закључку да „добро" (од сада ћу „добро" употребљавати у смислу „интринсично доброг", а када буде реч о „добром као средству", то ћу експлицитно нагласити) не именује неко „природно" својство или комплекс таквих својстава. Пошто је тако расчистио терен Moore износи своје гледиште да „добро" именује

„не-природно" (ноннатурал) својство „доброте", које је просто, недефинљиво и приступачно једино интуицији.

Он „добро" пореди са „жутим", именом за једно просто природно својство. Као ни „жуто", ни „добро" се даље не може рашчлањавати, јер као и оно именује просто, а не сложено својство. Због тога је оно као и жуто недефинљиво. Moore, наиме, сматра да је дефиниција (у „најважнијем" смислу те речи) анализа једног сложеног појма на његове саставне делове, просте појмове. „Ако сам упитан, шта је добро?" мој одговор је да је добро, добро и то је крај те ствари. Или ако сам упитан, како да се „добро дефинише?" мој одговор је да се оно не може дефинисати и то је све што имам да кажем о томе.[2] „Добро" је заједно са „жутим" име за просто и недефинљиво својство. Али ту престаје сличност. Иза „жутог" стоји „природно", а иза „доброг" „не-природно" својство. Прво се сазнаје инспекцијом (природно својство може бити и такво да се сазнаје интроспекцијом), а друго интуицијом.

Moore је неколико пута покушавао да ближе одреди разлику између природног и не-природног својства. У „Принципима етике" он је о томе рекао само оволико: „Под природом", дакле, подразумевао сам и подразумевам оно што је предмет природних наука и психологије. Може се рећи да то укључује све што је постојало, што постоји и што ће постојати у времену.[3] „Природан предмет" је, значи, онај који постоји у времену. Он има „природна" и „не-природна" својства. Природно својство (на пример, „округлост", „мркост") наводно може да постоји у времену само за себе, независно од природног предмета; природна својства су „делови" целина које чине природни предмети. Не-природно својство може да постоји у времену само као својство природног предмета, а не независно од њега.

На тај проблем Moore се враћа још двапут: у расправи „Концепција интринсичне вредности" и у „Одговору мојим критичарима". Пошто је у „Одговору..." на Broadову студију „Неке одлике Mooreове етичке доктрине"[4] критички приказао и ту своју расправу, ја је нећу одвојено приказивати.

Свој одговор Moore почиње слажући се са Broadовом критиком његове малочас приказане одредбе у „Принципима етике". Moore је сада „сигуран" да „природно својство" не може да егзистира у времену независно од „природног објекта"; дакле у том погледу оно се више не разликује од не-природног својства. „Ова сугестија коју сам дао у *Принципима* изгледа ми сада крајње глупа и изопачена."[5] Moore се сада слаже са Broadом и у томе да природно својство није „део" природног објекта. Тај одељак одговора Broady Moore закључује овим речима. „Према томе, ја се слажем да у *Принципима* нисам дао никакво одрживо објашњење о томе шта сам подразумевао казујући да „добро није природно својство."[6]

Осврћући се и на свој покушај у „Концепцији интринсичне вредности" да „јасно објасни" разлику између две врсте својстава, Moore признаје Broady да у томе није успео. Он ту овако интерпретира себе (тамо). Једна ствар има две врсте својстава: 1) интринсична; то су она која „зависе једино од интринсичне природе" те ствари; деле се на а) природна и б) не-природна. 2) не-интринсична; то су она која „не зависе једино од интринсичне природе" те ствари. Очигледно је да човек мора да зна какво значење Moore даје терминима „интринсична природа" и „зависити једино од ње" да би могао да разуме. То није сасвим јасно из „Одговора..." Зато ћу ипак бити принуђен да се директно обратим „Концепцији интринсичне вредности"; следеће место, иако непосредно не говори о

интринсичном својству уопште, већ само о интринсичној вредности, не-природном интринсичном својству, вероватно може да баци мало светла: „*Кад се каже да је једна врста вредности ‚интринсична', то само значи да питање да ли је једна ствар поседује и у ком степену зависи* једино од интринсичне природе ствари у питању.....*Када* с обзиром на ма коју посебну врсту вредности кажем да питање да ли је и у ком степену нешто поседује *зависи једино од интринсичне природе ствари у питању,* хоћу да кажем две различите ствари у исто време. Хоћу да кажем (1) да је *немогуће* да стриктно *једна и иста* ствар поседује ту врсту вредности у једно време или у једном низу околности, а да је *не* поседује у друго време или у другорн низу околности; и да је подједнако *немогуће* да је поседује у једном степену у једно време или у једном низу околности, а да је поседује у различитом степену у друго време или у различиторн низу околности.....(2) други део онога што хоћу да кажем јесте да ако дата ствар поседује ма коју врсту интринсичне вредности у извесном степену, онда не само да та иста ствар мора да је поседује у истом степену под свим околностима, већ и било која ствар која јој је *потпуно слична* мора такође да је поседује у потпуно истом степену под свим околностима. Или да дамо томе одговарајућу негативну форму: *немогуће* је да је од ове две потпуно сличне ствари једна поседује, а друга не поседује, или да је једна поседује у једном, а друга у другом степену.“[7]

Али да се вратимо Moogeовом „Одговору .....” и тамошњој интерпретацији властитих схватања у „Концепцији интринсичне вредности”. У напору да одреди разлику између природних и не-природних интринсичних својстава, Moore је, каже, тамо рекао: „(l) не само да *би* комплетно набрајање природних интринсичних својстава дало комплетну дескрипцију, него и да никаква дескрипција, која *не би* набрајала сва *природна* интринсична својства, не би могла да буде комплетна. И ја сам такође рекао (II)нешто веома различито: наиме да природна интринсична својства изгледа да *описују* интринсичну природу онога што их поседује у једном смислу у коме их предикати вредности никад не описују.”[8] Moore додаје да у оно време није био свестан да су (I) за разлику између природних и не-природних интринсичних својстава које даје (I) „неодрживо”, јер је (I) напросто погрешно. Објашњење пак које даје (II) „могуће је да је истинито”. (I) је погрешно, јер дескрипција једне ствари може да буде комплетна чак ако се и испусте оне природне интринсичне карактеристике које друге такве карактеристике повлаче за собом. Баш због тога, наставља Moore, разлика између природних и не-природних интринсичних својстава не може бити у томе што, да би дескрипција дотичне ствари била комплетна, сва прва морамо да поменемо, а друга не морамо.

По Moorey (II) је сугерирало да „постоји *један* смисао речи описати *један* од смислова у којима се та реч обично употребљава тако да човек, приписујући једној ствари својство које није природно интринсично својство, *уопште* је не описује, док ако јој припише природно, интринсично својство, он је увек описује до *извесне мере,* мада, наравно, дескрипција може бити веома неодређена и веома далеко од комплетне.[9] Међутим, Moore одмах признаје: „Да би се то разјаснило, било би неопходно да се специфира смисао описати који је у питању; ја нисам више у стању да то учиним сада него што сам онда био“.[10]

Пошто Broad, према властитим речима, није могао у Moogeовим списима наћи задовољавајуће објашњење разлике између природних и не-природних својстава, он даје следеће: „Предлажем да природну карактеристику опишемо као сваку карактеристику које

или (а) постајемо свесни инспекцијом наших чулних података или интроспекцијом наших искустава, или која је (б) потпуно дефинљива помоћу карактеристика претходне врсте, заједно са појмовима узрока и ствари (субстанце)..

.....Не-природна карактеристика била би епистемолошки описана негативним терминима изведеним из горње епистемолошке дескрипције природних карактеристика. Једна карактеристика би била не-природна ако (а) нико не би могао да је постане свестан инспекцијом својих чулних података или интроспекцијом својих искустава, и ако (б) *није* дефинљива помоћу карактеристика којих би човек постао свестан на ове начине, заједно са појмовима узрока и ствари."[11] Moore на то каже да то *истовремено* може бити случај и са његовом (II) у „Концепцији интринсичне вредности", о чијој је интерпретацији малочас било речи.

Досада смо видели шта Moore подразумева када каже да је „добро" просто, недефинљиво и не-природно својство. А сада нешто више о његовој тврдњи да га сазнајемо искључиво интуицијом.

За разлику од натурализма, по коме су поставке о (интринсично) „добром" аналитичке природе, Moore сматра да су оне синтетичке и истовремено нужне. Из чињенице да једна ствар има извесне природне интринсичне одлике, по Moore у „следи" (follows) да има и не-природно интринсично својство „доброте" али не и обрнуто. Та и таква веза између извесних не-етичких и етичке карактеристике нужна је, јер постоји потпуно независно од било каквих околности. И то својство „доброте" и његову синтетичку и нужну повезаност са извесним природним својствима сазнајемо непосредно, интуицијом. За такве поставке Moore још чешће од израза „интуитивна" употребљава термин „самоочевидна": „Стварно, из значења доброг и рђавог следује да су све такве поставке, да се изразимо Кантовим термином, синтетичке: све оне на крају морају почивати на некој поставци која се просто мора усвојити или одбацити, која се не може логички извести ни из какве друге поставке. Овај резултат..

.....може се друкчије изразити тврдењем да основни принципи етике морају бити самоочевидни..... Израз ‚самоочевидна' значи стварно да је поставка која је тако названа очевидна или истинита просто сама по себи, да она није закључак изведен ни из какве друге поставке."[12]

Али како ћемо се обезбедити да нам се под видом поставке да је нешто *интринсично* добро, добро по *себи,* не провуче поставка да је оно само *неинтринсично* добро, добро као *средство*? За то, Moore у, служи „метод изолације". Ствар се у мислима апсолутно изолује и узима као да искључиво она постоји. Ако тада „непосредно видимо" да је добра, то значи да је добра по себи, јер смо је претходно изловали од свих услова, околности, пратилаца, последица и сл.

Оно што се односи на „интринсично добро", по Moorey се *мутатис мутандис* односи и на „интринсично рђаво".

Добро (рђаво) као средство

„Интринсично добро" Moore сада употребљава да дефинише „добро као средство": као средство је добро оно што производи ефекат који је интринсично добар. Да се и овде послужимо већ приказаном шемом етичког закључивања:

С је добро (по себи)
Р је средство за С
Р је добро (као средство за С)

.....итд.

Суд-закључак „Р је добро" (као средство) полази од интуитивне премисе „С је добро (по себи)" и тврди „Р је средство за С", тј. да је то и такво С последица Р-а. Док суд о „интринсично добром" („С је добро"), по Moore у, не подлеже доказивању, већ је интуитивно известан, дотле суд о „добром као средству" („Р је добро") подлеже, он је емпиријски проверљив. За разлику од суда о интринсично добром, суд о добром као средству није нужан, универзално истинит, јер као емпиријски зависи од околности.

Оно што је речено о „добром као средству", по Moore у, *mutatis mutandis* односи се и на „рђаво као средство".

Критика тзв. натуралистичке погрешке

Једна од ствари коју свако ко нешто зна о Moore у увек асоцира са његовим именом јесте аргументат против „натуралистичке погрешке". Шта тврде натуралисти и како изгледа тај аргументат?

Натуралист ће рећи да „добро" по *дефиницији* стоји наместо емпиријског (простог или сложеног) својства или релације (просте или сложене). А Mooreов против аргументат тече отприлике овако. Кад би „добро" по дефиницији било Т (то својство или релација), онда би питање „да ли је Т добро?" било таутолошко („да ли је Т Т?"), па онда и бесмислено. Међутим, ово питање није никад таутолошко и бесмислено; то поред осталог показује чињеница да има људи који ће рећи „Т није добро", и нико им не може одвратити да је то аналитички неистинит исказ. Из тога следи да „добро" није „Т", тј. да је натуралистички дефиниенс „доброг" погрешан.

Читалац ће се лако досетити да Moore не може имати ништа против натуралистичке интерпретације „доброг као средства" и да, према томе, његов аргументат није усмерен на њено обарање. Он напада само натуралистичку дефиницију „интринсично доброг". Истина, постоје две врсте натуралиста: једни признају ова два смисла „доброг", а други, као, на пример, Dewey, тврде да је „добро" *увек* инструменталне природе. Значи да је Mooreов аргументат директно и експлицитно уперен само против првих. Због тога, а и зато што смо Deweyеву концепцију и (имплицитни) капацитет Mooreовог аргумента против такве врсте натурализма већ расправили,[29] овде ће бити речи само о првима.

И овога пута помоћи ћемо се оном шемом вредносног закључивања. Натуралист би, наравно, тврдио да у судовима „П је добро (као средство за Q)", „Q је добро (као средство за Р)" и „Р је добро (као средство за С)" „добро" стоји наместо једног емпиријског својства, као и то да су ти судови *синтетичко-емпиријске* поставке. Као што сам већ рекао, Moore би се с тиме сложио. Уосталом, нико то никада није озбиљно доводио у питање. Чак и многи антикогнитивисти, са којима се слажем оградили би се само утолико што би рекли да то важи само за једну, когнитивну или дескриптивну димензију значења таквог „доброг" или суда у коме се оно појављује, јер оно, па онда и тај суд, истовремено имају и екстракогнитивне димензије значења. Једино је „интринсично добро" појам око кога се Moore сукобљава са натуралистима. Натуралист би тврдио да и суд „С је добро" значи „С

је T", где T представља поново једно емпиријско својство или релацију, само, наравно, не више „бити средство за нешто"; сем тога, он би рекао да та поставка у којој се појављује „интринсично добро" није више синтетичко-емпиријска, као што је случај са „инструменталним добром", него *аналитичка или таутолошка* поставка, тј. *дефиниција.* Њу - то је важно уочити натурализам не представља као тзв. уговорну дефиницију (властити *предлог* за значење „доброг"), већ као тзв. информативну дефиницију (обавештава *актуалном значењу* „доброг"). Moore сматра да је све то оборио својим контрааргурнентом, а као решење нуди не-природно, неемпиријско својство, наместо кога „интринсично добро" треба да стоји, због чега је онда и суд у коме оно фигурира *синтетичко-априорна* поставка.

Mooreово касније колебање између реалистичког когнитивизма и емотивистичког антикогнитивизма

Пошто је „инструментално добро" дефинисао помоћу „интринсично доброг", Moore се сада првим (а тиме посредно и другим) користи да дефинише друге најопштије етичке и вредносно-нормативне термине.

„Треба" и „дужност" су по Moore у синоними. Човек „треба" да учини оно што ће произвести *више* доброг него иједна друга (за њега могућа) алтернативна радња. То му је и „дужност". За разлику од „треба" и „дужности", „исправна" је она радња која доноси *исто толико* доброг колико и ма која алтернативна (за њеног извршиоца могућа) или *не мање* него било која алтернативна. Другим речима, нашем избору може да стоји на располагању неколико *исправних* радњи, али само једну од њих *треба* извршити, тј. само је једна од њих *дужност.* Такве разлике међутим, нема када су у питању „неисправно", „не треба", и „није дужност". Сва три термина су синоними. „Неисправно" је, или „није дужност", или „не треба" учинити ону радњу која производи мање доброг него било која алтернатива.

Mooreово касније колебање између реалистичког когнитивизма и емотивистичког антикогнитивизма

Пред све оштријом и убедљивијом критиком његових схватања, као и пред решењима која је нудио емотивизам, Moore није могао да остане равнодушан. Доказ за то је његова дискусија са Stevensom 1942. године.[13] Она се водила на примеру суда „Брут је поступио исправно убивши Цезара". Насупрот Moore-у, Stevenson овде тврди да постоји „бар један типично етички" смисао овог суда када њиме (1) аутор тврди да (у време исказивања) одобрава Брутов поступак и (2) не тврди ништа друго што би могло бити истинито или лажно, изузев тога и онога што то за собом повлачи, на пример, да је Брут убио Цезара. На основу (1) и (2) Stevenson даје следећи аналитички модел овог суда (у „бар једном типично етичком смислу"): „Брут је поступио исправно убивши Цезара" = „Ја одобравам Брутов поступак; одобрите га и ви."

Moore каже да и даље одбацује (1). То значи да из аналитичког модела треба избацити први, когнитивни део. Много је вероватније наставља он да *сам* други, императивни део („Одобрите Брутово убиство Цезара!") модела представља значење суда. У том случају требало би рећи да суд само *имплицира,* а *не тврди,* да аутор одобрава Брутов поступак.

О (2) Moore каже следеће: „Ја сигурно мислим да овај други део Stevensonовог гледишта *може* бити истинит: то ће рећи, да сигурно мислим да н*е знам* да није истинит. Али то није све. Ја сам сигурно у извесној мери склон да мислим да *јесте* истинит и да је стога моје властито раније гледиште погрешно. А мислећи да је први део Stevensonовог гледишта погрешан, значи да сам у извесној мери склон да мислим да постоји бар *један,* типично етички смисао реченице. Брут је поступио исправно убивши Цезара, такав да један човек који би ову реченицу употребио у оном смислу и употребио је на такав начин да би се с правом могло рећи да тврди да је ова Брутова радња била исправна, при свем том не би тврдио ништа што би могло бити истинито или лажно, изузев, можда, да је Брут убио Цезара: то јест, ништа о Брутовој радњи изузев напросто да се она одиграва. И идући даље од Stevensonове опрезне тврдње, ја сам веома склон да мислим да, ако постоји бар *један,* типично етички смисао за који су ове ствари истините, онда су оне истините за *све* ‚типично етичке' смислове. Тако да сам у извесној мери склон да мислим да један човек који би могао да у *било ком* типично етичком смислу тврди да је Брутова радња била неисправна не би тврдио ништа што би могло бити истинито или лажно, изузев, можда, да се Брутова радња одиграла - не више него ако би рекао ‚затворите врата, молим'. Ја сам сигурно *у извесној* мери склон да мислим све то, и да је стога оно што је не само контрадикторно него и контрарно у односу на моје раније гледиште истинито. Али онда, с друге стране, ја сам такође и даље *у извесној мери* склон да мислим да моје раније гледиште *јесте* истинито. А ако ме питате коме сам од ових инкомпатибилних гледишта више склон, могу једино да одговорим да напросто не знам да ли сам више склон једном или другом. - Ја мислим да је ово барем поштена изјава о мом садашњем ставу."[14]

У вези са тим Moore пребацује Stevensону да није навео ниједан позитиван разлог за своје гледиште и додаје да му у прилог властите концепције говори то што „и*згледа"* да су тврдње два човека „X је исправно" и „X није исправно" логички инкомпатибилне. Кад би то било извесно, Stevensonово гледиште би пало. Међутим „изгледа" није исто што и „јесте" - резигнирано признаје Moore; баш зато остаје место за Stevensonово објашњење да је реч само о разилажењу у ставовима, а не о логички инкомпатибилним тврдњама. И овде се понавља Moore ово колебање. Он је наводно у извесној мери склон да призна да је Stevenson у праву, да је, дакле, у питању разилажење слично оном изрнећу двојице од којих један каже „Играјрно покер", а други одговори „Не, слушајмо неку плочу". Но, с друге стране, у извесној мери он је склон да и даље сматра да је његово гледиште истинито.

Ово су речи којима Moore завршава дискусију са Stevensonом: „Морам поново да кажем да сам склон да мислирн да ‚исправно' у свим етичким употребама, а, наравно, такоде и ‚неисправно', ‚треба', ‚дужност' нису уопште имена карактеристика, да имају само емотивно значење и никакво „когнитивно": а ако је то истина за њих, мора такође бити истина и за „добро" у смислу којим сам се највише бавио. Ја сам *склон* да мислим да је то тако, али сам такође склон да мислим да није тако; а ја не знам чему сам више склон."[15]

***

Од прве појаве Mooreовог дела „Принципи етике" прошло је више од пола века. Отада скоро да се није појавила ниједна значајнија књига у области мета-етике чији аутор није *морао* бар да се критички разрачуна са Moore овом концепцијорн. Зато Rice (Раис) оправдано пише: „Не би било велико претеривање када би се рекло да се досадашња етичка дискусија у Британији и Америци састојала у напору да се одговори на питања која

је Moore поставио у *Принципима етике,* а нарочито на она која су центрирана око његовог појма натуралистичке погрешке.[16] Принуђен његовом критиком, натурализам или, речено мојим језиком емпиристички когнитивизам стално је вршио корекције и побољшавања. Данас доминантне различите варијанте антикогнитивизма развиле су се у критичком противставу како према натурализму, тако и према предложеној Mooreовој солуцији. Али Moore није утицао само на представнике других типова мета-етичке теорије. Међу следбеницима његовог антинатурализма наилазимо на једног Russella (у његовој првој реалистичкој фази), Rossa (Рос), Broada, Ewinga (Јуинг), Raphaela (Рафаел), Pricharda (Причард), Blansharda (Бланшард) итд.

***

И пре Mooreа етичари су се бавили и мета-етичким и нормативно-етичким проблемима. Међутим, они, по правилу, нису били довољно свесни да је реч о двема *принципијелно* различитим стварима: отуда читав низ конфузија. Moore је много допринео њиховом отклањању повлачећи демаркациону линију (мада наравно, не овом терминологијом, која је резултат новијег датума) између ове две врсте послова. Треба се само сетити како је анализом питања „шта је добро?" утврдио да се у њему у ствари крију три питања, од којих само два спадају у домен моралне филозофије. У том смислу већ су постале класичне његове прве реченице из „Принципа етике": „Изгледа ми да у етици, као и у свим осталим филозофским наукама, тешкоће и неслагања којима је њена историја пуна углавном проистичу из врло простог разлога: наиме, из покушаја да се одговори на питања, а да се прво не открије тачно шта се пита питањима на која се жели одговор."[17]

Иако је много допринео томе да већина етичара у новије време сматра својим главним задатком рад на мета-етици, он није запао у једну једностраност која карактерише многе од њих. Мислим ту на тезу да морална филозофија треба и може да се бави једино логичком анализом етичког језика, а да посао формулисања и оправдавања етичких принципа препусти искључиво проповедницима, пропагандистима, напосе обичном човеку.

***

Човеку сасвим материјалистички и емпиристички оријентисаном Mooreова теза о „не-природном квалитету доброте" и његовом интуитивном сазнавању с правом звучи као неубедљива метафизичка конструкција. Зато он лако може да падне у искушење да читаву критику сведе на примену емпиристичког критеријума: ни један ни други ентитет није познат нашем искуству, па је због тога Mooreова теорија неодржива. Али ствар је у томе да Moore не признаје тај критеријум. Његова епистемологија не остаје само на чулном, интроспективном и рационално-логичком сазнању, већ признаје и не-чулно директно сазнање (интуицију). Сходно томе, његова онтологија признаје и ентитет (не-природно својство) који је приступачан само овом последњем.

Олак емпиристички обрачун са Mooreом не само да не би био ефикасан, него би нас и спречио да видимо тешкоће и проблеме мета-етике и мета-аксиологије који пулсирају иза његових конструкција. Јер, иза сваког значајног, ма како метафизички оптерећеног теоријског модела крије се напор аутора да објасни неке чињенице којима други модели, по његовом мишљењу, или противрече или их не објашњавају. У противном, њега не

бележи чак ни историја дотичне теоријске дисциплине. Зато да видимо који су то проблеми и тешкоће, и зашто је Moore, да би их решио, конструисао баш такав модел.

У време када се он појавио на филозофској позорници, дакле почетком века, на сцени су биле само две супротне верзије когнитивизма: емпиристички и антиемпиристички. Он је сматрао да први нужно прави једну *логичку* погрешку (натуралистичку погрешку) и да је због тога логички, принципијелно неодржив. Разуме се да га је то стимулирало да тражи излаз у једној новој својој верзији антиемпиристичког когнитивизма. Зато да прво утврдимо да ли је ту реч о стварној погрешци, и, ако јесте, онда о каквој, и најзад, колико је Mooreов аргуменат стварно доказује.

Једна од највећих заслуга Moorea као филозофа и етичара јесте стално инсистирање на поштовању извесних научних захтева: јасност, прецизност, дефинисаност питања и појмова, кохерентност и сл. Иронија судбине и њега, као и толиких других филозофа уосталом, састоји се у томе што се многе његове поставке могу врло ефикасно критиковати овим истим мерилима којима је он рушио друге. Захтев за теоријском кохерентношћу, који је он заједно са другим поменутим и непоменутим захтевима тако нештедимице постављао другима, понајмање се од свих осталих код њега претварао у бумеранг. Један од ретких изузетака чини критика „натуралистичке погрешке". Да читаоцу не бих стварао тешкоће већ на почетку" ја сам у првом делу приказао Mooreову одредбу „натуралистичке погрешке" као сасвим кохерентну.

Он „натуралистичком погрешком" назива идентификовање (интринсично) „доброг" са неким *природним* (било простим или сложеним) својством (1). Сада ћу навести једно од таквих места: „Ако човек побрка два природна предмета један са другим, дефинишући један другим, ако, на пример, побрка себе као један природан предмет са ‚задовољан' или са ‚задовољством', који су други природни предмети, онда нема разлога да се та грешка назива натуралистичком. Али ако он побрка добро које није у истом смислу природан предмет, са *ма којим природним предметом,* онда има разлога да се то зове натуралистичком погрешком..."[18] Смисао (1) међутим само преовлађује, али нипошто није једини.

Наиме, понекад Moore дефинише натуралистичку погрешку као идентификовање „доброг" са *било којим својством* или појмом (тог својства). Да наведем један пример: натуралистичка погрешка - погрешка која се састоји у идентификовању простог појма означеног речју добро са *неким другим појмом.*[19] Очигледно је да се овај смисао (2) не поклапа са претходним и да је знатно шири од њега. Шири смисао Moore уводи да би поред натуралистичких обухватио и оне теорије које назива метафизичким. По њима, поред природних предмета са Mooreовим природним и не-природним (доброта) својствима постоје и натприродни предмети (са својим својствима), који, за разлику од природних предмета и њихових својстава (природних или не-природних), егзистирају ван времена. Овај смисао је потребан Mooreу да би могао да каже да „натуралистичку погрешку" прави не само онај ко изједначава „добро" са *природним* него и онај који га дефинише неким *натприродним* својством. У ствари више је него очигледно да тај назив одговара само евентуалној погрешци првог, а не, како Moore понекад пише, и погрешци другог (ако већ прави неку погрешку, овај прави „супранатуралистичку", а никако „натуралистичку").

Да се ствар још више искомпликује, код Moorea се може наћи још један (3) смисао, иако не много различит од претходног: „III, добро је недефиниљиво, а ... то негирати

садржи погрешку..."[20] Управо је због смисла (2) и (3) Франкена[21] с правом предложио да се назив ревидира у корист „дефиниционистичке погрешке".

А сада да испитамо колико је ефикасан Mooreов аргуменат против „натуралистичке погрешке". Читалац је запазио да сам тај аргуменат већ приказао у првом делу ове главе. Пошто нас овде интересује само његов капацитет у односу на емпиристички когнитивизам или натурализам, надаље ћу узимати у обзир само смисао (1) „натуралистичке погрешке". У глави о Deweyy[39] већ сам рекао да је почев са Франкеном читава серија филозофа до данас открила бројне слабости у том аргументу. Ја немам ни жеље ни простора да их овде приказујем. Уместо тога потрудићу се да на свој начин покажем да Mooreов аргуменат не може да докаже *логичку* немогућност натуралистичке концепције на шта претендује - него само неодрживост одређених њених верзија.

Као што ће се читалац сетити, Mooreов аргуменат се у суштини своди на ову мисао: да „добро" (интринсично) не стоји наместо емпиријског својства или релације Т, показује његово значење у питању „да ли је Т добро?" које није таутолошко („да ли је Т Т?"), а морало би такво да буде када би „добро" стајало наместо Т-а. Да конструишем један пример за Т: „добро" не може да значи „оно што доприноси максимуму могуће среће за максимално могућ број људи" зато што би онда питање „да ли је оно што доприноси... добро?" било таутолошко („да ли је оно што доприноси... оно што доприноси...?"), а оно није такво.

Mooreов аргуменат, по мом мишљењу, побија сваки онај натуралистички дефиниенс (Т) (интринсично) „доброг" који ово питање не чини таутолошким. Немам ништа против да му чак допустимо да он то чини са сваким досад предложеним натуралистичким дефиниенсом. Али он уопште не доказује да је *логички немогуће* пронаћи такав дефиниенс (Т) који ће питање „да ли је Т добро?" стварно учинити таутолошким. А управо то би он морао да показује, јер претендује на демонстрацију принципијелне, логичне неодрживости натурализма. Mooreов аргуменат у ствари имплицитно *претпоставља* да је то питање увек нетаутолошко и да у том погледу конкретни изглед дефиниенса ништа не може да измени. Ја наглашавам: *претпоставља,* а не *доказује.* Чињеница да један или да чак сви предложени натуралистички дефиниенси „доброг" не могу да затворе (да га учине таутолошким) питање „да ли је Т добро?" уопште наравно не имплицира да логички није могуће пронаћи дефиниенс који то стварно чини.

Али како да се објасни чињеница да од почетка развоја етике нико досада није дао задовољавајућу натуралистичку дефиницију „интринсично доброг", иако то свакако не показује да је она логично немогућа? -питаће се неко. Натуралиста би то могао да објасни изузетном тежином проблерна и штавише да пређе у противнапад тражећи да покажемо макар један термин чије је значење филозофија досада потпуно комплетно и задовољавајуће анализирала. Уосталорн, одлично је познато - могао би он да настави - да је изванредно тешко наћи синониме (па онда и погодне дефиниенсе) у обичном језику, коме „добро" припада.

Има натуралиста који излаз из клешта Mooreовог питања виде у тврдњи да је „добро" *вишесмислено.*[22] Поента би требало да буде у овоме: ако у суду „С је добро" „добро" значи Т, у питању „да ли је Т добро" оно значи не више Т, него З. Али то није излаз већ зато што се Mooreов аргурненат односи само на „интринсично добро", где се *ex hypothesi* не може јављати никакво З. Према томе, то би био излаз само ако се комбинује са потпуним одбацивањем постојања интринсичног смисла „доброг", за шта је, наравно, неопходна

посебна аргументација. А ја сам у глави посвећеној Deweyy већ доказивао управо супротно: да није одрживо гледиште које пориче постојање интринсичних вредности.

Да закључим. Mooreов аргуменат против „натуралистичке погрешке" веома једноставно и ингениозно може да побије *конкретне натуралистичке дефиниенсе (интринсично)* „доброг". На тај начин Moore је изванредно снажно посредно утицао на развој натурализма. Међутим, он не показује никакву логичку погрешку у натурализму као таквом, не доказује да је натурализам (уопште узет) *логички* неодржив.

***

Верујући да питање „да ли је Т добро?" мора да буде не-таутолошко да због тога „добро" не може да именује емпиријско својство Т, Moore је конструисао једно не-природно, не-емпиријско својство. Оно му омогућује да то питање остави отвореним, не-таутолошким: „да ли је Т добро?" = „да ли Т има не-природно својство доброте?" Пошто није аналитички или таутолошки, резоновао је Moore, исказ „Т је добро" мора бити синтетички; а пошто није емпиријски, он онда мора да буде априорни; он је, дакле, за њега априорно-синтетички. Све то са своје стране опет логично тражи појам интуиције. Њоме опажамо не-природно својство и његову *априорно-синтетичку* или *нужно-синтетичку* везу са природним (Т) својством или предметом. Поред тога, интуиција чини овај исказ самоочевидним, и на тај начин спречава да оправдавање оде *ад инфинитум.* Тако смо, надам се, утврдили тешкоће и ток резоновања који стоји у позадини Mooreових метафизичких конструкција.

Међутим, чак и под претпоставком да би Mooreов аргуменат доказивао логичку немогућност емпиристичког когнитивизма, то још не би значило да је његов модел једини могући излаз. Ако „добро"[1] (интринсично) није име ни за какво емпиријско својство. То још не значи да *мора* да буде име за једно не-емпиријско својство. Јер оно можда уопште не стоји наместо било каквог својства рекао би антикогнитивист. Слажем се са овим мишљењем и сматрам да (интринсично) „добрим" само изражавамо и другима препоручујемо свој став према дотичном објекту (Т). Ваљда ће после овога читаоцу бити јасно како је то Moore *индиректно* стимулирао и антикогнитивизам.

Било би интересантно утврдити шта је све условило да Moore из тешкоћа емпиристичког когнитивизма потражи излаз у антиемпиристичком когнитивизму, а не у антикогнитивизму (овде је реч о његовој концепцији, а не о оном колебању између ње и емотивизма, о коме је било речи). Разлога сигурно има више; навешћу само неколико, по мом мишљењу најважнијих.

1) Утицај његових схватања у другим филозофским дисциплинама, а пре свега у епистемологији и општој теорији значења. Пошто сам о утицају прве већ рекао неколико речи, сада ћу се потрудити да објасним утицај ове друге (то, наравно, не искључује повратан утицај мета-етике на њу). Као што је познато, његова општа концепција значења јесте реалистичко-концептуалистичка: речи стоје наместо појмова, а појмови наместо предмета, својстава, релација и сл. Пошто је и „добро" реч, Moore је сматрао неопходним да потражи тај појам, односно својство које стоји иза ње. Истини за вољу, треба рећи да је једна свестранија теорија значења према којој речи не само именују него и обављају низ других функција, као, на пример, изражавају осећања или ставове и сл. плод углавном каснијег развитка.

2) Чињеница је да ми примењујемо термине „истина“ и „неистина” на етичке и вредносне судове. Moore је сматрао да се и ова њихова употреба може објаснити само ако ти судови тврде да објекти имају нека својства. Кад већ у неким случајевима (интринсично добро) то није емпиријско својство, онда оно мора да буде не-емпиријско, резоновао је он.

3) Свакодневни етички језик утицао је на Moorea не само употребом термина „истина” и „неистина” него и објективистичком формом многих судова „X је добро” је по својој језичкој форми истоветно са ма којим атрибутивним судом „С је П“. Кад томе још додамо да се тај језик користи принципу могуће, прво је невероватније од другог. И ја мислим да Moore и интуиционисти погрешно описују искуство које деле са свима осталима.

И, најзад, још једна примедба. Несумњива је чињеница да се људи разилазе у својим етичким и вредносним оценама. Значи да су резултати „интуиције не-природног својства” код разних људи истовремени и код истог човека у разна времена различити. Штавише, и сами интуиционисти се разликују међу собом када нам као вредносно-нормативни етичари и аксиолози говоре о томе које су ствари интринсично вредне. Због свега тога и Moore и остали нису могли а да не признају да је етичка интуиција погрешива. Али онда нам је потребан тест исправности и саме интуиције. Интуиционисти су ћутке прелазили преко тог проблема. Није ни чудо, јер интуицији према њима ништа изузев ње саме не може да буде мерило, а она ето може и да погреши! Одатле, по мом мишљењу за интуиционисту нема излаза. Интуиционизам је очигледно створен да се спасе објективизам. Али ми немамо могућности да знамо да ли је суд да је нешто интринсично добро (па онда и да ли је суд - који се помоћу претходног дефинише - да је нешто инструментално добро) објективан, истинит, или субјективан, неистинит, јер је он интуитиван, а ми, и поред тога што знамо да интуиција може да погреши, немамо критеријум да утврдимо када то чини.

***

После свега што сам досада рекао надам се да није чудо што је реалистички когнитивизам данас практично мртав. Први га се одрекао Rusell усвојивши емотивизам. Као што смо видели, Moore је завршио колебајући се између свог реалистичког когнитивизма и емотивизма. Главни представник овог типа когнитивизма у САД Blanshard одрекао га се 1955. Ewing је то учинио 1959. Од познатијих представника до смрти га се држао Raphael, а и Ross га се још, барем јавно, није одрекао.

67. Лудвиг Витгенштајн

ПРЕДАВАЊА О ЕТИЦИ

Мој предмет је, као што знате, етика, а полазиште ће ми бити објашњење овог филозофског појма коју је дао професор Мур у својој књизи Принципи етике. Он каже: "Етика је опште истраживање питања Шта је добро?". За ову прилику ћу термин "етика" користити у нешто ширем значењу, у том смислу да ће он обухватати чак и оно за шта верујем да је суштински део онога што уопштено називамо естетика.

А да би постигао да најјасније могуће видите шта је за мене прави предмет етике

прочитаћу вам неколико више или мање синонимних реченица које би све могле да стоје уместо горње дефиниције етике, а суочавајући вас са њима је желим да постигнем сличан ефект оном који је Галтон произвео када је узео одређену количину фотографија људских лица и све их ставио на исту фотографску плочу да би добио слику о типичним особинама које су свим тим лицима заједничке.

Као што би ставивши пред вас неку такву колективну фотографију могао да вас наведем да видите, рецимо, типично кинеско лице; тако ћете исто, ако погледате низ синонимнихизраза које ћу вам показати, надам се, бити способни да откријете карактеристичне особине које су свима њима заједничке, а те особине су управо карактеристичне особине етике.

Тако, уместо да кажем: "Етика је истраживање питања Шта је добро?", могао сам рећи и: "Етика је истраживање питања Шта је вредно? или Шта је заиста важно?" или сам могао рећи: "Етика је истраживање питања Шта је смисао живота? или питања Шта чини да је живот вредан живљења? или истраживање питања Који је начин живота прави?" Верујем да ћете, ако погледате те реченице, стећи неку грубу идеју о томе чиме се етика бави.

Прва ствар која у вези с овим реченицама упада у очи је да се свака од њих употребљава у два веома различита смисла. Први ћу звати свакодневни или релативни смисао, а други етички или апсолутни смисао. Ако, на пример, кажем да је ово добра столица то значи да столица служи некој унапред одређеној сврси и реч "добра" овде има смисао само под претпоставком да смо претходно одлучили која је то сврха. Дакле, реч "добро" у релативном смислу просто значи да нешто задовољава неки унапред одређени стандард. Због тога, када кажемо да је овај човек добар пијаниста ми тиме мислимо да он може да, са одређеним степеном спретности, свира комаде који имају одређени степен тежине. На сличан начин, када кажем да је за мене лоше да се прехладим

ја мислим да прехлада производи одређене описиве сметње у мом животу, а када кажем да је ово прави пут ја мислим да је то прави пут у односу на одређени циљ.

Употребљавани на овај начин, ови изрази не упућују на било какве тешке или дубоке проблеме. Али то није начин на који их користи етика. Претпоставимо да ја играм тенис и неко од вас ме је видео и рекао "Па ти играш доста лоше" и претпоставимо да сам му ја одговорио "Знам, играм доста лоше, али ја не желим да играм ништа боље", све што ми ви можете одговорити на то је "Ах, онда је све у реду". Међутим, претпоставимо да сам некоме од вас рекао безобзирну лаж, и да је он дошао и рекао ми "Понашаш се као звер", а ја му онда одговорим "Знам да се понашам лоше, али и не желим да се понашам боље", очекујемо ли да он тада каже "Па, онда је све у реду"? Сигурно да не; он би рекао "Добро, али ти би требао да желиш да се понашаш боље." Овде сада имамо један суд о апсолутној вредности, док се у претходном случају радило о једном релативном суду.

Суштинска разлика чини се да је очигледно у овоме: Сваки суд о релативној вредности је у ствари и само суд о чињеницама и због тога може бити стављен у такав облик у коме се нигде не појављује вредносни суд: уместо да кажем "Ово је прави пут за Гранчестер", могао сам исто тако рећи "Ово је прави пут којим треба да идеш уколико желиш да стигнеш у Гранчестер за најкраће време."; "Овај човек је добар тркач" просто значи да он може да претрчи одређени број миља за одређени број минута итд.

Сада желим да браним тезу да, иако може да се покаже да су сви судови о релативним вредностима само пуки судови о чињеницама, ниједан суд о чињеницама не може бити суд о апсолутним вредностима или имплицирати неки такав суд.

Да то објасним: Претпоставимо да је неко од вас, свезнајућа особа и да према томе зна све покрете свих особа које су икада живеле, такође и сва њихова стања свести, и претпоставимо да та особа све што зна запише у једну велику књигу, тада би та књига садржавала свеобухватан опис света; оно што ја желим да кажем јесте да та књига не би садржавала ништа што би могли да назовемо етички суд или било шта што би могло да имплицира један такав суд.

Наравно, књига би садржавала све релативне судове о вредности и све истините научне ставове и чак све истините научне ставове који би уопште могли бити направљени. Па ипак све описане чињенице стајаће, тако рећи, на истом нивоу, и то стајаће на истом нивоу на исти начин. Не постоје ставови који су, у било каквом апсолутном смислу, узвишени, важни или неважни.

Сада ће се можда неки од вас сложити са овим досад реченим, сетивши се успут и Хамлетових речи: "Ништа није добро или лоше, него га мишљење чини таквим." Али ово поново може водити ка неспоразуму. Оно што Хамлет каже изгледа да сугерише да добро и лоше, мада нису квалитети света који постоји изван нас, ипак јесу особине стања наше свести. Међутим, оно што сам ја мислио је да стање свести, уколико под тим подразумевамо чињеницу која се може описати, није у било каквом етичком смислу добро или лоше.

Ако, на пример, у нашој књизи о свету читамо опис убиства са свим физичким и психолошким детаљима везаним за њега, пуки опис тих чињеница неће садржавати ништа што би могли назвати етичким ставом. Убиство ће бити на потпуно истом нивоу, као и било који други догађај, на пример, као пад неког камена. Сигурно да читање описа може у нама изазвати осећања бола или беса или неке друге емоције, или

можемо да читамо о боли или бесу које је то убиство изазвало у људима када су чули о њему, али све су то просто чињенице, чињенице и чињенице, а не било каква етика.

И ја сада морам рећи да када размислим каква би етика заиста морала да буде ако би истовремено требала да буде и наука, закључак ми се чини сасвим очигледан. Мени се чини очигледно да ништа што би ми могли да смислимо или да кажемо не би могло да задовољи оба услова. Да ми не можемо да напишемо научну књигу, која би се бавила оним што је интрисично узвишено и изнад свих осталих предмета којима се бавимо.

Моје осећање у вези с тим могао бих да опишем једино путем метафоре, да, ако би неко могао да напише књигу о етици која би била заиста књига о етици, та књига би, као експлозијом, уништила све остале књиге на свету. Наше речи, коришћене на начин на који их користимо у науци, су као зделе у које се може сипати и помоћу којих се може преносити само значење и смисао који су природни значење и смисао. Етика, ако је ишта, јесте нешто натприродно, а наше речи могу да изражавају само чињенице; као што шоља за чај може у себе да прими само количину од једне шоље чаја па макар и читав галон чаја сипали преко ње.

Ја сам рекао да, уколико посматрамо само чињенице и ставове, постоји само релативна вредност и релативно добро, исправно итд. Допустите да, пре него што кренем даље, илуструјем то са једним прилично очигледним примером. Прави пут је онај пут који води до неког арбитрарно унапред изабраног изабраног циља и сасвим је јасно свима нама да нема смисла говорити о исправном путу независно од тог унапред утврђеног циља. А сада погледајмо шта би уопште могли да подразумевамо када кажемо израз "апсолутно исправан пут". Ја мислим да би то био пут којим би свако чим га види, са логичком нужношћу, требао да пође или да се постиди ако то не учини.

На сличан начин, апсолутно добро, ако је то уопште описиво стање ствари, било би оно које би свако, независно од његових укуса и склоности, нужно остваривао или би сеосећао кривим што то не чини. А ја желим да кажем да је такво стање ствари химера. Ниједно стање ствари нема по себи приморавајућу снагу једног апсолутног суда.

Према томе, шта сви људи који су, као и ја сам, и даље склони да употребљавају такве изразе као што су "апсолутно добро", "апсолутна вредност", шта сви они тада имају на уму и шта тиме желе да изразе? Ако било када пожелим да ово разјасним себи ја би требао да се присетим случајева у којима би сигурно употребио те изразе па сам тако у ситуацији у којој би ви били ако би на пример желео да вам одржим предавање о психологији задовољства. Шта би ви тада требало да урадите било би да покушате да се присетите неке типичне ситуације у којој сте увек осетили задовољство. На тај би начин, оно што вам ја говорим постало конкретно и, тако рећи, подложно контроли. Неко би можда изабрао често навођен пример задовољства - шетњу по лепом сунчаном дану. Управо у ситуацији таквог избора се ја налазим ако желим да се одлучим шта тачно мислим када кажем "апсолутна или етичка вредност".

А тада се, барем код мене , увек дешава да ми на памет пада идеја о једном посебном искуству, које је због тога, у неку руку, моје искуство пар екселанс везано за ово питање па је то разлог зашто ћу, обраћајући се вама, користити то искуство као мој први и омиљени пример (као што сам раније рекао, ово је у потпуности приватна ствар, други ће сматрати да су други примери упечатљивији). Описаћу сад ово искуство да би вас, ако је то могуће, понукао да се присетите истих или сличних искустава, како би на тај начин стекли заједнички предмет нашег истраживања.

Верујем да је најбољи на чин да опишем то искуство ако кажем да га имам онда када се се питам о постојању света. Тада сам склон да користим такве фразе као што су: "како је необично да било шта постоји" или "како је необично да свет уопште постоји".

Одмах ћу поменути још једно искуство које сам имао и са којим би и неки од вас могли бити упознати: то је оно што би се могло назвати искуство осећања да смо апсолутно сигуран. Мислим на стање свести када смо склони да кажемо "Сигуран сам, ништа ми не може наудити, ма шта да се догоди."

Сад ми допустите да размотрим ова искуства јер она, како верујем, показују баш оне карактеристике које желимо себи да разјаснимо. Прва ствар коју желим у ве з и с тим да кажем јесте да је вербални израз помоћу кога описујемо ова искуства бесмислица!

Ако кажем "Чудим се томе што свет постоји" ја злоупотребљавам језик. Ево шта хоћу да кажем: Сасвим је смислено и у реду ако кажем да се чудим да је нешто случај, ми сви разумемо шта значи када кажем да се чудим величини неког пса који је већи него било који пас кога сам до сада имао прилике да видим или када се чудим било којој ствари која је, у уобичајеном смислу речи, необична.

У свим оваквим примерима ја се чудим да је нешто случај, нешто што иначе могу да замислим да није случај. Ја се чудим величини овог пса због тога што могу да замислим пса неке друге, наиме, уобичајене величине, којој се не бих требао чудити. Рећи "Чудим се да је ово или оно случај" има смисла само ако могу да замислим да то није случај.

То значи да неко може да се чуди, рецимо, постојању неке куће ако је види, а није је посећивао дуг период времена и замишљао је да је она у међувремену срушена. Али је бесмислено рећи да се чудимо постојању света, јер не можемо да замислимо да он не постоји.

Ја се наравно могу чудити томе што је свет око мене овакав какав јесте. Ако сам, на пример, имао то искуство када сам посматрао плаво небо, могао сам се чудити том плаветнилу у односу на случај када је оно пуно облака. Али то није оно на шта сада циљам. Ја покушавам да се чудим небу као таквом, било какво да је оно тренутно. Неко би могао да примети да је оно чему се чудим једна таутологија, наиме, да је небо плаво или није плаво. Међутим, бесмислено је рећи да се неко чуди над таутологијом.

Исто важи и за друго искуство које сам поменуо, искуство апсолутне сигурности. Ми сви знамо шта у обичном животу значи бити на сигурном. Ја сам сигуран у свој соби уколико ме у њој не може прегазити аутобус. Сигуран сам у односу на магарећи кашаљ, ако сам га већ једном имао и не могу га због тога добити опет. Бити на сигурном у суштини значи да је физички немогуће да ми се извесне ствари десе, па је због тога бесмислено рећи да сам сигуран било шта да се догоди. Опет се ради о погрешној употреби речи "сигуран", као што се раније радило о погрешној употреби речи "постојање" или "чудити се".

Сада желим да вас изложим тврдњи да се одређена погрешна употреба нашег језика догађа у свим специфично етичким и религијским изразима. Сви ти изрази изгледају, на први поглед, као ништа друго него поређења. Према томе, чини се да када користимо реч "исправан" у етичком смислу, иако оно што тада мислимо није "исправан" у уобичајеном смислу, ипак јесте нешто слично томе, па када кажемо "Он је добар момак" иако реч "добар" овде не значи исто као у реченици "Он је добар фудбалер" чини се да ту постоји одређена сличност. А када кажемо "Овај човек је проживео вредан живот", тада не мислимо исто као када би говорили о неком вредном накиту, али се чини да између та два израза постоји нека врста аналогије.

У истом смислу, сви религијски изрази изгледају као поређења или аналогије. Јер, када говоримо о Богу, да он све види, када клечимо и молимо се, све наше речи и поступци чине се као делови једне велике и разрађене алегорије која приказује Бога као људско биће велике снаге чију милост ми покушавамо да освојимо итд.

Међутим, ова алегорија такође описује она искуства о којима смо раније говорили. Прво искуство чуђења над постојањем света, јесте, по мом мишљењу, управо оно на шта људи мисле када кажу да је Бог створио свет; а искуство апсолутне сигурности је оно што описујемо када кажемо да се осећамо сигурни у Божијим рукама. Треће искуство исте врсте је оно када се осећамо криви и управо њега описујемо фразом да Бог не одобрава наше понашање.

Према томе, чини се да у свом етичком и религијском језику ми редовно користимо поређења. Међутим, поређење мора бити поређење са нечим. Ако могу да неку чињеницу опишем служећи се поређењем, морам такође моћи да заобиђем поређење и да опишем чињенице без њега. Међутим, у нашем случају када покушамо да поређење оставимо по страни и да утврдимо чињенице које стоје иза њега, ми налазимо да таквих чињеница нема. На тај начин, оно што је најпре изгледало као поређење, сада се показује као пука бесмислица.

Она три искуства која сам вам раније помињао (а могао сам да додам и друга) чине се, онима који су их искусили, као, на пример, мени, да имају у неком смислу интринсичну, апсолутну вредност. Али, ако за њих кажем да су искуства, онда су она и чињенице, она су се догодила тада и тада, трајала су извесно време и због тога су описива. Али, према ономе што сам пре неколико тренутака рекао, морам да признам да је бесмислено рећи да она имају апсолутну вредност. А своју ћу поенту учинити још оштријом, ако кажем: "Парадоксално је да једно искуство, једна чињеница, треба да има натприродну вредност".

Постоји начин на који бих ја најрадије одговорио на овај парадокс. Допустите ми да најпре поново размотрим наше прво искуство са чуђењем над постојањем света, с тим да ћемо га сада описати на нешто мало другачији начин; ми сви познајемо искуство са нечим што никад раније нисмо видели. Сада претпоставимо да се такав догађај збио. Рецимо да је неко од вас изненада добио лављу главу и почео да риче. То би сигурно био један од необичнијих догађаја које бих могао да замислим. Ако би се икад опоравили од изненађења, оно што бих ја тада предложио је да се позове доктор и да се случај научно испита и ако га то не би повредило испитао бих и његово ткиво. И шта би ту остало до чуда?

Јер очигледно је да ако на целу ствар гледамо на овакав начин све што је било зачудно је нестало; осим ако са речју "чудно" не желимо рећи једино то да нека чињеница није још научно објашњена, што опет значи да ту чињеницу због тога нисмо могли груписати са осталим чињеницама у неком научном систему. То показује да је апсурдно рећи: "Наука је доказала да не постоје чуда". Истина је само да научни начин гледања на неку чињеницу не укључује да на њу гледамо као на чудо. Јер, ако замислите било коју чињеницу, она није као таква или у апсолутном смислу чудна. А то је управо онај смисао који смо користили када смо описивали искуство чуђења над постојањем света, јер то искуство смо могли изразити и речима: то је искуство гледања на свет као на чудо .

Сада сам у искушењу да кажем да је прави језички израз за чуђење над постојањем света, иако то није ниједан од исказа у оквиру језика, постојање језика самог. Међутим, шта

онда значи бити свестан овог чуда у неком време, а не бити у неко друго? Јер све што сам рекао тиме што сам изражавање зачуђености преместио са неког израза у оквиру језика на сам језик, је то да сам само поновио да не можемо да изразимо оно што желимо да изразимо, а да све што би могли да кажемо о апсолутно чудном остаје бесмислено.

Одговор на сва ова питања чиниће се многима од вас савршено јасан. Рећи ћете: Добро, уколико одређена искуства стално у нама производе жељу да им приписујемо особину коју називамо апсолутна или етичка вредност или значај, то просто показује да те речи нису бесмислене и да је на крају оно што мислимо када кажемо да неко искуство има апсолутну вредност јесте само указивање на једну чињеницу случну другим чињеницама и да је проблем само у томе да још нисмо успели да откријемо исправну логичку анализу онога што мислимо када користимо етичке и религијске изразе. Међутим, када ми се супротстави овакав аргумент ја одједанпут сасвим јасно видим, тако рећи као у бљеску светлости, не само да ниједан опис који могу да замислим неће моћи да опише оно што мислим када кажем "апсолутна вредност", него да бих одбио сваки смислени опис који би било ко могао понудити, аб инитио , из разлога саме његове смислености.

Хоћу да кажем да сад видим да ови бесмислени изрази нису бесмислени због тога што нисам успео да им дам потребан смисао, већ да је бесмисленост њихова права суштина. Јер све што сам у ствари желео да постигнем њиховом употребом је да одем изван света односно изван смисленог језика. Моја жеља је у ствари била, као и, како верујем, жеља свих људи који су икад покушавали да пишу о етици или о религији, да пробијем границе језика. Ово ударање у зидове нашег кавеза је савршено и апсолутно безнадежно. Етика, уколико проистиче из жеље да се каже нешто о крајњем смислу живота, апсолутном добру, апсолутним вредностима, не може бити наука. Оно што она говори не додаје ништа нашем знању о свету у било ком смислу. Па ипак, она је сведочанство о једној склоности људског ума коју ја лично не могу а да дубоко не поштујем и не бих је, по цену мог живота, изложио подсмеху.

68. Чарлс Стивенсон

ПРИРОДА ЕТИЧКОГ РАЗИЛАЖЕЊА

I

Када се људи разилазе око вредности нечега - кад један каже да је то добро или исправно, а други да је рђаво или неисправно - којим се методама аргументације или истраживања њихово разилажење може разрешити? Може ли се оно разрешити методама науке или су за то потребне методе неке друге врсте? Или ту, можда, уопште и није могуће никакво рационално решење?

Пре но што бисмо на то могли одговорити, морамо учинити јаснијим само питање. Као што ћемо видети, оно што је ту нарочито потребно разјаснити је реч „разилажење".

Пођимо од констатације да „разилажење" има два општа значења. У првом значењу она означава оно што ћу звати „разилажењем у веровању". До њега долази кад г. А верује *р,* а г. Б верује *пе-р*, или ма шта инкомплатибилно са *р,* и ни један од њих није спреман да веровање оног другог остави таквим какво је. Тако се лекари могу разилазити у веровању о томе шта су узроци неке болести, а пријатељи се могу разилазити у веровању о датуму када су се последњи пут видели.

У другом значењу реч означава оно што ћу назвати „разилажењем у ставу". Ова врста разилажења јавља се кад г. А има повољан став према нечему, а г. Б неповољан или мање повољан, и ни један од њих није спреман да став оног другог остави таквим какав је. Реч „став" овде је употребљена у мање-више истом смислу у којем R. B. Perry употребљава реч „интерес": она означава сваку психолошку диспозицију да се буде за нешто или *против* нечега. Тако су релативно специфичне врсте ставова љубав и мржња одобравање и неодобравање итд.

Друго се значење може илустровати на следећи начин. Два човека намеравају заједно да вечерају. један од њих жели да иде у један ресторан који онај други не воли. Стога се, у први мах, они не „слажу" где да вечерају. Њихов спор може бити тривијалан и чак можда само упола озбиљан; но независно од тога, он представља пример разилажења *у ставу.* Њихове су преференције супротне и сваки покушава да преференцију оног другог усмери у другом правцу, мада је, наравно, обично свако од њих спреман да ревидира своју властиту преференцију с обзиром на оно што би му онај други могао рећи.

Лако је наћи још који пример. Госпођа Смит жели да се дружи само с припадницима највиших слојева, док је г. Смит, веран својим старим пријатељима с којима игра покер. Они се, сходно томе, разилазе, и то у ставу око тога кога да позову на пријем. Напредни градоначелиник жели модерне школске зграде и велике паркове, а старији житељи града су против тих „новотарија"; стога се они разилазе у питањима градске политике. Ови се случајеви од оног првог разликују само по томе што је овде сукоб ставова озбиљнији и може довести до жешћег спора.

У бити, разлике између два смисла „разилажења" је у следећем: у првом се јавља супротност два веровања, при чему оба не могубити истинита, а у другом супротност два става, при чему оба не могу бити задовољена.

Применимо сада ову дистинкцију на један случај који ће је изоштрити. Г. А. верује да ће већина гласача бити за увођење извесног пореза, а г. Б се разилази с њим. Разилажење се односи на ставове - ставове гласача - али А и Б се не разилаже у ставовима. Они се разилазе у *веровању* о ставовима. Њихово разилажење је напросто једна посебна врста разилажења у веровању која се од разилажења у веровању о томе шта проузрокује прехладу разликује само по предмету ових веровања. Оно не имплицира супротност актуелних ставова говорника, већ само супротност њихових веровања о извесним ставовима. Разилажење у ставу, с друге стране, имплицира да су управо ставови говорника супротни. А и Б могу имати супротна веровања о ставовима, а да немају супротне ставове, баш као што могу имати супротна веровања о прехладама, а да немају супротне прехладе. Према томе, из тога што се неки спор односи на ставове не смемо да закључимо да он нужно садржи разилажење у ставу.

II

Сада се можемо непосредније позабавити разилажењем о вредностима, нарочито у области нормативне етике. Када се људи споре о томе шта је добро, да ли се они разилазе у веровању или ставу? Представници једне дуге традиције у етици - били то намерно или не - наводе нас на идеју да је у питању разилажење у *веровању.* Натуралистички оријентисани теоретичари, на пример, поистовећују етички суд с неком врстом научног исказа и тако нормативну етику чине граном науке. Научни спор представља типичан пример разилажења у веровању, па ако је етички спор напросто научни спор, онда и он представља пример разилажења у веровању. Уобичајене натуралистичке етичке теорије које истичу улогу ставова - као што су Hume-ова, Westermarck-ова, Perry-јева, Richard-сова и многе друге - не наглашавају ништа мање од осталих разилажења *у веровањима* о ставовима. Но видели смо да је то само једна врста разилажења у веровању, а нипошто не исто што и разилажење у ставу. Анализе које истичу разилажење у ставу изузетно су ретке.

Ако би етички спорови, какве срећемо у свакодневном животу, садржали искључиво разилажења у веровању - било да су у питању веровања о ставовима или о нечему другом - тада уобичајеној натуралистичкој анализи не бих имао шта да приговорим. Нормативни судови би се могли третирати као научни искази, те као искази који се могу на уобичајени начин научно доказати. Но, посветимо ли овом питању мало пажње, лако ћемо видети да разилажењу у веровању не припада тако искључива улога какву му је ова теорија свагда приписивала. Морамо, дакако, признати да етички спорови обично садрже и разилажења у ставу. А управо је истакнута улога разилажења у ставу оно што обично сматрамо - били ми тога свесни или не - специфичном карактеристиком етичких спорова.

Претпоставимо, на пример, да представник синдиката доказује да наднице у једној фабрици треба повисити - да је право да радници добију веће плате. Представник компаније у одговору на то доказује да радници не треба да добијају више но што већ имају. Такав спор без сумње представља разилажење у ставу. Синдикат је за више наднице, компанија је *против,* и ни једна страна није спремна да став друге стране остави таквим какав је. Наравно, поред овог разилажења у ставу спор може садржати и далекосежно разилажење у веровању. Можда се стране у спору разилазе око тога колико су трошкови живота порасли и колико то погађа раднике у условима постојеће скале надница, или се можда разилазе око тога колико компанија зарађује и за колико би могла да подигне наднице а да и даље послује с профитом. Овај спор, дакле, као и сваки типичан етички спор садржи и разилажење у ставу и разилажење у веровању.

Међутим, лако је видети да разилажење у ставу игра доминантну улогу у спору и да оно овај спор чини једним јединственим спором, и то на два начина:

Прво, разилажење у ставу одређује која су веровања *релевантна* за дати спор. Претпоставимо да компанија тврди да је скала надница пре педесет година била много нижа но што је данас. Синдикат ће одмах истаћи да је ова тврдња - премда истинита - потпуно ирелевантна. Ирелевантна је једноставно зато што није вероватно да ће обавештење о нивоу надница пре педесет година, у условима потпуно другачијим од данашњих, утицати на садашње ставове било које од двеју страна. Свако веровање које се уводи у спор, да би било релевантно, мора бити такво да је вероватно да ће неку од страна у спору навести да промени свој став и тако измирити ставове који су се првобитно разилазили. Ставови су често функције веровања. Често мењамо своје ставове према

нечему кад променимо своја веровања о томе, баш као што дете престаје да *жели* да додирне угарак кад почне да *верује* да ће га опећи. Тако ће у нашем примеру обе стране сматрати релевантним за спор сва она веровања која би могла изазвати промене у ставовима, као што су то веровања о трошковима живота или о финансијском стању компаније. Слагање у веровању о овим питањима може довести до слагања у ставу према скали надница. Насупрот томе, веровања за која није вероватно да ће изменити ставове било које стране сматраће се ирелевантним. Она ни на који начин неће тангирати разилажење у ставу, за које су обе стране пре свега заинтересоване.

Друго, етички спор обично се завршава кад престане разилажење у ставу, чак ако извесно разилажење у веровању и даље постоји. Претпоставимо, на пример, да компанија и синдикат наставе да се разилазе у веровању о повећаним трошковима живота, али да је и компанија на крају ипак за више скале надница. Тада ће синдикат бити вољан да оконча спор и престаће да инсистира на свом аргмунетну о трошковима живота. Он ће се можда опет позвати на то у неком касније спору исте врсте, или пак кад пред новинарима буде инсистирао да је победила праведна ствар; но у моменту кад се компаније сагласила у ставу са синдикатом, та је чињеница довољна да се спор приведе крају. С друге стране, претпоставимо да су се две стране сложиле у свим веровањима која су уведена у спор, али се и даље разилазе у ставу. У том случају ни једна страна неће сматрати да је спор успешно окончан. Тада ће две стране можда трагати за неким другим веровањима која би се могла увести у спор. Можда ће се послужити таквим речима које би могло утицати на емоције саговорника. Можда ће се сложити (у ставу) да се подвргну неком арбитру, сматрајући да би одука, чак и ако би била веома неповољна за неку од страна у спору, ипак била боља него да се трајно остане у ћорсокаку. Или ће можда престати да се надају да се спор уопште може решити мирним путем.

Наравно, у многим другим случајевима људи дискутују о етичким питањима без снажних, бескомпромисних ставова које је овај пример илустровао. Њима је често исто толико стало до тога да измене своје властите ставове у светлу нових сазнања колико до тога да измене ставове других, а ставови који се у овим дискусијама јављају често нису егоистички, већ алтуристички. Ипак, наведени пример - уколико је само правилно схваћен - погодан је да укаже на природу етичког разилажења. У њему су садржани и разилажење у ставу и разилажење у веровању, али прво има превагу утолико што (1) оно одређује око каквих ће се разилажења у веровању водити релевантне расправе у оквиру датог етичког спора и (2) оно својим трајним присуством или пак својим разрешењем одређује да ли је спор окончан или не. Видимо како су две врсте разилажења блиско повезане: пошто су ставови често функције веровања, психолошка је чињеница да слагање у веровањима може навести људе да се сложе и у ставовима.

Пошто смо размотрили разилажење, можемо да пређемо на опште питање поменуто на почетку: којим се методама аргументације или истраживања могу решавати разилажењу у питањима вредности?

Очито је да у оној мери у којој неки спор садржи разилажење у веровању - у њему се могу употребљавати уобичајене методе науке. Ако су ове методе *једине* рационалне методе поткрепљивања наших веровања - а ја верујем да јесу, али се тиме овде не могу детаљније бавити - онда су научне методе рационалне методе за решавање разилажења у *веровању* која се могу јавити у споровима о питањима вредности.

Међутим, ако, кад је реч о отклањању разилажењу у веровању, поље у потпуности препуштамо науци, то не значи да смо јој без икаквих ограничења препустили и искључиву превласт кад је реч о отклањању разилажења у ставовима. Видели смо да спорови о питањима вредности садрже не само разилажења у веровању већ, исто тако, и разилажења у ставу, као и то да, на известан начин, разилажење у ставу има значајнију улогу. Којим ће се методама разрешавати разилажења ове друге врсте?

И ту се могу употребљавати методе науке, али само на један посредан начин. Ове методе се на првом месту могу користити за постизање слагања у веровању. Доведу ли оне, потом, и до слагања у ставу, то ће бити напросто последица психолошке чињенице да измењена веровања могу проузроковати промене у ставовима. Стога су научне методе конклузивне у окончавању спорова о питањима вредности само уколико њихов успех у постизању сагласности у веровању са своје стране води слагању у ставу.

Другим речима, степен у којем научне методе могу довести до слагања у питањима вредности зависи од степена у којем ће општеприхваћена научна веровања довести до општеприхваћених ставова.

Колико се, дакле, допринос решавању питања о вредностима може очекивати од развитка науке? До ког би степена заједничка веровања *одиста* довела до заједничких ставова? Можда је допуштено гледати на науку с таквим ентузијазмом да се *надамо* да ће наука учинити све - да ће у некој ружичастој будућности, кад буду знали последице својих поступака, сви људи стремити истим циљевима и живети у миру и потпуној моралној сагласности. Али уколико не говоримо побуђени ентузијазмом и надом, већ на основу нашег садашњег знања, одговор на ово питање биће много мање узбудљив. На почетку неког спора о питањима вредности обично *не знамо* да ли ће научно заснована сагласност у веровању довести до сагласности у ставу или не. У најмању руку, логички је могуће да се два човека и даље разилазе у ставу, иако су им сва веровања заједничка, па чак уколико ни један није направио никакву логичку или индуктивну грешку, нити пак изгубио из вида нешто од релевантне евиденције. Разлике у темпераменту, у одгоју у раном детињству или пак у друштвеном положају могу навести два човека да остану при својим различитим ставовима иако су обојица дошла до потпуне научне истине. Нећу се упуштати у питање да ли је ова логичка могућност и емпиријски вероватна: но нема сумње да је то могућност која се не сме изгубити из вида.

Видели смо, дакле, да рећи како наука увек може да реши спорове о питањима вредности значи претпоставити да ће потпуна сагласност у веровању увек имати за последицу сагласност у ставу и да наука увек може да доведе до сагласности у веровању.

Узмемо ли је искључиво као хеуристичку претпоставку, та претпоставка има своје предности. Она нас наводи да, кад водимо неки спор, трагамо за разликама у веровањима и да у тој инструктивној аргументацији истрајавамо, јер чињеница је да од прихватања истих веровања она *може* да нас доведе до прихватања истих ставова. Та нас претпоставка наводи да своје ставове усклађујемо на рационалан и трајан начин, а не емотивном реториком и моралистичким придикама. Али - с обзиром на наше садашње знање - ова претпоставка *није ништа више* до хеуристичка максима. Она уопште није заснована на некој вероватноћи. Стога закључујем да се не може гарантовати да ће научне методе имати у такозваним нормативним наукама исту ону улогу коју могу имати у природним наукама. Упркос супротној хеуристичкој претпоставци, могуће је да ће пораст научног знања многе спорове о вредностима оставити трајно нерешеним. Наравно, ако би се такви спорови

наставили, постоје нерационалне методе које се у њима могу употребити, као што је страствена, дирљива реторика. Али све чисто интелектуалне методе науке, и - заправо - све методе расуђивања, могу бити недовољне да реше спорове о вредностима иако у томе могу бити од велике помоћи.

Из истих разлога закључујем да нормативна етика није грана ниједне науке. Она се намерно бави једном врстом разилажења коју наука намерно избегава. Етика, на пример, није психологија; јер, мада се психолози, наравно, могу слагати или разилазити у веровањима о ставовима, њих се, као психолога, не мора тицати да ли се међусобно слажу *у* ставу. Уколико се нормативна етика служи сазнањима наука, да би помоћу њих мењала веровања људи, а тиме и њихове ставове, она *се служи* сазнањима *свих* наука. Али циљ који је специфичан за моралисту - да *измени* ставове људи - није врста знања већ врста активности, те тако уопште не спада ни у једну науку. Наука може изучавати ову активност и може јој посредно бити од помоћи, али она није *исто* што и ова активност.

III

Овде могу само укратко да објасним зашто се етички термини као што су „добро", „рђаво", „треба" итд. обично употребљавају кад је у питању разилажење у ставу. Јављајући се у ситуацијама у којим се инволвирана осећања људи, они су стекли снажно емотивно значење. Ово емотивно значење чини их погодиним да изазову промене у ставовима слушаоца. Емотивни утицај у многим ситуацијама често нема много изгледа да измени ставове на неки трајнији начин, али он *започиње* процес њихове измене, процес који се онда може даље подстицати другим средствима.

Нема потребе тврдити да је значење етичких термина *искључиво* емотивно, као што је то случај с речима „авај" или „ура". Видели смо да етички *спорови* садрже многобројне изразе *веровања;* груба правила обичног језика допуштају нам да кажемо да су нека од тих веровања изражена самим етичким судом. Али веровања која су тако изражена нипошто нису увек иста. Етички термини су у великој мери неодређени по свом значењу и опоменти у спору их могу употребљавати у разиличитом смислу. Ово понекад доводи до расправљања о фиктивним проблемима, али то се обично не дешава. Докле год једна особа вели „То је добро" са емотивном похвалом а друга каже „Не, то је рђаво" са емотивном осудом, јасно је да ту постоји разилажење у ставу. Да ли су веровања, која ови искази изражавају, логички неспојива или не понекад се може показати тек у некој каснијој фази спора; али, чак и ако та веровања заправо нису неспојива, разилажење у ставу ће се задржати у емотивном значењу тих исказа. А то разилажење - које је од кључног значаја за етику - може довести до спора који се, докле год је само адекватно схваћен, нипошто не води око фиктивних питања.

Много тога се може рећи у прилог бројних теоретичара који нису хтели да етичке исказе поистовете с научним. Они су увиђали да етички искази не описује ставове, већ их обликују или мењају, као и да се ти искази никако не могу дефинитивно научно засновати. Али због тога се етици не мора предавати никакав трансцендентни *предмет sui generis.* Оно што је специфично за етичко суђење може се сачувати - и то на много разумљивији начин - ако се призна постојање емотивног значења и разилажења у ставу него ли позивањем на неко неприродно својство. Ако, да бисмо очували значајне разлике између нормативне етике и науке, *постулирамо* неки јединствени предмет етике, као што се то

обично чини - тиме не постижемо ништа што не бисмо постизали веома једноставном анализом коју сам овде предложио. Ако се неприродна својства не могу бранити позитивним аргументима, а не као „последње прибежиште“ пред познатим и признатим слабостима уобичајених облика натурализма, онда она, чини се, нису ништа више до невидљиве сенке што их за собом баца емотивно значење.

69. Александар Добријевић

КА АДЕКВАТНОЈ ЕТИЧКОЈ ТЕОРИЈИ

Уводне напомене (етичка и морална теорија)*

Ричард Мервин Хер** (Richard Mervyn Hare) је, по многима, један од најзначајнијих филозофа морала двадесетог века. Чак ни његови критичари не оклевају да признају огроман дуг према делу које је оставио за собом. Тако се, на пример, каже да Херова етика конституише најсофистицираниju формулацију и одбрану утилитаризма још од Сиџвика (Brandt), да ниједан савремени филозоф морала није мислио теже, систематичније и утицајније од Хера (Frankena), da njegovo delo, u pogledu akribičnosti kojom je razvio teoriju moralnog rasuđivanja, može da se poredi jedino sa Kantovim opusom (Gibbard), да су и они који се са њим не слажу у његовим списима проналазили константан извор интелектуалног уживања и филозофску стимулацију (Harsanyi), да би његов рад можда могао да се квалификује као кулминација читаве западне филозофије морала (Singer)...[1]

По Херу, постоје две главне класе филозофа: класа романтичара (које понекад назива „мефистичарима“) и класа аналитичара, чије је међусобно супарништво обележило тон и токове филозофије у двадесетом веку. Иако штошта може да се приговори овој поједностављеној класификацији, она нам може помоћи да лоцирамо извор Херовог опредељења за потоњу класу. Стога је потребно скренути пажњу на основну или најуочљивију карактеристику претходне класе, из које, по претпоставци, произилазе све остале њихове смутње: одсуство или подређена улога диктума *clare et distincte* – Хер би чак рекао одсуство жеље да се пише јасно. Према аналитичарима, писати јасно и мислити рационално значи ослањати се на логику као на поуздано средство за разликовање добрих од лоших аргумената. Уједно, то је добро испробан метод који нам на уверљив начин разоткрива опскурности романтичарских (у чију је класу Хер убрајао, између осталих, већину марксиста) и полу-романтичарских (у чији је табор неопрезно ставио, на пример, Витгенштајна) комбинација предрасуда и реторике.[2]

Кад би се говорило о развоју Херове филозофије морала, то би пре била прича о његовом напору да одбрани, прошири и побољша властите идеје, него о намери да их промени или одбаци.[3] Укратко, Херов теоријски напор био је усмерен у правцу заснивања

целовитог моралног система. Целовит морални систем чинила би спрега две теорије, чије елементе, међутим, не треба међусобно мешати: метаетике и нормативне етике[4] (практична етика припадала би домену примене ове две теорије, али може важити и као њихов raison d'être). Другим речима, етику чине њен формални и њен супстанцијални (садржински) део. Када говоримо о формалном делу етике, подразумевамо метаетички или фундаментални ниво моралног мишљења. С друге стране, када говоримо о супстантивном делу етике, Хер сугерише да би на уму требало да имамо два нивоа нормативног моралног мишљења – интуитивни и критички. Према његовој замисли, три наведена нивоа, узета заједно, чине структуру моралног мишљења.

Херова филозофија морала је конструктивистичка. Његов етички систем има строгу архитектонску структуру: метафорички говорећи, основе тог система, попут какве савремене грађевине са чврстом и мрежном конструкцијом, пружају се све до врха тог здања, повезујући у исти мах све његове зглобове. А дистинктивна моћ његовог конструктивистичког приступа, како то примећује један од његових критичара, састоји се у начину на који он повезује своју метаетику са својом нормативном етиком.[5] У овом огледу се, међутим, на потоњу теорију осврћем само у назнакама.

Шта је етика? Не упуштајући се у анализу многобројних, често неусаглашених, дефиниција какве су предлагане током развоја савремене филозофије морала, обратићу пажњу на смисао у којем Хер употребљава тај израз: наиме, схваћена у ужем смислу она је, по њему, теорија о значењу моралних речи и логичким карактерима моралних судова или исказа, односно теорија о правилима, методима, процедурама или канонима валидног моралног расуђивања.[6] За тај ужи смисао етичке теорије обично се користи назив „метаетика" (или синоними: „формална етика", „теоријска етика", „чиста етика", „филозофска етика"). Хер се, наравно, не одриче тог општеприхваћеног термина, али истовремено истиче потребу за оштријим теоријским разграничењем. Сходно томе, теоријама о моралу које се не баве логичком анализом и дескрипцијом моралних говорних чинова, или које таквом истраживању придају другостепену важност, Хер одузима право да се називају етичким теоријама.[7] Етика у ширем смислу треба да обухвата нормативну и практичну етику. Обе наведене дисциплине се, за разлику од уже схваћене етике, баве супстанцијалним моралним питањима. Етичка теорија у ужем смислу би, по дефиницији, требало да буде индиферентна према партикуларним садржајима моралних схватања, тј. нормативно неутрална. Она, наравно, не би смела да пренебрегава себи својствену унутрашњу нормативност, односно критеријуме које мора да задовољи како би могла да се назове формалном дисциплином. Херов захтев за оштрим теоријским резом је, отуда, лакше објаснити и оправдати. Наиме, супстантивне моралне тезе нису исто што и логичке тезе о употребама моралних речи. Или како он каже: "... садржински морални судови не могу се дедуковати из исказа о употребама речи...; усвојити извесни концептуални апарат је једна, а усвојити извесни систем моралних принципа друга ствар".[8] Да бисмо проценили валидност моралних теза, претходно морамо да разумемо речи и реченице у којима се оне изражавају. Ако је сврха моралног језика, употребљеног не само у свакодневном животу већ и у нормативној и практичној етици, да руководи делањем и да пружа конкретна упутства за делање или принципе руковођења, онда је сврха етичке теорије у ужем смислу да установи какви су то конституенти моралног језика који руководе делањем. Ако морал подразумева извесно учење о томе шта је исправно или погрешно, добро или рђаво, онда је етичка теорија учење о значењу, функцији или

употреби појмова „исправног“, „погрешног“, „доброг“ и „рђавог“.[9] Док морално мишљење води рачуна о садржини моралних судова, „етичко“ мишљење изучава логичку структуру моралног мишљења. Поступак оправдавања моралних норми у етичкој теорији може подразумевати једино формално-семантички поступак. Она треба да има посла само са правилима моралне „игре“, тј. са неутралним концептуалним оквиром чија се функција, аналогно правилима било којих врста игара, састоји једино у томе да детерминише облик и границе моралног расуђивања.[10] То не значи да проучавање формалних аспеката моралног језика нема никакве практичне импликације. Напротив, оно посредно, али и пресудно, може допринети решавању практичних моралних проблема, јер адекватне и артикулисане рефлексије о вокабулару коришћеном у моралној пракси и те како могу утицати на квалитет моралних одлука које доносимо. Дакле, инсистирајући на строгом терминолошком диференцирању, Хер предлаже да теорији која је превасходно усмерена на то да одговара на садржинска питања придамо назив „морална теорија“. По његовом уверењу, на тај начин разграничено теоријско поље отворило би могућност за јасније развијање моралне аргументације и спречило или умањило непотребне појмовне збрке и неспоразуме. Али, будући да је тежио томе да конструише комплетан морални систем који би био заснован на логици морала, и сâм Хер је развио крајње специфичну „моралну теорију“ на позадини етичке теорије у ужем смислу. Наиме, у својим каснијим истраживачким фазама Хер је покушао да нивелише, па чак и да оспори традиционално етаблирану разлику између деонтолошке и утилитаристичке позиције, те је своју моралну теорију формулисао као „кантијански утилитаризам“, настојећи да предупреди могуће приговоре за узалудни покушај стварања „дрвеног гвожђа“. Херово враћање на Канта првенствено има за циљ да конструктивизам „заснивања метафизике морала“ преформулише и интегрише у конструктивизам „заснивања логике морала“.[11]

{...}

Ка адекватној етичкој теорији

Класификација етичких теорија. Хер тврди да је његов модел етичке теорије једини који у потпуности заслужује назив адекватног модела. Он предлаже извесну таксиномију, класификацију или типологију етичких теорија како би илустровао и оправдао своју тенденциозну тврдњу. Теорије које припадају том таксиномијском простору поседују елементе које улазе у састав и програм замишљеног адекватног модела. Међутим, оне поседују и елементе које би требало трајно одстранити као погрешне. Слабости сваке теорије могле би се редуковати њиховом међусобном комбинацијом. Спој њихових „здравих“ елемената формирао би једну хибридну, али парадигматичну и комплетну теорију. То је оно што Хер чини: синтетизује ваљане компоненте (увиде) конкурентских (неадекватних) етичких схватања у једну чврсту, кохерентну и еклектичку доктрину под именом универзални прескриптивизам, чије смо главне карактеристике описали у претходним одељцима.

Постоје два основна типа етичких становишта из којих проистичу све даљње поделе, тј. рачвања и гранања унутар дате таксиномије: редукционистичко (етички дескриптивизам) и не-редукционистичко (етички недескриптивизам). Укратко и уопштено речено, дескриптивизам је схватање о моралним исказима као врсти чињеничних исказа у којима дескриптивно семантичко својство у потпуности исцрпљује

њихово значење, а недескриптивизам схватање по којем је значење моралних исказа несводиво на то својство. Хер је, служећи се једном Остиновом синтагмом, редукционистичка прегнућа у области анализе природе моралних исказа именовао као чињење „дескриптивистичке грешке".[96] Дескриптивистичке теорије могу се поделити на натуралистичке и интуиционистичке. Унутар натурализма постоји даља потподела на објективистички и субјективистички. Хер верује да је предложена класификација дескриптивистичких теорија комплетна, тј. исцрпна. С друге стране, недескриптивистичке теорије могу се поделити на емотивизам (ирационалистичка врста недескриптивизма) и рационалистички недескриптивизам. Унутар последње наведеног постоји даља потподела на универзални прескриптивизам и теорију х.[97] Хер, додуше, не употребљава ову последњу синтагму, већ унутар своје типологије напросто оставља празан, неименован простор. Израз потиче од Дерека Парфита, а употребљава се у контексту трагања за задовољавајућим описом проблема благостања, при чему треба да означава недовршену, отворену теорију која је на многим поднивоима подложна редефинисању, корекцијама, преиначењу, побољшању.[98] Пошто Хер не сматра да његова сопствена теорија представља последњу реч у етици, он не одбацује ни могућност да будуће генерације етичара развију теорију којом би се окончала класификација унутар недескриптивистичких теорија. Стога сам мишљења да је оправдано и прикладно позајмити од Парфита наведени израз како би се именовала назначена могућност.

Предложена таксиномија ослања се пре на семантичке, него на онтолошке или епистемолошке дистинкције између типова етичких теорија. Онтолошка дистинкција би сугерисала да у рангирању треба кренути од пара реализам-антиреализам. Етички реализам је схватање по којем морални квалитети (праведности, погрешности, итд.) постоје некако ин ерум натура, тако да би известан поступак био праведан уколико би кореспондирао неком објективно опажљивом квалитету праведности, а антиреализам схватање које негира постојање таквих квалитета као уграђених у „фабрику света".[99] Хер, међутим, сматра да се филозофијом морала можемо бавити без уплитања у онтологију, јер је онтолошке проблеме могуће решавати скретањем пажње на речи у којима су они постављени. По њему, онтолошки спор се увек преокреће у појмовни спор, и нема начина да се утврди „да ли у природи ствари заиста постоје моралне чињенице или морална својства, а да се тај спор не преведе у спор о томе како моралне речи задобијају своја значења".[100] Као илустрација ове тезе може да послужи његова расправа са Мекијем о могућности постојања објективних прескрипција. Меки је, као антиреалиста и морални скептик, сматрао да су заступници етичког реализма жртве тзв. „чињеничке" или „објективистичке" грешке. Они, наиме, верују да се помоћу моралних речи означавају извесна морална својства поступака, у исти мах и објективна (чињенична) и прескриптивна, која служе као гарант истинитости наших моралних судова.

„Чињеничка грешка" се састоји у томе што се тим поступцима приписују објективна прескриптивна својства која они заправо немају.[101] Логика етичког реализма је, према Мекију, следећа: поступак је окрутан (природна чињеница); дакле, он је неисправан (морална чињеница); између природне чињенице окрутности и моралне чињенице неисправности постоји објективно-каузална релација која аутоматски прописује не-чињење такве врсте поступка. Али у свету не постоји нешто попут „моралних чињеница". С тим у вези, Хер ће рећи нешто што би и Меки могао да потпише: „Да бисмо изложили рационалност моралног мишљења, није нужно да претпоставимо да постоје било које

специфично моралне чињенице које допуњују обичне чињенице".[102] Међутим, оно што Меки назива чињеничком грешком, Хер ће преиначити у „подмуклију" појмовну грешку. Када се би радило само о претходној, она би нас обмањивала онолико дуго колико нас обмањују пуке оптичке варке.[103] Видели смо да једино дескриптивна својства могу бити названа чињеничним у строгом смислу. Говорни чинови прописивања, дакле, нити описују нешто, нити приписују нечему било каква материјална својства. Мислити обрнуто јесте резултат појмовне, а не чињеничке грешке. Прескрипције су врста императива, а не чињеница. Упркос томе, оне могу бити објективне, јер објективност није исто што и чињеничност. Моралну објективност не обезбеђују чињенице (које су контингентне), већ прескрипције на које се, уколико су засноване на културално инваријантној логици моралних појмова, рационално и универзално може пристати: „Под 'објективношћу' не подразумевам 'кореспонденцију са чињеницама'... већ пре 'нешто са чиме се сваки рационални мислилац који познаје ванморалне чињенице мора сложити'".[104] Прескрипције, дакле, постају објективне уколико изазову опште слагање међу рационалним моралним делатницима.

Епистемолошка дистинкција заснована на пару когнитивизам-антикогнитивизам, упркос Херовим резервама, отклонима и подозрењима, неретко представља полазишну основу у разноразним класификацијама етичких теорија. Интересантно је да из ове епистемолошке дистинкције произилазе далеко богатија рангирања него из Херове појмовне дистинкције засноване на пару дескриптивизам-недескриптивизам.[105] Према његовом уверењу, дихотомија когнитивизам-антикогнитивизам је у најмању руку непрецизна, јер ствара неке погрешне сугестије: наиме, из етимологије тих термина следило би да је когнитивиста онај који сматра, насупрот антикогнитивисти (како Хера често називају његови критичари и тумачи), да се може познавати истиносна вредност моралних исказа, те да је само таквом типу теоретичара стало до рационалног промишљања о моралним питањима.[106] Али то онда уноси забуну, јер присуство дескриптивног семантичког својства у нормативним судовима дозвољава заступнику прескриптивизма да у једном ограниченом смислу каже како се такви судови, за разлику од императива којима то својство недостаје, одликују истинитошћу или лажношћу. Осим тога, чак и као антикогнитивисти ми можемо знати да треба да поступимо на известан начин. Дакле, у сврху заобилажења спутавајућих теоријских компликација, семантичка дистинкција треба да буде једина неоспорна полазишна основа метаетичких типологија.

Услови за адекватну етичку теорију. При истицању разлика између дескриптивизма и недескриптивизма Хер се, између осталог, позива и на појам истиносних услова (истиносних вредности). Уобичајена дефиниција тог појма је следећа: истиносни услови исказа p и q јесу услови под којима p и q описују шта је случај, при чему се искази дефинишу као говорни чинови који могу бити истинити или лажни. Исказ п је истинит ако и само ако је случај да p (исказ „Александар носи наочаре" је истинит ако и само ако Александар носи наочаре). Дакле, обични чињенички искази своје значење у потпуности добијају од својих истиносних услова. Обични императивни искази, међутим, своје значење нимало не дугују истиносним условима, јер они и немају никакве истиносне услове. Али то их не спречава да буду смислени говорни чинови, упркос томе што не могу бити истинити или лажни. Њихова смисленост огледа се у њиховој перформативној функцији. Иако морални искази представљају особену семантичку мешавину дескриптивног и прескриптивног значења, које као такво измиче принудама истиносних

услова и онемогућава „фиксирање истиносне вредности исказа“,[107] сасвим је подесно назвати их дескриптивним исказима у слабом смислу, тј. у оном смислу у којем је њихово значење само делимично одређено истиносним условима: док дескриптивиста сматра да се значење моралног исказа у потпуности мора променити уколико се промене његови истиносни услови, недескриптивиста сматра да је могуће да исказ при таквој промени задржи исто прописивачко значење.[108]

Хер, међутим, издваја један сасвим другачији низ (листу, списак) услова које етичка теорија мора да испуни како би могла да се назове адекватном. Ти услови, у ствари, не претходе дефинисању адекватне етичке теорије, већ их Хер изводи, премда то не каже, из коначно дефинисаног облика и прецизно заокружене структуре универзалног прескриптивизма. То су, редом, (1) неутралност, (2) практичност, (3) инкомпатибилност, (4) логичност и (5) образложљивост. Њима се додаје још један, практички услов (који не треба бркати са другим, теоријским условом практичности) – (6) услов усклађености.[109] Хер без икаквог устезања тврди да његова сопствена теорија задовољава све наведене услове и да је, следствено томе, најадекватнија етичка теорија која је до сада развијена.

Услов неутралности забрањује да се у теорију прокријумчаре супстанцијална морална схватања; другим речима, адекватна етичка теорија мора бити лишена било каквих моралних стипулација или хипотеза. Надаље, морални судови су дефектни ако све што за собом повлаче јесте равнодушност; уколико сматрамо да они садрже једино дескриптивно значење, крајњи исход биће нека врста индиферентног става према (само)прописаном делању; међутим, средишња одлика моралних судова јесте прескриптивност у смислу спремности да се дела у складу с императивима који из њих следе, тј. у смислу задовољавања услова практичности. Према услову инкомпатибилности, „опис значења моралних речи мора бити такав да морална неслагања на која наилазимо заиста настављају да буду неслагања“;[110] непоштовање овог услова узрокује банализацију феномена моралног спора (који представља спиритус мовенс филозофије морала уопште), односно његово свођење на пуки вербални спор. Услов логичности је блиско повезан са претходним условом, и то „као нека врста његове генерализације“;[111] детектовање мноштва логичких релација између моралних исказа требало би да повратно утиче на сам карактер етичке теорије. Услов образложљивости налаже да се морална неслагања, тамо где је то могуће, разреше помоћу логичке и рационалне аргументације; увек трагамо за што бољим аргументима, а најбољи аргументи јесу они које можемо да поткрепимо најуверљивијим разлозима; по Херу, теорија која не успева да задовољи услов логичности не може да испуни ни услов образложљивости. Коначно, према услову усклађености, адекватна етичка теорија мора имати неку практичну сврху, тј. да макар индиректно, преко анализе моралних речи и судова, омогући да језик морала као такав обавља функцију усклађивања дивергентних интереса; када не би постојали сукоби интереса између појединаца (или између читавих заједница), не би се јављала потреба ни за особеним моралним дискурсом.

Хер ће тврдити да све етичке доктрине из дате таксиномије, изузев његове (и, вероватно, пројектоване теорије x), деле једну заједничку карактеристику, упркос томе што ниједна од њих не задовољава у потпуности све задате услове и што се не подударају сасвим у задовољавању појединих услова – свака од њих готово неизбежно окончава у релативизму. Према његовом тумачењу, релативизам није етичка, већ супстантивна морална теза следећег облика: за шта год неко рекао да је погрешно (или исправно), то

јесте погрешно (или исправно).[112] Онај ко заступа релативистичку позицију говори нам шта треба да чинимо, а не шта морални појмови значе. Последица усвајања релативизма јесте спречавање моралног језика да буде „'средство комуникације' између људи у различитим културама".[113]

Натурализам. Према објективистичком натурализму, етички оператори спадају у групу дескриптивних термина, те, попут ових, само описују извесна природна (објективно опажљива, емпиријски проверљива) својства инхерентна објектима или поступцима што су предмет описа. Ако је цвет кала јаркожуте боје, нема сумње да ће описни исказ „Кала је јаркожуте боје" одговарати објективном стању ствари, према важећој лингвистичкој конвенцији о адекватној примени дескриптивног термина „јаркожуто" и опсервацијској недоумици посматрача. Међутим, етички оператори, барем они примарни, пружају отпор оваквој врсти везивања за „стање ствари" на основу тога што њихово значење није фиксирано дескриптивним критеријумима.[114] Морални исказ „Еутаназија је погрешна", за разлику од претходног исказа, изазива бројне научне, филозофске и журналистичке дебате око тога да ли је поступак еутаназије погрешан или, пак, не. Непрегледност тих дебата (сукоба моралних мишљења) могућа је само због тога што „погрешност" није никакво природно својство објеката или поступака, на шта је Мур још одавно скренуо пажњу.[115] Као што је познато, Мур је покушај дефинисања моралних помоћу ванморалних, дескриптивних термина назвао „натуралистичком грешком". Али он је превидео суштинску прескриптивност етичких оператора, те је сходно томе сматрао да они указују на извесна не-природна својства објеката или поступака. Тек је Хер бацио светло на њихову дистинктивну црту – примарно прописивачку или перформативну, а тек секундарно референцијалну функцију. Према његовој редефиницији, „натуралистичка грешка" се, између осталог, јавља и као резултат непоштовања „Хјумовог закона". Наиме, она се „састоји у томе што се сматра да једна чињеница не може бити разлог за морални суд уколико морални суд није изводљив из те чињенице, са или без неких других чињеничких премиса. То није тако. Чињеница може бити разлог за морални суд за сваког ко прихвата супстанцијални морални принцип из којег је, заједно са том чињеницом и другим ванморалним премисама, тај морални суд изводљив. Стога кажемо: 'Он је погрешио зато што је резултат поступка њена смрт', а као разлог за неисправност његовог поступка наводимо чињеницу да је резултат поступка њена смрт. Ово расуђивање може бити сасвим исправно ако за премису имамо супстанцијални морални принцип да не треба (без обзира на специфичности које су својствене том случају) да се чине поступци који ће изазвати да људи умру. Али, не постоји изводљивост моралног суда из чињеничне премисе без инклузије овог супстанцијалног моралног принципа у премисама".[116] Када би реч „погрешно" била истог семантичког реда као реч „јаркожуто", онда не би ни долазило до расправе о проблему еутаназије. Објективистички натурализам, пренебрегавањем семантичког богатства етичких оператора путем њихове „објективизације" или „дескриптивизације",[117] нивелише разлику између усвајања релативно чврстих, од говорника независних, лингвистичких конвенција за правилну употребу дескриптивних речи и усвајања критеријума (моралних конвенција или стандарда) за примену моралних речи, чија „правилна употреба" може бити симптом (израз) неког важећег или реформаторског супстанцијалног моралног схватања. Према Херовом уверењу, из те нивелације, која морална питања чини зависним од лингвистичких, неизбежно следи начело које разоткрива саму суштину објективистичко-натуралистичке теорије: „Ако

разумеш значење такве-и-такве моралне речи, не можеш порећи такву-и-такву моралну тврдњу“[118] („ако разумеш шта значи реч ’погрешно’, не можеш порећи да је полигамија погрешна“). Хер је заступнике ове доктрине често критиковао управо због покушаја да супстантивне моралне принципе извуку из значења и употреба моралних речи, јер се тиме крши услов (1) за изградњу адекватне етичке теорије.[119] Услов (2) не испуњава ниједна дескриптивистичка теорија због негирања доминације прескриптивног елемента у моралним речима и судовима. Присетимо се да Хер тврди да теорија која не испуњава услов (4) не може испунити ни услов (5).[120]

Међутим, више је него очигледан несклад између ове тврдње и Херовог уверења да све дескриптивистичке теорије пролазе тест логичности (четврти услов) самим тим што су као метаетичке теорије усредсређене на логичку анализу моралног језика. Ова недоследност указује на то да је, супротно Херовим интенцијама, предложена листа услова прилично напета и некохерентна. Како год, дескриптивистичке концепције, укупно узев, не задовољавају ни услов (6), јер њихов релативистички исход допушта да дивергентни интереси остану то што јесу.

Док према објективистичком натурализму морални искази описују свет или откривају чињенице о свету независно од субјективних стања моралних делатника, према субјективистичком натурализму они су, обрнуто, по значењу еквивалентни субјективним ставовима одобравања или неодобравања одређених моралних ситуација или поступака, што је психолошка (интроспектибилна) или емпиријска чињеница (на основу понашања делатника доступна спољашњем посматрачу). Морални судови би, онда, описивали наша осећања у облику позитивних или негативних ставова. Ако бих неки поступак назвао добрим, то би значило да имам позитивно осећање према њему. Поступци, додуше, у нама могу изазвати тзв. „морална осећања“, али чињенице о нашим осећањима и диспозицијама према извесним врстама поступака тиме не постају некакве моралне чињенице.[121] Пука чињеница да нешто одобравам не чини то нужно добрим. Уколико би морални судови били еквивалентни исказима о различитим менталним стањима двоје људи који се разилазе у моралним мишљењима, не би било узајамне инконзистенције и обоје би могли бити у праву у погледу онога што тврде. Али пре ће бити да заступници тог схватања бркају исказе о психолошким чињеницама са моралним судовима: „... рећи за некога да има осећање обавезе није исто што и рећи да он има обавезу... Човек који је одгојен у војничкој породици, али на кога је утицао пацифизам, може исправно да каже: ’Имам снажно осећање да треба да се борим за своју земљу, али се питам да ли заиста треба то да чиним’“.[122] Сâм језички облик супротстављених моралних судова сасвим јасно показује да они не могу бити узајамно конзистентни: искази „То је добро“ и „То није добро“, које поводом извесног поступка изговарају особе са сукобљеним моралним ставовима, противрече један другом. Херов закључак је да субјективистички натурализам не води релативизму, већ да од њега полази: „његов однос према релативизму је такав да га чини аналитички истинитим“.[123] Његов смисао лежи у томе „да онемогући морална неслагања за која сви знамо да постоје“.[124]

Субјективизам је једини из низа дескриптивистичких теорија који не задовољава услов (3).

Интуиционизам. Ако је за етички натурализам, у оба његова варијетета, аналитички истинито да поступци самим тим што имају ванморална дескриптивна својства имају и извесна морална својства, за етички интуиционизам (не-натурализам) важи да се до те

истинитости долази на синтетички и неемпиријски начин, и то путем нарочите способности мистериозног „моралног чула“ или моралне интуиције која омогућава детектовање не-природних, несводљивих, тзв. суи генерис својстава поступака на која моралне речи референцирају.[125] Ако су природне карактеристике конститутивне или фундаменталне, онда су суи генерис атрибути или квалитети од претходних зависни, тј. консеквенцијални.[126] По интуиционизму, ако одређени поступак задовољава чињеничне услове да се назове окрутним, у исти мах можемо „опазити“ (препознати, интуитивно открити) својство погрешности у њему и, консеквентно томе, осудити га: чињење окрутног поступка конституише његову погрешност, односно, потоње је увек последица његовог чињења. Али то не мора бити тако. Парафразираћу један Херов пример: неко би у друштву мојих, иначе добронамерних, колега могао окрутно („масно“) да се нашали на мој рачун и ја да такав поступак негативно вреднујем; међутим, можда бих ипак претерао у том оцењивању и са жаљењем открио да имам мањак смисла за хумор, уколико бих приметио да нико други сем мене није осудио такав поступак.[127] То је разлог због којег Хер речи попут „окрутно“ третира као секундарне етичке операторе: најчешће без премишљања и потпуно оправдано осуђујемо оно што означавамо као окрутно или хвалимо и препоручујемо неког кога описујемо као марљивог, тако да не осећамо потребу за прављењем разлике између дескриптивног и прескриптивног капацитета тих речи. Наведени пример, међутим, показује да чак ни тако „учвршћени“ морални предикати не подлежу дескриптивним критеријумима за правилну терминолошку употребу.

Према Херовом мишљењу, интуиционизам је тек једна суптилнија форма или врста субјективизма. На први поглед ово је чудна и збуњујућа интерпретација, будући да се интуиционизам нашироко поима као учење о објективности моралних истина које важе независно од онога што неко мисли или осећа. Тако би извесне врсте поступака (нпр. кршење обећања) биле погрешне саме по себи (погрешност као интринсична црта кршења обећања), чак и ако би их неко одобравао. Објективни морални принципи, и по монистичким и по плуралистичким варијантама етичког интуиционизма, имају, попут математичких аксиома, статус самоочигледних истина које не захтевају даље доказивање и оправдавање. Међутим, могуће је замислити сукоб између две особе које имају различите моралне интуиције и које се међусобно не слажу око тога шта је самоочигледно. Из тог неслагања највероватније би следило узајамно оптуживање за поседовање лажних интуиција, што већ указује на лабавост тезе о самоочигледности моралних истина. Дејвид Рос је својевремено понудио једно елитистичко (аристократско) решење овог проблема. По њему, власници поузданих моралних интуиција (уверења) могу бити само „добро образовани“, тј. „најбољи“ људи.[128] Најпоузданије интуиције јесу оне које пролазе „тест рефлексије“, а који се, по свему судећи, састоји ни у чему другом до у позивању на даљње, „напредније“ интуиције. Ако је једна особа у спору мање или лошије образована од друге особе, она треба да се одрекне своје интуитивне способности као лажне и да прихвати очигледно ауторитативније „увиде“. Рос то, додуше, нигде не говори, али то је логична последица његовог схватања. Позивање на ауторитет туђих интуиција не представља никакво решење проблема, већ пре подрива веровање у саму интуитивну способност моралних делатника.

Хер, дакле, не греши када тврди да интуиционисти употребљавају метод који је сасвим субјективног карактера, будући да се у случајевима моралних неслагања позивају на искуство моралних интуција. Истинити морални судови били би они које интуитивна

способност и интуитивно искуство потврђују као истините, тј. они који су саобразни моралним интуицијама.[129] Али, онда се смислено могу поставити питања: „Саобразни чијим моралним интуицијама?“ или „Зар није таква врста искуства чисто субјективна?“ Чињеница је да немају сви људи, чак ни у неком хомогеном друштву, исте (заједничке, опште, универзалне) моралне интуиције, тако да је само позивање на поуздане интуиције крајње непоуздано. Уколико желимо да оправдамо ваљаност моралних интуиц ја које имамо, то не можемо учинити позивајући се на неке друге моралне интуиције (јер то је погрешна циркуларна процедура),[130] нити увек и само на консензус или еквилибријум (на пример, не постоји консензус око спорних моралних питања абортуса и еутаназије), нити на њихову објективност (јер су оне релативне и могу варирати од појединца до појединца, од друштва до друштва), већ на разлоге које наводимо у прилог њихове ваљаности.[131] Моралне интуиције обично узимамо као дате, некритички их прихватамо и следимо. Устручавамо се да њихову поузданост доводимо у питање (склони смо да их сматрамо урођеним, природним, недискутабилним, саморазумљивим и самоопрaвдавајућим), јер се показује да их наша морална осећања углавном одобравају, а наше свакидашње морално искуство углавном потврђује. Али оне су, пре, историјски, друштвено и културално условљене као регулативни елементи моралног васпитања и образовања, који своју потпору налазе у прилично инертним системима обичајности и здраворазумске моралности, стварајући и одржавајући привид о властитој непроменљивости и униформној распрострањености. Хер не оспорава постојање моралних интуиција; без њих, тврдиће он, не би постојао ни феномен моралности. Али исто тако ће тврдити да оне у својој квази-самоутемељености не могу да послуже као основа ни за адекватну етичку теорију ни за адекватан морални систем, или као крајњи суд на који неизбежно морамо да се позивамо. Оне су нужни елементи моралног живота, али недовољни и проблематични елементи ако се на њима гради етичка теорија. Етика је филозофска дисциплина; филозофија не признаје саморазумљивости; дакле, етика не признаје саморазумљивост моралних интуиција. Она тек накнадно може да оправда и потврди њихову ваљаност, али не на морално-интуитивним основама, јер би то представљало већ поменуту циркуларну процедуру и, на концу, један нефилозофски поступак. Истичући сличности између натуралистичког субјективизма и интуиционизма, Хер запажа да је претходно схватање, иако једнострано и кратковидо, ипак самосвесније од потоњег: „...субјективиста исправно препознаје оно што интуиционисте не успева да примети, наиме суштински субјективан карактер података на које, према мишљењу обојице, треба да се позивамо како бисмо подржали сопствене моралне судове. Субјективиста дозвољава да су они напросто наша сопствена осећања или ставови. Интуиционисте, иако у ствари нема на шта да се позива сем на осећања, претпоставља да она представљају објективна својства у поступцима које просуђује“.[132]

Емотивизам. Према емотивизму, морални термини и судови имају двослојно значење – дескриптивно и емотивно – при чему потоње има доминантну улогу. Примарна функција моралних исказа не састоји се у пасивном описивању ставова или поступака, већ пре у њиховој моћи (динамичном карактеру) да обликују или мењају ставове и интересе делатника (реципијената), тј. да их наведу или убеде да поступају на известан начин (говорник изражава властите ставове како би утицао на слушаоце). Све специфично вредносне речи су за то врло подесне, јер се употребљавају у контекстима који побуђују људска осећања и тиме стичу снажно емотивно значење. Стивенсон је био први оштри

критичар интуициониста (дескриптивиста) на семантичком нивоу. Тако он каже: „Оно што је специфично за етичко суђење може се сачувати – и то на много разумљивији начин – ако се призна постојање емотивног значења и разилажења у ставу него ли позивањем на неко неприродно својство. Неприродна својства... нису ништа више до невидљиве сенке што их за собом баца емотивно значење“.[133] Према његовом мишљењу, иако значење етичких термина није искључиво емотивно, будући да се увек везује за конкретне, премда варијабилне дескриптивне квалитете,[134] суштина моралних судова не лежи у њиховој безинтересној „когнитивној сугестивности“,[135] већ се пре изражава кроз делатникову способност „реторичке сугестивности“ да преко евоцирања осећања (афективних стања) психолошки утиче на формирање ставова и понашање реципијента. Стога не треба да изненађује што емотивисти сматрају да морално мишљење не може бити логичка и рационално-аргументативна активност. Према Херу, они праве две комплементарне грешке. Прво, стављају на почетак оно што долази на крају: „Навести људе да учине одређену ствар јесте функција коју императиви врло често и типично имају... али та функција не може бити употребљена у објашњењу њиховог значења. Та функција је последица њиховог значења. Значење је оно које објашњава функцију, а не обрнуто“.[136] Према томе, то што емотивисти називају „емотивним значењем“ моралних термина није ништа друго до погрешно име за једну од контингентних консеквенци њихове употребе. Из њиховог схватања могао би се извести апсурдан закључак да нпр. заповест која није послушана, пошто није произвела очекивани ефекат, уопште нема никакво значење. Друго, емотивисти тривијализују саму функцију моралних исказа, као да су искључиво намењени манипулативним сврхама. Кардиналне интенције (перформансе) и дистинктивне функције језика морала су, ипак, руководилачке, саветодавачке, препоручивачке (речју, прескриптивне), а тек маргинално или „колатерално“ наводилачке, заводилачке и убеђивачке. Када треба да пристанемо на неки морални суд интересују нас разлози због којих га ваља усвојити, а не побуде које у нама изазива. Хер је прихватио емотивистичку критику дескриптивизма, у исти мах одбацујући емотивистичко схватање о ирационалности моралног мишљења,[137] због тога што оно не успева да задовољи услове (4), (5) и (6).

И поред свих грешака и заблуда које су разматране етичке теорије произвеле, Хер сматра да је свака од њих открила по неки важан елемент истинитости о природи моралних судова. Шта то он конкретно преузима или усваја као ваљано од тих, иначе, неадекватних дескриптивистичких концепција и уграђује у своју сопствену визију адекватне и конзистентне недескриптивистичке теорије? Од објективистичког натурализма увид у праву сврху етичке теорије: „испитивање језика морала, моралних појмова и њихове логике како би се показало на који начин можемо исправно да расуђујемо о моралним питањима“;[138] али и увид да су морални судови углавном разложни. Од субјективистичког натурализма увид да субјективни, индивидуални елементи играју важну улогу у процесу формирања моралних судова. Од интуиционизма увиде о не-аналитичности моралних принципа, о логичким својствима моралних исказа (нпр. то да могу противречити једни другима), о моралним интуицијама као нужним (али за Хера, као што смо видели, не и довољним) конституентима моралног мишљења. Од емотивизма (у историји етике, према Херовом мишљењу, први пут јасно и прецизно дефинисан) увид у редукционистичко сиромаштво дескриптивистичке теорије о значењу моралних појмова и исказа.[139]

Рационалистички недескриптивизам или прескриптивизам је, гледано из Херове перспективе, имао свој развојни пут од Сократа, Платона, Аристотела, Хјума, Канта, Мила, Сицвика, све до свог најсрећније дефинисаног облика – универзалног прескриптивизма.[140] Супериорност те доктрине спремни су да признају чак и они који не могу сасвим да се сложе са Херовим извођењем нормативних последица које, по њему, неминовно следе из њеног прихватања. Видели смо да Хер тврди како универзални прескриптивизам, описујући формална својства моралног суда, у исти мах пружа и исцрпан формални опис природе моралног суда. Лако је приметити да такав став није конзистентан са његовим уверењем да ће се у будућем развоју етичке теорије вероватно створити извесна теорија x, која ће, иако рођена под окриљем универзалног прескриптивизма, дати савршенији и потпунији опис формалних својстава моралних судова од оног који је сâм Хер већ дао. Другим речима, инсистирајући на исцрпности и кохерентности властитог описа, стиче се утисак да су његове прогнозе поводом потенцијалне теорије x неискрене и сувишне, јер би смислено могло да се постави питање: шта би у тој теорији могло да се налази што већ није садржано у универзалном прескриптивизму? Хер би, по свему судећи, слегао раменима.

Па ипак, уколико прихватамо као релевантне, најпре, дистинкцију између етичке и моралне теорије у погледу сврха којима су намењене, а потом и опис семантичких и логичких својстава моралних речи и судова, мишљења сам да је Хер успео да одбрани тезу о универзалном прескриптивизму као предуслову, пролегомени или пропедевтици за сваку будућу адекватну моралну теорију.

Могло би се рећи да се у потрази за адекватном етичком теоријом Хер руководио диктумом „поставити етику на здраве ноге“, тј. „дисциплиновати морално мишљење“. Готово манихејски одвајајући добро од лошег у савременим етичким концепцијама, он је успео да у властиту концепцију инкорпорира „врле“ елементе из многобројних теорија, који у свом првобитном облику изгледају сасвим неускладиви. На тај начин је изградио врсту амалгамне, али плодотворне етичке доктрине. Сличан метод употребио је и кад је излагао своју провокативну нормативну теорију. Инсистирајући на формализму чак и у супстанцијалном контексту, један од најутицајнијих савремених филозофа морала није нам предложио некакав низ нових нормативних принципа, већ једино метод логичко-формалног карактера помоћу којег бисмо били кадри да проценимо валидност и оправданост свих постојећих и будућих нормативних принципа.[141] Резултат који произилази из еклектицизма на нормативном нивоу јесте кантијански утилитаризам, теоријска творевина која има за циљ да вишевековно трвење између зараћених становишта покаже као залудно и слепо. Један од горућих задатака теоретичара морала, између осталог, јесте да преиспитају кохерентност и одбрањивост тог крајње изазовног синкретизма.

70. Ненад Цекић

СЕРЛОВО ИЗВОЂЕЊЕ „ТРЕБА“ ИЗ „ЈЕСТЕ“

Проблем „јесте-треба“ представља класичан метаетички проблем.[1] Он се, као што смо већ рекли, може видети и као варијанта проблема „натуралистичке грешке“ јер је, у суштини, реч о питању да ли се из скупа дескриптивних или „когнитивних“ премиса може ваљано извести вредносни (треба) закључак. Питање је да ли је Серлова теорија чисто дескриптивистичка. Сигурно је да није чисто натуралистичка јер се позива на појам „институционалне чињенице“. У сваком случају, она јесте когнитивистичка и најбоље је разматрати је одвојено и од натуралистичких и интуиционистичких тенденција у савременој метаетици.

Уочавање „јесте-треба“ проблема обично се приписује Хјуму. Укратко разјашњено, до појаве Серлове теорије постојало је раширено (мада не и унисоно) веровање да никакво „треба“ не може следити из „јесте“. Проблем је донекле чисто логички. Дедукција једноставно забрањује да се у конклузији пронађе (овде, вредносни) „вишак“ којег нема у премисама. С друге стране, опет се поставља питање да ли су „треба“ искази само нека врста „јесте“ исказа, како што се то вековима претпостављало. Иако се тим проблемом нећемо нашироко бавити, ипак неколико напомена се мора рећи јер се без његовог помињања тешко може разумети транзиција из доминирајућег емотивистичког некогнитивизма до савремених покушаја „спасавања“ појма истине у моралу.

Наводни излаз из тог проблема, или, како се то често каже „јаза“, Џон Серл пронашао је у теорији институционалних чињеница и сопственој модификацији Остинове теорије говорних аката.[2] Само извођење није могуће без експликације имплицитних премиса и елаборације теорија које Серл има на уму. Ипак, погледајмо за почетак како, према Серловом виђењу, *изгледа* аргумент који обара тзв. „Хјумов закон“ (никакво „треба“ из „јесте“). Серл тврди да, како он то каже, следећи „искази“ (1-5) редом „повлаче“ (*entails*) један други. Оригинални аргумент изгледа једноставно, али се, како ћемо видети, суштински ослања на две суптилне теорије. Аргумент има следећи облик:

(1) Џонс је изговорио речи: „Ја овим теби, Смите, обећавам да ћу платити пет долара.“[3]

(2) Џонс је обећао Смиту да ће му платити пет долара.

(3) Џон се ставио (преузео је) обавезу да Смиту плати пет долара.

(4) Џон је под обавезом да Смиту плати пет долара.

(5) Џонс треба Смиту да плати пет долара.

Серл тврди да је (1) исказ о природној (сировој) чињеници, док је (5) чисто нормативни суд. Сржу Серловог образложења тврдње да (5) логички следи из (1) састоји се у три основне тезе:

(1) Наведени низ од (1) до (5) треба допунити елементима који недостају. То ћемо и учинити у финалној експликацији Серловог аргумента.

(2) Постоје чињенице које нису чисто природне (сирове). Те чињенице тичу се институција и у оквиру њих се могу преузимати обавезе, давати обећања и слично. О томе говори *теорија институционалних чињеница.*

(3) Логичко „повлачење" (*entailment*, класичним речником: дедукција) *није ограничено* на класичне исказе (тврдње) који значење добијају из, садашњим речником речено, „семантике истиносних услова". О томе говори Серлова модификација Остинове *теорије говорних аката.*

Институционалне чињенице

Пре свега, треба нагласити да се за сам термин чињеница слободно може рећи да је ноторно лоше дефинисан. Он покрива толики број разноликих значења да је тешко чак и одредити да ли је на нешто применљив или није: од елемената или целина чулног опажања, преко исказа математике и логике, до менталних стања.[4] Међутим, постоји и нешто што чињенице имају заједничко - на њих се може применити критеријум истинитости или лажности. Термини чињеница и истина користе се скоро синонимно. Углавном се претпоставља да су претпостављене чињенице или непосредно проверљиве (опажањем или интроспекцијом) или да се њихово постојање или непостојање може проверити у коначном броју корака. Оне су део емпиристичке слике света и, у том смислу, незаобилазне. Грубо речено, можемо рећи да чињенице видимо као физикалне (ово је црвено), менталне (не осећам се добро) или аналитичке (а = а).

Међутим, педесетих година прошлог века уочено је и постојање врсте чињеница које се не уклапају лако у ову шему. У коју групу наведених чињеница сврстати чињеницу „Слободан се оженио"; или: „Петар је оптужен за убиство"; или: „Црни је победио белог у 34. потезу" итд. Овде је реч о чињеницама које почивају на одређеним правилима. Правила шаха дефмишу, на пример, шта је мат. Правила фудбала дефинишу шта је гол итд. Наравно, да бисмо играли фудбал, неопходно је имати терен, лопту и остале неопходне реквизите физикалне природе. Али ниједна од наведених физичких чињеница не може да нам каже шта је то „гол" или „аут", „офсајд" и слично. Да бисмо знали шта је то „гол", неопходно је познавати правила институције фудбала. Та правила се понекад називају конститутивним, а понекад, једноставно, институционалним. Корен ове дистинкције лежи у тексту Џона Ролса (John Rawls) „Два појма правила".[5]

Сасвим уопштено говорећи, ролсовска аргументација своди се на следеће. (Овде није реч о дословној интерпретацији Ролсовог текста.) До неких правила понашања долазимо генерализацијом из појединачних поступака. Нема нарочитог разлога зашто виљушку држимо у левој, а нож у десној руци. Тај обичај се, једноставно, усталио. Слично је и са другим правилима, па и моралним - понављањем поступака исте врсте (из неког разлога) формира се правило. Стивенсон још пре Ролса ову идеју објашњава тиме да везивање моралног придева за неку врсту радње јесте само „исход навике и грубог уопштавања".[6]

Појединачни поступци логички су примарни у односу на само правило и не зависе од њега. А сама пракса, на пример, узимање хране примарна је у односу на правила понашања за столом. То су у Ролсовој терминологији сумарна правила.

Међутим, то није једина врста постојећих правила. Узмимо, примера ради, *институцију* кажњавања. *Можемо* ли казнити невиног? Ако покушавамо да то урадимо, да ли је то уопште *кажњавање*? Очигледно је да нам ту интуиција говори нешто друго. Није могуће казнити невиног јер кажњавање подразумева (*значи*) кажњавање криваца, а не невиних. Очигледно је да овде немамо више посла са институцијом казне, већ са нечим другим. Правила су овде примарна у односу на праксу и зато их Ролс и назива *правилима праксе.* Најбољи пример за ову врсту правила су спортске игре. Да ли би неко фудбалом назвао игру у којој играч сме да игра руком? Наравно да не би.

Паралелно овој дистинкцији, Серл прави разлику између конститутивних и регулативних правила. Регулативна правила регулишу активности која су независна од правила. Правила лепог понашања су правила ове врсте. С друге стране, конститутивна правила, како им и назив каже, конституишу саму праксу и логички су примарна у односу на њу. Нема шаха без правила шаха, нема фудбала без правила фудбала.

Наравно, институционалне чињенице ослањају се на „сирове“ чињенице,[7] тачније чињенице о свету и менталним стањима које су доступне емпиријском посматрању - перцепцији или интроспекцији. Међутим, оне нам ништа не говоре о институцијама. Особа неупућена у правила шаха која гледа два човека како играју сах може само да пружи извештај типа: „Два човека помичу мале фигурице по некаквој црно-белој табли.“ С друге стране, извештај упућеног човека гласио би: „Два човека играју сах.“ Дакле, сирове чињенице су „сирови материјал“ на којем се, применом конститутивних правила, конституишу институционалне чињенице. Саме по себи, сирове чињенице не говоре ништа о институцији.

Вратимо се сада правилима. Регулативна правила типично или имају облик императива или се у њих могу превести, на пример, „Нож приликом обеда држите у десној руци“, „Прелазите улицу на пешачком прелазу“, „Немојте на испит долазити у кратким панталонама“ и слично. С друге стране, институционална правила обично имају дескриптивну форму. Тако се „гол“ у фудбалу дефмише као ситуација у којој је лопта у пуном обиму прешла тачно одређену линију (у оквиру гола, тј. „врата“); мат у шаху као ситуација у којој је краљ нападнут и не може да у следећем потезу избегне напад итд. Очигледно је да конститутивна правила више личе на *тврдње* него на императиве или упутства, као што је то случај с регулативним правилима.

Ова „јанусовска“ природа конститутивних правила Серлу је послужила као основ за покушај да превазиђе јаз између „треба“ и „јесте“. Друго средство које је искористио јесте његова сопствена теорија говорних аката која представља модификацију Остинових замисли. Остин је, како смо видели, био сумњичав према класичној „теорији значења“. Уместо ње, он нуди своју *теорију говорних аката.*

Теорије говорних аката: Серл и Остин

Рекли смо на почетку да је Остин развио сопствену теорију значења која се заснива на општој теорији говорних (или језичких) аката. Зачетак те теорије налази се у већ

разјашњеном разликовању између перформатива и констатива. Међутим, једноставну дистинкцију перформатив/константив Остин је касније напустио ради развијања разуђеније теорије језичких аката.[8] У књизи *Како рецима чинити ствари* проналазимо Остинову широко расправљану трочлану поделу говорних чинова на локуционе, илокуционе и перлокуционе акте.

Локуциони акт или *локуција* или, у Остиновој номенклатури *акт А,* је акт „говорења нечега" (*saying something*). Остин сматра да овај акт представља комбинацију три различита акта, и то: а) *фонетичког* акта, тј. акта *изговарања* нечега (прављења извесних *сумова* или *буке);* б) *фатичког* акта, акта изговарања одређених *израза* или *речи* који припадају одређеном речнику и понашају се у складу с правилима извесне граматике и ц) *ретичког акта*, акта употребе тих израза с извесним мање или више одређеним смислом и значењем (*sense and reference*).[9] Извештај о фатичком акту гласио би: „Он је рекао: 'Мачка је на простирци.'" А извештај о ретичком акту био би: „Он је рекао да је мачка на простирци."[10]

О *илокуционом акту* (означеном и као *акт Б*) Остин каже: „Уопштено говорећи, могли бисмо рећи да је учинити локуциони акт, такође, *eo ipso* учинити *илокуциони акт*, како сам ја предложио да га назовемо. На тај начин, чињењем локуционог акта учинићемо и такве акте као што су:

- постављање питања и одговарање на њих
- давање неког уверења или упозорења
- објављивање неке пресуде или намере
- изговарање реченице
- уговарање састанка, подношење жалбе или давање критике
- идентификовање или описивање."[11]

Лако се може видети да ова илустративна Остинова листа илокуционих аката подсећа на Витгенштајнову раније наведену листу употребе језика. Те различите функције језика Остин назива и „илокуционим *снагама*".

Из наведеног је јасно да у циљу одређивања тога који је илокуциони акт учињен морамо одредити и *начин* на који користимо локуцију. Илокуциони акт је оно што *чинимо говорећи* нешто и треба га разликовати од локуционог акта *говорења нечега.* „На пример", каже Остин, „савршено би било могуће, у односу на изричај: 'Опалице!', у свим досадашњим смисловима које смо разликовали, потпуно разјаснити 'оно што смо рекли' изрицањем таквог изричаја, па ипак уопште не разјаснити да ли сам тим изрицањем учинио и акт *упозорења* или нисам."[12] Из тога је јасно да се локуциони и илокуциони акт по својој природи разликују. Ипак, иако је реч о два акта, они увек иду *заједно*: одређену локуцију увек прати *нека* (мада не нужно и иста) илокуција. (Нека) илокуција јесте нужан пратилац локуције, али се у анализи језика од ње може раздвојити.

Илокуциони акт (или снага) разликује се од *перлокуционог* акта или снаге. О перлокуционом акту (означеном и као *акт Ц)* Остин каже следеће: „Постоји и још један смисао (Ц) према којем чињење локуционог акта, а у њему и илокуционог акта, може, такође, бити да буде чињење акта друге врсте. Говорење нечега често ће, или чак и нормално, изазвати извесне последичне ефекте на осећања, мисли или поступке слушатељства, или говорника, или других особа: а то може бити са планом, намером или сврхом да се они изазову."[13] Перлокуциони акт се на известан локуциони акт и илокуциони акт - који, како смо видели, увек иду руку подруку - може односити посредно

(смисао Ц. *а)* или уопште не односити (смисао Ц. *б).* Ово је врло значајно: перлокуција може постојати и *без икакве намере* са говорникове стране!

Илустрације ради дајемо неке Остинове примере извештаја о локуционом, илокуционом и перлокуционом акту који се односе на исти догађај:

Локуција (*акт А*)*:* Рекао ми је: „Пуцај у њу!“ под „пуцај“ мислећи пуцај, а са „њу“ означавајући *њу.*

Илокуција (*акт Б*): Наредио ми је (саветовао итд.) да пуцам у њу.

Перлокуција (*акт Ц*): (смисао Ц. *а*) Убедио ме је да пуцам у њу.

(смисао Ц. *б)* Подстакао ме је (или нагнао итд.) да пуцам у њу.

Очигледно је да је перлокуција психолошки акт који је директна последица неке илокуције, а самим тим и локуције јер су прва два акта здружена. Како да знамо која је илокуциона и перлокуциона снага нечега што смо рекли? Остин каже да најочигледније примере индикатора илокуционе снаге можемо пронаћи у тзв. *експлицитним перформативним формулама* типа „Упозоравам те да...“ или „Саветујем ти да...“. Међутим, то није једина могућност. Илокуциона снага може се одредити и начином изговарања одређених реченица. У случају императива, на пример, сам (граматички) заповедни *начин* може бити довољан да одреди илокуциону снагу. У ту сврху могу се користити и прилози и *прилошке одредбе.* На пример, реченица типа „Ја ћу *стварно* доћи тамо“ може да укаже на то да је реч о обећању. Сличну улогу имају и неки *везници*, на пример. Примери могу бити везници *стога* или *дакле* који упућују на то да је реч о закључивању. Илокуциону снагу, такође, могу да одреде и *гестови или гримасе* (на пример, мрштење), *церемонијални невербални поступци* (на пример, наклон), па чак и сами услови изрицања неке фразе (на пример, „Пошто је *он* то рекао, било је то наређење“).[14] Дакле, и невербални аспекти комуникације играју своју улогу у одређењу конкретне илокуције.

Овде је важно нагласити да се често и о илокуционим и о перлокуционим актима често говори као о „употребама језика“. Остин се оштро супротставља таквој пракси: „...говор о ‘значењу’ и ‘употреби’ језика може замаглити разлику између илокуционог и перлокуционог акта. Рећи за тврђење и упозорење да су ’употребе језика’ изгледа потпуно исто као и рећи да су убеђивање, буђење и узнемиравање ‘употребе језика’; па ипак, за први начин се, грубог контраста ради, може рећи да је *конвенционалан*, ако ништа друго, онда због тога да би се могао учинити експлицитним путем перформативне формуле.“[15] Илокуциона снага, дакле, регулисана је општепознатим (макар имплицитним или контекстуалним) *правилима.* Перлокуциона снага *неподлеже никаквим правилима.* Будући да она не представља ништа друго него психолошки ефекат које одређени изричаји или врсте изричаја у људима изазивају, јасно је да је за њено одређивање кључна емпиријска евиденција у виду посматрања понашања и реакција слушалаца. Ови ефекти варирају и не подлежу никаквим правилима, а самим тим ни предвиђањима. Пошто би значење или смисао израза требало да буде стабилно, јасно је да перлокуциона снага није део значења. Међутим, илокуциона снага почива на јасним и познатим правилима. Због тога се мора испитати да ли је она компонента значења или није и ако јесте, на који начин јесте. Већина каснијих теоретичара значења и метаетичара, упркос Остинових резерви у погледу феномена значења уопште, сагласни су да илокуција *јесте* или бар *може да буде* део значења говорног акта.

Серлова модификација Остинове теорије

Серл је, ради развијања сопствене теорије говорних аката, у знатној мери модификовао Остинову замисао о три „снаге“ које говорни акт има. Серл сматра да је проблематично место Остинове теорије - замисао локуционог акта (снаге). Он сам каже: „У настојањима да истражим Остинов појам илокуционог акта открио сам да одговарајућа замисао локуционог акта уопште није од помоћи, те сам стога био приморан да усвојим прилично различиту дистинкцију између илокуционих и пропозиционалних аката.“[16]

Серл констатује да је Остин уочио да су различити акти (снаге) о којима говори само апстракције издвојене из јединственог говорног акта. Међутим, невоља је у томе што „...у случају велике класе случајева - свакако свих случајева који обухватају перформативну употребу илокуционих глагола - нема начина да се [из целине говорног акта] апстрахује локуциони акт који у себи не носи илокуциони акт.“[17] Имајући то у виду, Серл наставља: *„Појат* изричаја с одређеним значењем (тј. појам локуционог акта) свакако се разликује од *појма* изричаја са одређеном снагом (тј. илокуционог акта). Мђутим, постоје бројне реченице чије је значење такво да... озбиљан изричај реченице с њеним дословним значењем има одређену снагу. Стога ће класа илокуционих аката садржати чланице класе локуционих аката. Појмови су различити али денотирају међусобно преклапајуће класе... Поједини локуциони акти јесу илокуциони акти.“[18]

Серл признаје да може *изгледати* да би се Остин сложио с тим констатацијама зато што, као што смо и видели, Остин сам каже да је „... извођење локуционог акта у принципу и *eo ipso* извођење илокуционог акта“[19] Међутим, према Серловом уверењу, то није довољно јер Остин локуционе и илокуционе акте види као одвојене *апстракције* издвојене из јединственог говорног акта. „Он и даље мисли да су локуциони и илокуциони акти одвојене и узајамно искључујуће апстракције.“[20] Међутим, Серл сматра да то није тако зато што је „...сваки *ретички* акт, а самим тим и локуциони акт уједно и илокуциони акт.“[21] Подсетимо се, ретички акти су, према Остину, „подакти“ у оквиру лкуционог акта који „носе“ смисао и референцију. Ако по страни оставимо перлокуционе акте који не подлежу било каквим правилима, Остинова оригинална таксономија обухвата следеће акте:

Локуциони : фонетички
фатички
ретички
Илокуциони.

Серл сматра да ретички акт из ове таксономије треба елиминисати и да ваљана таксономија говорних аката, који су, да додамо, и даље, логичке „апстракције“ изведене из јединственог говорног акта, треба да изгледа овако:

Фонетички
Фатички
Илокуциони.[22]

Сви ти акти, каже Серл, могу се разврставати по настојањима и *успешности,* али *та* дистинкција неће „васкрснути“ дистинкцију између локуционих и илокуционих аката. „...Штавише, постоји додатна дистинкција између онога што говорник мисли (*меан*) изговарајући реченицу и онога шта та реченица дословно значи, али та дистинкција неће очувати *општу* дистинкцију између локуционог значења реченице, будући да локуционо значење реченице увек садржи неки илокуциони потенцијал, те стога локуционо значење изричаја одређују (у најмању руку, бар неке) илокуционе снаге изричаја.“[23] И у свом тексту

о обећању из 1963. године Серл подразумева да се исти „логички садржај“ може појављивати са различитим илокуционим снагама. Разматрајући Остинову позицију у тексту из 1968. године он је још одређенији: „...Остин је могао имати на уму дистинкцију између садржаја, или како их неки фїлозофи називају пропозицију унутар илокуционог акта и снаге или илокуционог типа тог акта.“[24] Међутим, он сматра да се локуциони и илокуциони акти, у ствари, не могу, или бар не могу увек, раздвојити, чак ни као логичке апстракције.

Раздобље између 1963. године, када се појавио текст „Како извести ’треба’ из ’јесте’“ и 1969. године, када се појавила књига *Говорни чинови* Серл је, између осталог, утрошио и на модификацију теорије говорних аката и, како је оно мислио, побољшање самог аргумента. Довде смо се држали модификација Остинове теорије које је Серл изнео у свом тексту из 1968. године. Године 1969. објављена је његова књига *Говорни акти* у којој је он и довршио своју теорију говорних аката, насталу на обрисима Остинових иницијалних идеја. Ова теорија сада изгледа нешто другачије него у скици из 1968. године. Све претпоставке су, иначе, у суштини истоветне, пре свега, тврдња да се у једном „успешном“ говорном акту може налазити и увек налази неколико логички одвојивих аката (тзв. апстракција). Сваки говорни акт, и то је Серлова дефинитивна позиција, јесте јединствен, али при томе обухвата три логички одвојива акта. То су:

a) Изговарање речи (морфема, реченица) = извођење акта *изговарања* (*изрицања*, *уттеранце ацт)*

b) Референцирање и предикација = извођење *пропозиционалног* акта

c) Тврђење, испитивање, заповедање, обећавање = извођење *илокуционог* акта.[25]

Обећавање: коначни облик аргумента и главни правци критике

Серл сматра да је идеја о јазу између „јесте“ и „треба“ побијена ако се пружи бар један контрапример који доказује да се тај јаз може превазићи. Он користи пример обећања које је морална институција са тачно одређеним конститутивним правилима. Већ смо рекли да првобитна верзија аргумента садржи и неексплициране премисе.

Наводимо сада Серлов аргумент у развијеном облику и уз одговарајућа упутства у заградама:

1) Џонс је изговорио речи: „Овим обећавам да ћу теби, Смите, платити пет долара.“ (*Сирова чињеница.)*

1а) Под одређеним условима Ц свако ко изговори речи (реченицу): „Овим обећавам да ћу теби, Смите, платити пет долара“ обећава да ће Смиту платити пет долара. *(Конститутивно правило* обећања које функционише као језичко правило, тј. аналитички исказ. Услови Ц су емпиријски и обезбеђују *одговарајући контекст* који омогућава важење конститутивног правила, на пример, да се не шалимо, да није реч о позорисној представи и слично.)

1б) Услови Ц су задовољени. (*Емпиријска тврдња.)* Сирова чињеница да је неко, „у одговарајућем контексту“, изговорио: „Ја теби обећавам... итд“, како би Енскомбова то рекла, „уобичајено би се свело на“ институционалну чињеницу да је дотични обећао. Премиса 1б) само констатује постојање таквог контекста.[26]

2) Џонс је обећао Смиту да ће платити пет долара.

2а) Сва обећања су акти стављања себе под обавезу (преузимања обавезе) да се уради оно сто је обећано. (*Таутологија.*)

3) Џонс се ставио под обавезу (преузео обавезу) да Смиту плати пет долара. (*Следи из 1-2а.)*

3а) *Остали услови су једнаки. (Услов ceteris paribus служи томе да се искључи могућност неког догађаја или разлога који би поништио обавезу. Могуће је, на пример, да је Џонс Смита ослободио обавезе или да је Смит преминуо.)*

3б) Сви они који се стављају под обавезу су, ако су остали услови једнаки, под обавезом. (*Таутологија. Редундантно.)*

4) Џонс је под обавезом да плати пет долара. *(Следи из 1-3б.)*

4а) Остали услови су једнаки. *(Услов* ceteris paribus.)

4б) Сви они који су под обавезом, ако су услови једнаки, треба да изврше обавезу. (*Таутологија.*)

5) Џонс треба да плати Смиту пет долара.

Серл тврди да је, уз експлициране додатне премисе, то целокупни аргумент. Логичко „повлачење" се, према његовом уверењу, одвија на нивоу пропозиција, а не на нивоу целине говорног акта. Пропозиционални акт је део целине говорног акта, али не и сам акт. „Пропозиционални акт" је *лишен* илокуционе снаге. Стога је *могуће* да се из премиса које имају илокуциону снагу *тврђења* и аналитичких исказа логички ваљано изведе *вредносна* конклузија. У конкретном случају, то је конклузија која има илокуциону снагу обећања.

Серл признаје да вредносни судови „обављају потпуно различит посао од оног који обављају дескриптивни искази."[27] Из тога је природно закључити да између дескриптивне и вредносне сфере постоји непремостив јаз: „Метафизички формулисано, вредности не могу лежати у свету, јер ако би могле, онда би престале да буду вредности и биле би само још један део света. Формално речено, нико не може да неку вредносну реч дефинише помоћу дескриптивних речи, јер ако би то учинио, онда не би могао да ту вредносну реч искористи да би нешто препоручио (*commend*),[28] већ би могао да је користи искључиво у сврху описивања."[29]

Расправа настала после Серловог изношења аргумента била је бурна и трајала је прилично дуго. Многе критике су се заснивале на погрешном тумачењу Серлове аргументације, неке су инсистирале на томе да се међу премисама тражи она која је вредносна - у услову *ceteris paribus* или негде другде. Ипак, чини се да су теоријски најважније оне које су имплицитно поставиле питање о *природи* конститутивних правила и институционалних чињеница. Можемо допустити да Серл уопште није желео да вредносни садржај некако „прикрива" међу премисама. Можемо прихватити и да је дедукција у смислу трансфера *садржаја премиса* (пропозиција) у конклузију сасвим исправна.

Теоријски је занимљиво шта се у овој дедукцији заснованој на теорији институционалних чињеница, *у ствари,* дешава. Ентони Флу (Antony Flew), примера ради, сматра да се може разликовати улога 1) „незаинтересованог посматрача" од улоге 2) „ангажованог учесника". Он сматра да ангажовани посматрачи (на пример) неког акта обећања могу да буду у овој (ангажованој?) позицији „само на основу обавезивања (*commitments*) на инкапсулиране вредности које нам саме по себи гарантује извођење нормативне конклузије."[30] То би значило да се вредности некако прихватају пре него што се уопште појаве у језику. Хадсон сада поставља питање шта ми то уопште радимо када

одбијемо да речи као што су „обећавање“ користимо као „ангажовани посматрачи“. То, свакако, не би значило само прихватити дескриптивни елемент уз истовремено одбијање вредносног елемента значења. Онај ко би тако нешто покушао у ствари би *одбацио цео тај начин говора,* он ће престати да користи ту реч са свим њеним импликацијама.“[31]

На сличан начин, прилично успешно је одбачена и Херова утицајна критика Серловог аргумента. У принципу, Хер је Серла у тексту „Игра обећавања“[32] оптужио да је направио грешку двозначности. „Обећавање“, наводно, има два смисла:

1) Обећавање је *изговарање* језичке формуле типа: „Овим ја теби обећавам...“

2) Обећавање *је преузимање обавезе путем изговарања* формуле типа: „Овим ја теби...“

На ту опаску се може релативно једноставно одговорити: смисао 1) „обећања“ не постоји. Пуко извршење говорног акта (па и „успешно“) не повлачи било какве последице осим језичких. Међутим, Хер је скренуо пажњу на питање да ли се морал уопште може „одигравати“ *искључиво* у језику. Да ли конститутивна правила могу да буду таутологије или су већ сама по себи вредносни судови? Да ли таутологије или језичка правила, како се то каже, уопште могу бити *прескриптивна*?[33]

Критика Серловог покушаја премошћавања јаза између „јесте“ и „треба“ било је много и овде је сасвим немогуће детаљно приказати чак и оне најрелевантније. Ипак, чини се да је најзанимљивије анализирати шта је Серл својим аргументом уопште успео да докаже. Већина критика Серловог аргумента покушава да у премисама које он наводи нађу ону која је „скривено вредносна“. Међутим, чини се да је много убојитија критика која се заснива на модификацији аргумента који је Серл извео у књизи *Говорни чинови.* Коначна вредносна конклузија, која је означена бројем (5), наиме, може се, према Серловом мишљењу, интерпретирати на два различита начина:

(5’) *Што се тиче његове обавезе* да Смиту плати пет долара, Џонс треба да плати Смиту пет долара.

(5”) *Када се све узме у обзир*, Џонс треба да плати Смиту пет долара.[34]

Поента могућих критика заснованих на ове две могуће интерпретације, наводно, вредносне конклузије из чињеничких премиса је скоро одгледна. Исказ (5”) је очигледно вредносни, ма како га интерпретирали. За исказ (5’), упркос Серловом чврстом уверењу, то се не може рећи без даљих разјашњења, а њих није било. Исказ (5’) може бити једноставна констатација једне чињенице, а не вредносни суд. Он се може растумачити и као формулација неке *prima facie* или *de dieto* обавезе која још није, како би то Дејвид Рос (David Ross) формулисао, постала „права дужност“. Расправа о интерпретацији природе суда (5’) никада, у ствари, није ни завршена у правом смислу. Међутим, чињеница је да је утихнућем расправе о Серловом аргументу окончано и једно велико и значајно поглавље у историји метаетике.

V. ДИО

ПРОБЛЕМИ ПРИМИЈЕЊЕНЕ ЕТИКЕ

71. Валентин Позаић

МЕДИЦИНСКА ЕТИКА

1. Појмовно одређење

Медицинска етика једна је од врста посебне етике која примјењује опћа етичко-морална начела људског дјеловања на подручју медицине: здравља и болести, живота и смрти. Медицинска етика је, дакле, знаност која суставно проучава и одређује права и дужности лијечника и болесника, здравствених дјелатника и установа (болница, медицински факултет, институти за истраживање, министарство здравства), појединих удруга и друштва у цјелини. О темама медицинске етике говори се такођер под називима: лијечничка етика, лијечничка деонтологија, биоетика. Појам биоетика обрађен је засебно. Појам лијечничка етика, односно деонтологија, могао би се схватити само и искључиво у односу спрам лијечника. Пресудно значење и важност има однос лијечник, односно, здравствени дјелатник - пацијент - друштво. Дакле, шире подручје, како је зацртано у појмовном одређењу. Стога је за овај предмет примјеренији појам и назив: медицинска етика.

2. Повијесни оквир

Медицина је једна од малобројних струка која је од давнина изрекла свој етички кодекс, тј. писана правила ћудоредног дјеловања. Међу најраније убраја се *Хамурабијев законик* (око 1750 пр. К.). Оцем медицинске етике назива се Хипократ (4. ст. пр. К.), са својом етичком баштином садржаном у његовим списима и у списима његове школе, *Corpus Hippocraticum,* од чега је најпознатија *Заклетва.* Хипократова је етичка баштина, по сродности својих моралних начела, уткана у велике религије: жидовство, кршћанство, ислам.

У раном кршћанству и у кршћанском средњем вијеку појављује се појам *Christus medicus - Крист лијечник душе и тијела,* као узор за лијечника и за болесника. Према том појму настаје и назив *Medicus christianus - alter Christus = кршћански лијечник - други Крист.* Као мотив за дјеловање на подручју медицине важи Исусова порука из присподобе о судњем дану: *"Био сам болестан и походили сте ме"* (Мт 25,34сл).

Fridrich II, краљ Сицилије, књигом *Liber Augustalis* (1231), ствара нове прописе о школовању и практичном изучавању лијечничког умијећа. Тиме је зацртан пут будућих катедри и факултета. Значајан утјецај на развој медицинске етике у Енглеској имао је лијечник Thomas Percival својим дјелом *Medical Ethics* (1803); за њемачко подручје значајан је Christoph W. Hufeland дјелом *Enchiridion Medicum* (1836); појам *медицинска*

деонтологија уводи у медицину француски лијечник Maxime Simon својим дјелом *Deontologie medicale* (1845); у САД значајну улогу има од свог оснивања (г. 1847) па све до данас лијечничко друштво *American Medical Association.*

Уочи Другога свјетског рата и након њега заслуга за суставно изграђивање медицинске етике припада папи Пију XII. *(Discorsi ai medici,* 1959). Медицинска етика се непрекинуто тијеком стољећа, од седамнаестога па до данас, предаје на теолошким училиштима под називом *Пасторална медицина.* У новије вријеме тај се предмет уводи на медицинске факултете. Отприлике истодобно дошло је и до раскида између медицине и теологије. Свједоци смо поновног зближавања, на обострану корист, понајвише на корист човјека-пацијента. Наиме, обје струке, и медицина и теологија, имају човјека - од његова зачећа до смрти - као смисао свога постојања, свака са својега гледишта. Сасвим је наравно да међусобно сурађују.

Сасвим нарочиту улогу, на правном подручју, које озакоњује подручје медицинске дјелатности, данас има *Вијеће Европе* са својим препорукама. Државе чланице преузимају препоруке у цијелости или их прерађено озакоњују. Премда је закон само најнижа степеница морала, он је истодобно и одраз и чимбеник етичко-моралне свијести друштва. Чињеница је да је од шездесетих година овога стољећа нагло порасло занимање за медицинску етику, за биоетику. У то се вријеме оснивају нови институти, нове катедре, нови часописи; а број књига и конгреса тешко би било и навести. О томе занимању свједочи и нови засебни предмет *медицинска етика* на Медицинском факултету Свеучилишта у Загребу (ak.g. 1995/96), као и одговарајући уџбеник *Медицинска етика. Приручно штиво* (ur. Švajger, A.), Свеучилиште у Загребу, Медицински факултет, Загреб 1995.

Данас је медицинска етика широм свијета у својој сржи хипократска. На њезиним темељима било је могуће усугласити и потписати различите повеље и изјаве различитих међународних удружења: *Свјетско удружење лијечника, Свјетска здравствена организација...*

3. Хипократова заклетва

Звање лијечника, медицинске сестре, здравственог дјелатника сасвим је засебне природе. Прије ступања у службу здравствени дјелатник полаже заклетву. Према класичној, Хипократовој формули лијечник се заклињао Богом. Према женевској формулацији заклетве (1948), а према новој формулацији хрватске *Prisege,* тај дио испада из службеног текста, а позива се на властиту част. Медицина није *знаност (scientia),* она је умијеће-умјетност *(ars),* вјештина, стил живота, животни избор, напросто животно звање којему се особа потпуно посвећује, једном заувијек. У складу с тим, Хипократ обећаје да ће, с обзиром на свој особни свијет, *"чисто и побожно живјети",* а с обзиром на професионално дјеловање, једнако ће тако *извршавати своју умјетност".* Живот и звање иду заједно. *Женевска формулација* то изриче: *"Своје ћу звање вршити савјесно и достојанствено."* Хипократ је био и лијечник-практичар и лијечник-наставник. Дано обећање односи се на обје дјелатности. Највећа ће му брига бити здравље и добро болесника: без обзира на подријетло друштвени положај, свјетоназор, вјерско опредјељење. Своје знање никад неће употријебити на штету болесника. Стога ће и чувати као тајну све оно што му пацијент повјери. Јер је у служби живота, није господар живота,

поштоват ће живот од његова почетка до краја: зато изричито искључује практицирање побачаја и еутаназије. Будући да по заклетви улази у друштво, заједницу, обитељ лијечника, поштоват ће тај сталеж, а колеге ће му бити као браћа.

4. Два сродна начела

У складу с *Хипокмтовом заклетвом* развила су се два трајно важећа начела. Прво је познато као *Nil nocere - не шкодити.* Та темељна обвеза, изречена негативно, има и свој позитивни изричај већ у самој заклетви, а садржи захтјев да здравствени дјелатник има на уму увијек добро својег пацијента: да чува и штити здравље и живот. Друго начело гласи: *Voluntas negroti suprema lex - Воља болесника врховни је закон.* Мисли се, врховни је закон гледе лијечења: болесник има право тражити, прихватити или одбити лијечење. То је начело данас напосе на цијени: истиче и јамчи моралну аутономију сваког појединог човјека. Док је пацијент при свијести, кадар одлучивати о самом себи, његова је одлука коначна и врховна. Никога се не смије присилити на лијечење, па ни онда кад одбијено лијечење може значити смрт, као у случају оних који одбијају трансфузију крви. Пацијент коначно сам сноси моралну одговорност за своје особно здравствено стање, за свој живот и своју смрт. Али, такву одлуку један појединац не може наметнути некоме другоме, па нити некоме из најближе родбине. Тако је морално неприхватјиво, а државни закон забрањује, да родитељи, из својих особних увјерења, ускрате трансфузију крви својем дјетету, кад је то нужно да му се спаси живот. Морално је начело недвојбено јасно: ако се мора донијети одлука за другога, кад он сам то није кадар, или није позната његова посебна воља у том погледу, та одлука мора бити у његовом најбољем интересу, у интересу здравља и живота.

5. Подручја медицинске етике

Већ су отприје добро позната питања медицинске етике: побачај, контрацепција, разне овисности, еутаназија, реанимација, брига за хендикепиране
и ментално болесне. У новије вријеме придолазе посебно она с почетка и краја живота: генетско инжењерство, еугенетика, пренатална дијагностика и лијечење, разне могућности умјетне оплодње, покуси с ембријима и на њима, клонирање, пресађивање органа, промјена спола, вивисекција, испитивање лијекова, продуљење живота, избор болесника због ограничене количине лијекова и апарата, критерији за утврђивање смрти, право на умирање у људском достојанству, дужно поштовање леша, професионална тајна, права и дужности здравствених дјелатника и пацијената...

Нова етичко-морална питања настају не само због нових знанствених и техничких постигнућа, донедавно незамисливих терапија, него и због нових структура у медицинској њези. Медицинска њега постаје дјело низа различитих специјалиста који морају измјењивати сазнања, уносити их у компјуторе. Тако традиционална приватност, обвеза и право на тајну, исхлапљују. Пацијент не иде у болницу једном лијечнику него низу болничког особља: оно више не сусреће болесника него његову болест, или чак само један видик његове болести. Болесник не сусреће лијечника-особу, пријатеља, него мноштво специјалиста који о њему као човјеку знају мало или не знају ништа. Погодности сувремене технологије, додатно и лијечења, постављају сасвим нова питања друштвене праведности и солидарности. Те чињенице мијењају односе и вредноте. Слаби особни

однос лијечник-пацијент: медицина се дехуманизира. Прије је лијечник био медицински и морално оспособљен за свој посао. Данас, појединац, здравствени дјелатник не успијева одговорити силним захтјевима: знанственим и моралним. Оснивају се етички комитети, комисије, одбори: као помоћ за рјешавање сложених конкретних питања, случајева, као и за трајни етички одгој особља.

6. Лик лијечника

Што се овдје каже о лијечнику, вриједи за сва звања здравствених дјелатника. Под видиком односа лијечник - пацијент повијесно је познато више модела лијечника.

Патерналистички модел: лијечник поступа с пацијентом као отац с дјететом. Он се брине за добро пацијента, он зна што је за пацијента корисно и о томе одлучује, а пацијент то без поговора прихваћа.

Уговорни модел: однос лијечник - болесник одвија се по узору на друштвене уговоре. Пацијент судјелује у доношењу одлука и примјени терапија. Више није главно начело корист болесника, већ његова воља, индивидуална аутономија, неовисно о објективним вриједностима и моралним начелима. Лијечник више није човјек потпуног повјерења. Однос лијечник - пацијент с чисто особне разине преноси се на правну разину.

Лијечник - човјек крепости. Однос се заснива на цјеловитом погледу на људски живот. Свако је људско дјеловање морални чин. Сусрет лијечника и пацијента мора водити према заједничком циљу, добру.

Да би то било лако остварив, лијечник треба посједовати одређена својства духа, крепости.

Класични појам лијечника лик је крепосног лијечника, човјека стечених јасних и сталожених душевних својстава усмјерених на добро. То је човјек урешен знањем и прожет етиком, који живи за пацијента, који своју вјештину практицира из љубави према човјеку. Као што је нужно да познаје човјеково тијело и његове функције, физиологију, тако треба да познаје и човјекову душу, човјека у његову достојанству особе. Такав лик лијечника као да је данас изгубио на цијени. Појављују се опасности да лијечник искористи болест својег пацијента за своје материјалне пробитке, да обавља своју дужност према својој угоди, да се постави као господар здравља, болести и смрти, да му је више стало до властите професије него до добра пацијента.

У суврeменом друштву, обиљеженом плурализмом назора и дјеловања, гдје није увијек јасно што је добро а што је зло, гдје се и зло законом може прогласити добром, није једноставно положити заклетву, присегу, није једноставно бити лијечник, медицинска сестра, здравствени дјелатник - бити у служби здравља и живота. С правом се истиче аутономија савјести и одлуке пацијента. У неким питањима, међутим, може доћи до осјетљивих разилажења пацијента и здравственог дјелатника, као што је нпр. питање побачаја и еутаназије. И док се с правом наглашавају права пацијента, не би требало заборављати истицати и дужности, обвезе пацијента. Истодобно треба истицати и права здравственог дјелатника: право на аутономију његове савјести. Пацијент и здравствени дјелатник морају обострано поштовати не само физички интегритет један другога, него још више морални интегритет, достојанство особе, савјест и право призива на савјест.

7. Закључак

Темељне засаде *Хипократове заклетве,* унаточ мијенама животних околности, остају за данас и убудуће пресудне за медицинску струку и здравствене дјелатнике. Темељна је вреднота и правило: поштовати јединственост и неповредивост људског живота, достојанство људске особе. Звање лијечника, здравственог дјелатника јест и остаје звање посвећено свима, звање које сви требају и којему се сви утјечу, звање узвишено и захтјевно, племенито и тегобно. Тко га изабире, обвезује се на трајно усавршавање у знању и моралу, на трајно залагање за здравље и живот човјека.

72. Анте Човић

НОВИ ПУТОВИ МЕДИЦИНСКЕ ЕТИКЕ

Медицина у новој ситуацији

Морал је једна од константи људске природе и, сукладно томе, једно од конститутивних подручја људског свијета у којем можемо замијетити развојне мијене, али не и напредак, барем не линеарни напредак. Одговарајући пак изазовима једног другог напретка, морална пракса и етичка теорија доспјеле су у најновије вријеме до крајњих питања »задњег Адама«, прије свега због нарасле људске надмоћи над природом, тиме и властитом природом, те због неслућених могућности људске аутодеструкције која би могла угрозити сам опстанак природе, живота и човјека.

Посебице застрашује могућност изравног уплитања у конституцију природе изнутра (атом) и извана (околиш), живих бића (генетички инжењеринг), што у коначници значи и - људског бића. Недавна вијест о клонирању овце у Шкотској није у широј јавности доживљена ни прихваћена као заокрет у узгоју домаћих животиња, него првенствено као пријетња самом човјеку. Тај знанствени успјех побудио је зебње о могућем умногостручавању људи, при чему то засигурно не би били пјесници и сликари, што уосталом не би било ништа мање чудовишно, него би се тим путем, можемо с великом вјеројатношћу претпоставити, прије свих умножили самозаљубљени диктатори. Таква реакција упућује и на крај знанственог тријумфализма, на стварање друкчије духовне климе у којој ће знанствена постигнућа бити праћена све тишим аплаузом и све већим сумњичењем.

Знанствено-техолошки напредак прискрбио је човјеку неке од божанских ингеренција, учинио га у знатној мјери господаром живота и смрти и отворио расправу о

донедавно незамисливим темама (и припадајућим дилемама) као што су оплодња *in vitro* и трансплатација ембрија, пресађивање виталних органа, трансплантација феталних ткива, трајно стање вегетирања, генетичко инжењерство, клонирање и сл. Чак је и табуизирано питање окончања људског живота (еутаназија), које је било препуштено надљудским инстанцијама (природа, Бог) и регулирано неумољивим моралним налозима - ма како се тумачило њихово извориште - претворено у људску дилему и постало уобичајеним предметом расправе не само у академским круговима.[1]

Нова ситуација у којој се тако нашла медицинска пракса и медицинска знаност створила је потребу за свестраним и интердисциплираним сагледавањем моралних проблема који се због своје сложености и далекосежности нису могли препустити појединцима, нити пак рјешавати у интими лијечничке савјести. Тиме се битно промијенила медицинска перцепција етике и, повратно, етичка перцепција медицине да се разлика новонастале медицинске етике према оној традиционалној морала и терминолошки утврдити, па су се у синонимној упораби нашли називи: биоетика, биомедицинска етика и нова медицинска етика. Истодобно се мијењала и друштвена перцепција медицине, што се такођер кристализирало кроз нову медицинску етику тако да је она уједно постала и друштвеним покретом.

Догађај уз који се веже почетак нове медицинске етике осликава све битне моменте »нове медицинске ситуације«. Ријеч је о оснивању првог етичког комитета у Сједињеним Америчким Државама (Seattle, 1962.), у чијем су саставу већином били медицински лаици, са задаћом да одабире ограничени број кроничних болесника којима ће бити омогућено лијечење нетом усавршеним поступком хемодијализе.[2] Дакле, медицинско-технолошка достигнућа (усавршена технологија хемодијализе) довела су лијечнике до ингеренција које надилазе индивидуалну и стручну разину одлучивања (одлуке о животу и смрти), па је било нужно расподијелити моралну одговорност и одлучивање пренијети на интерсубјективну и интердисциплинарну разину (етички комитет стручно разнолика састава). Погрешно би било казати да је дјеловањем дотичног етичког комитета отпочела биомедицинска етика, али умножавањем таквих и сличних реакција у »новој медицинској ситуацији« с временом су се оцртале контуре једног друштвеног покрета и једне нове академске, али још увијек не и знанствене дисциплине.

То свјетски раширено гибање приспјело је и на наше обале, у пренесеном и дословном смислу ријечи, јер се прихваћање и удомаћивање тог глобалног тренда одвило на Катедри за друштвене знаности Медицинског факултета у Ријеци и то, као што обично бива с интелектуалним иновацијама, заслугом појединца, у овом случају професора Ивана Шеготе. Резултати које је постигао у настави, истраживачком раду, изданим публикацијама и међународној сурадњи заслужују посебан осврт, па их овом приликом нећемо поближе образлагати. Но, ваља припоменути да је све то постигнуто у несклоним околностима и духовној карантени хрватске земљописне периферије која је била до те мјере непробојна, да, примјерице, приручник И. Шеготе *Нова медицинска етика* (Медицински факултет Свеучилишта у Ријеци, 1994.) ни на који начин није могао продријети у други хрватски приручник из *Медицинске етике,* чије је друго издање 1996. год. објавио Медицински факултет у Загребу. Наиме, нити је уврштен у »Препоручено штиво« које обухваћа »садржаје из подручја медицинске етике у уџбеницима те приручницима, нити се спомиње у наведеној литератури уз поједине прилоге.

Зато је излазак двоброја 23-24 (3-4/1996.) угледног часописа *Друштвена истраживања* (главни и одговорни уредник Мислав Кукоч), посвећеног новој медицинској етици, означио излазак проф. И. Шеготе и његова ријечког пункта нове медицинске етике из домаће духовне изолације. И. Шегота је осмислио и приредио тај опсежни блок за који је, уз неколико домаћих прилога, успио прибавити необјављене радове од водећих свјетских аутора у подручју биоетике који, уз то, држе и кључне позиције у биоетичким организацијама, публикацијама и установама.[3]

Радове које садржи тематска цјелина под насловом »Нова медицинска етика« могли бисмо према ужој тематици подијелити у три скупине; *прву,* у коју улазе расправе о нарави биоетике и њеном односу према филозофији (P. Singer, T. L. Beauchamp, R. Chadwick, W. T. Reich, R. Kimura, I. Čehok), *другу,* која обухваћа расправе о посебним проблемима (R. M. Veatch, H. L. Nelson - J. L. Nelson, I. Šegota, E. Parens, A. Frković, S. Orešković и N. Gosić), те *трећу скупину,* којој припадају чланци о распрострањености и специфичностима биоетике у појединим државама и континентима (H.-M. Sass, C. Maximilian, S. Popova и D. Macer). Премда неке расправе уочљиво заостају у квалитети, цјелина је до те мјере репрезентативна да можемо рећи како је у њој, први пут у једној хрватској публикацији, биоетика добила свој вјерни (ауто)портрет на којем су истакнуте позитивне црте, али су подједнако видљива и бројна слаба мјеста. Под тим видом, можда, и знатну неусклађеност у квалитети прилога не би требало убројити у недостатке.

У овом осврту ограничит ћемо се на прву групу расправа и усредоточити на темељна питања одређења биоетике, њене методолошке заснованости те односа према етици и филозофској рефлексији.

Што је биоетика?

Прво је питање на које ћемо потражити одговор у објављеним расправама: што је, заправо, биоетика?

На почетку свог прилога, који носи наслов »О нарави биоетике«, П. Сингер биоетику оквирно одређује као дио, односно подручје *примијењене етике.* Аутор се притом не задржава на појму »примијењене етике« па то одређење можемо, барем привремено, узети као класификацијску ознаку која не говори поближе о нарави биоетике. Та ће ознака, међутим, добити на важности и тражити разјашњење када узмемо у разматрање однос биоетике и филозофске етике.

Чланак је иначе усмјерен на побијање приговора да је биоетика произишла из аналитичке филозофије, те да је с њоме повезана. Своју аргументацију у том смјеру Сингер развија на подлози контраста »аналитичке« и »суставне филозофије«, док саму расправу гради драматуршким поступком; наиме, паралелно приказујући еурипидовски трагичан случај двоје новорођенчади, унио је напетост у аргументацијски тијек, све с наканом - као што је насловом назначено - да ослика праву нарав биоетике. У томе је у тој мјери успио да се његов чланак с пуним правом може препоручити свакоме тко најкраћим путом жели стећи цјеловит и филозофски продубљен увид у бит биоетике. Када кажемо »цјеловит«, имамо у виду чињеницу да је у Сингерову одређењу биоетике могуће разлучити њен позитиван и негативан аспект, при чему треба нагласити да сам Сингер засигурно не би пристао на такву, вриједносну дихотомију биоетичких аспеката.

Позитивни аспекти биоетике

Сингер пориче везаност биоетике уз »аналитичку филозофију«, али допушта »да је повезана с њом само у најблажем смислу тог термина, оном који подразумијева приступ проблемима кроз размишљање и аргументирање, са што је могуће мање других преконцепција«. Другим ријечима, биоетички је поступак аналитички, али не у смислу аналитичке филозофије, него »само утолико што проблем анализира рашчлањујући га на низ различитих аспеката од којих ће се сваки посебно разматрати«. Биоетички приступ Сингер описује на сљедећи начин: »Међутим оно што је стварно важно јест чињеница да је у средишту нашег приступа одређени проблем. Ми смо стога отворени за ма коју врсту филозофског мишљења које нуди рјешење за одређени проблем, под увјетом да тај начин филозофског размишљања поштује неке основне стандарде јасноће и здравог аргументирања«. Но, биоетички ће приступ и додатно одредити помоћу његове супротности коју назива »суставном филозофијом« те дефинира као »приступ филозофији који почиње с одређеним филозофским суставом -Хегеловим, Марховим, Хабермасовим или Сартреовим - и покушава ријешити одређени проблем истодобно настојећи проширити и развити тај систем«. Успоредбу тих приступа Сингер окончава ставом »да је такозвани 'аналитички' приступ много отворенији за нове идеје неголи је то суставни приступ«. А онда - немотивирано и, како би сам казао, посве »декоративно« - домеће један сувишни аргумент којим, уз недопустиву симплификацију, успијева тек обезвриједити тзв. »суставне приступе« који се, приближно, подударају с еуропскоконтиненталном филозофском традицијом: »Рекао бих чак и ово: разлог због којег други приступи нису имали јачи утјецај у земљама енглеског говорног подручја управо је тај што нису успјели увјерити довољан број људи да задовољавају стандарде јасноће и разумног аргументирања о којима сам мало прије говорио«.

На темељу наведених Сингерових ставова могуће је »суставно« реконструирати јединствену структуру биоетичког поступка, те у њему »аналитички« разграничити методске фазе.

Структура биоетичког поступка и његове методске фазе:

Дефинирање проблема: конкретни проблем као полазиште;

Рашчлањивање проблема на аспекте;

Расправљање проблема по аспектима;

Тражење/нуђење рјешења.

Према полазишном биоетичком постулату одређен је смјер истраживања од конкретног према апстрактном, док се понуђеним рјешењем затвара својеврсни методолошки круг (конкретно - апстрактно - конкретно). Главне пак методолошке, етичке и опћетеоријске иновације биоетичког поступка везане су уз другу и трећу методску фазу. Аналитичким разлучивањем проблема на дисциплинарне аспекте, те отварањем перспектива према различитим етичким, филозофским и свјетоназорским оријентацијама ствара се *интердисциплинарно и плуриперспективно проблемско поље* и плодоносна истраживачка ситуација у којој се истраживачки доприноси могу разносмјерно мултиплицирати.

Биоетику одликује плуралистичка усмјереност и с њоме повезана толерантност, што се на многим мјестима посебно истиче. R. Chadwick то изражава на слиједећи начин: »Оно што бих, међутим, хтјела сугерирати јест да различити етички приступи не показују

непримјењивост етике, него њезино богатство. Важно је о етици размишљати као о ресурсу сучељавања с моралним дилемама које настају тијеком праксе. Успијемо ли барем показати да постоје различити начини размишљања о проблемима, то ће бити непојмљив успјех«.

Но, биоетичка толеранција понекад запада у крајност у којој почиње теоријски штетити. Као примјер можемо навести Беауцхампово »побијање« алтернативних приступа (казуистике, теорије непристраних правила) које у оба случаја окончава дословце истим закључком: »Они су прије добри пријатељи неголи непријатељски супарници«.

Посебност је биоетичке толерантности у томе што није декларативна него методолошки увјетована. Наиме, ако се, према методолошком обрасцу, полази од проблема а не од теоријске позиције, онда је нужно да се сви приступи проблему држе отвореним. Насупрот томе, досљедне теоријске позиције, будући да у себи не могу бити плуралистичне, иманенто су искључиве[4] - што не треба сматрати морално дубиозним него опет методолошки увјетованим - па би обратни смјер у истраживању био попраћен, у најмању руку, мањом толеранцијом.

Негативни аспекти биоетике

Без обзира на убрзану експанзију и широко прихваћање, биоетика у одређеном аспекту побуђује сумње и стрепње, те изазива противљење које може попримити некултурне и ирационалне облике, што је П. Сингер имао прилике искусити у земљама њемачког говорног подручја. Но, у основи реакција као што су сумње, стрепње или пак просвједи ипак лежи одређени рационални или барем рационално објашњиви разлог. Биоетика ту чињеницу мора озбиљно узети у разматрање, без обзира што ће је таква расправа, привремено и дјеломично, одмакнути од конкретних проблема и одвести у воде »суставне филозофије«.

Погледајмо како је П. Сингер протумачио отпоре и неугодности које је, због заступања одређених биоетичких ставова, особно доживио. У Предговору другом издању *Практичне етике* он објашњава: »Наравно да је њемачки отпор против ове књиге код мене побудио размишљање, да ли су у њој изражени погледи доиста толико погрешни и опасни (као што се чини да неки Нијемци зацијело вјерују) да не смију бити јавно изговорени. Премда главнина њемачког противљења долази од непознавања мојих теза, подсвјесно се осјећа да књига крши - можда не само један -табу. Након Хитлера у Њемачкој није могуће отворено разматрати питање еутаназије, а такођер ни питање да ли неки људски живот може бити толико биједан да није вриједан живљења. Још начелнији је - и није ограничен на Њемачку - табу да се успоређује вриједност људског и нељудског живота.«5

Сингер је, дакле, задње разлоге противљења својој књизи нашао у кршењу два табуа (еутаназије и успоредивости и људског и нељудског живота). Међутим, премда је »табу« метафорички добро изабрана ријеч, она је аналитички сасвим погрешна, јер ослобађа од обвезе даљњег истраживања. А право питање односи се управо на »табу«: зашто је нека тема »табу« или - напустимо ли урођеничку метафорику - зашто »обична практичка свијест«[6], која се у моралним питањима никако не смије потцијенити, неке теме и питања држи недодирљивим? Дакако да интелектуално и знанствено истраживање не може пристати на »недодирљиве теме«, али управо зато не смије ни чињеницу да се оне стварају и опстоје претворити у - недодирљиву тему.

Вратимо се случају којим је Сингер у разматраном чланку не само осликавао него и појачавао своју аргументацију. Случај је био стваран, а не измишљен, што му је додатно повећало ефективност. Дакле, у једној мелбоурнској болници, креветић до креветића, лежала су два новорођенчета којима је Сингер, ради препознатљивости дао имена. Паулу је кортикална сфера мозга била неповратно уништена, док је Mary имала потенцијално смртну срчануману. Трагично питање, које се надвило над креветићима, гласило је: не би ли требало узети здраво Паулово срце и пресадити га Mary, те тако спасити барем једно од новорођенчади? Управо тужним исходом овог случаја Сингер ће поантирати свој чланак: »И још само једна коначна напомена. С обзиром на постојеће законе у Аустралији, а вјерујем и у свим другим државама, педијатар у *Royal Children's Hospital* није могао уклонити Паулово срце и дати га Mary. Према томе, и Paul и Mary су врло брзо умрли. Питам се хоћемо ли за пар година моћи постићи сретније рјешење за овакве ситуације? Ако будемо, бит ће то захваљујући многим разумним људима који су заједно размишљали и расправљали, дуго и мукотрпно, о том проблему. А то и јест, коначно, бит биоетике«.

Оно пак што Сингер завршно сугерира као »бит биоетике« заправо је њено наличје, њен негативан аспект у којем се јављају сумње, страховања и отпори. Ту »негативну« бит биоетике могли бисмо, на подлози истог случаја, одредити као настојање да се »дугим и мукотрпним размишљањем и расправљањем« омогући другачији и, у техничком погледу, логичнији његов исход, наиме да се прекидом једног људског живота, који је ионако осуђен на скори престанак, спаси други људски живот. На сасвим апстрактној разини, то исто бисмо могли изразити као настојање да се рационалним (теоријским) путем утјече на темељну моралну конституцију човјека, односно да се базично морално расуђивање рационално модифицира, наиме да се лиши сукоба и доведе у склад с техничком и утилитарном рационалношћу. Управо бојазан од те врсте моралног »генетичког инжењеринга« табуизира неке биоетичке теме. Биоетика није у стању ријешити сукоб аподиктичких моралних норми и техничко-утилитарних калкулација и стога би, након »суставне расправе«, биоетичари сами требали апсолвирати неке од својих рубних тема како не би губили на вјеродостојности у све ширем спектру тема и све ширем кругу дјеловања гдје биоетички приступ постаје незаобилазним.

Однос према филозофској етици

Из структуре биоетичког поступка, који смо реконструирали на основи Сингерових ставова, произлази да одређено проблемско поље мора подједнако бити отворено не само према различитим дисциплинама, чији су аспекти присутни, него и према различитим филозофским и етичким оријентацијама. Из тога пак даље слиједи да се биоетика не може одредити као дио *примијењене етике,* као што је то учинио Сингер. Медицинска етика (биоетика) сврстана је у примијењену етику такођер и у Чехоковој расправи »Филозофија и медицинска етика«, која нажалост уноси више конфузије неголи свјетла у насловом назначени однос. Р. Кимура у чланку »Биоетика као надинтердисциплинарна знаност« обрађује три аспекта биоетике (надинтердисциплинарност, депрофесонализацију и покрет за равноправна грађанска права), али уз то одређује биоетику и као »примјену одређене етичке теорије на подручју биологије и медицине«.

Примијењена етика, наиме, подразумијева готову етичку позицију - која може бити изграђена филозофском рефлексијом, али исто тако може бити заснована и на

нерефлектира-ним свјетоназорским ставовима - из које се онда просуђује поједини случај или нормира неко подручје, што значи управо то да се она примјењује у дотичном случају и подручју. Подвести биоетику под одређену филозофску или етичку позицију значило би не само драстично сузити спектар њених могућности него управо изравно поништити њену, можда, најбитнију значајку методолошке и дисциплинарне отворености. Могуће је објашњене да се назив »примијењена етика« узима као *pars pro toto,* као ознака за све етичке оријентације, али и у том би случају, методолошке импликације назива остале у супротности с биоетичким методолошким постулатом који тражи да смјер истраживања води од проблемске ситуације према теоријским позицијама, а не обрнуто.

Ако биоетика није примијењена етика, остаје питање каква је то онда етика? Међутим, одговор није могуће добити замјеном назива, примјеном неке друге постојеће и дефиниране ознаке, јер се етичка истраживања напросто нису проводила на методолошким претпоставкама какве је задала биоетика. Наиме, као што је из нове ситуације у којој се нашла медицина произишла биоетика, тако је појавом биоетике филозофска етика доспјела у нову ситуацију, а да ли ће и какве ће продуктивне интеракције одатле услиједити - тек ће се видјети. Оно што »нова ситуација« у првом реду омогућује свакако је укључивање етичких теорија у расправу о конкретним проблемима, те интеракција различитих етичких позиција »на терену« одређених проблемских подручја.

Покушај дефиниције

Покушат ћемо, помоћу неколико битних значајки, биоетику одредити као посебан облик етике, полазећи од нужности њеног односа према филозофској етици. Према устаљеној схеми која се користи у разним знаностима и дисциплинама, етику можемо разграничити на општу и посебну, при чему је посебну етику могуће дефинирати на различите начине: као примијењену, практичну, подручну и сл. Биоетику би, с обзиром на омеђено подручје важења, било примјерено означити као *подручну етику.* Међутим, том би се називу, ако се узме у корелацији с општом етиком, могли поставити они исти приговори које смо упутили појму »примијењене етике«. Стога ћемо га издвојити из споменуте корелације, будући да је нужно не имплицира, те узети у самосталном и неутралном смислу како бисмо њиме означили *ограниченост биоетике на одређено проблемско подручје.*

Биоетика се додуше изграђује и важи у ограниченом подручју људске дјелатности, али у нужној релацији према филозофској етици, што значи да се посебни етички принципи дотичног подручја или пак рјешења дјелатних дилема доводе до филозофске осviјештености, те да се присутне филозофске претпоставке, према потреби, могу довести до јасне експликације. Стварање практичких теорија и успостављање мјерила у омеђеном кругу људског дјеловања без методолошки осигуране релације према филозофији у резултату може дати тек својеврсну *прагматику,* као скуп техничких правила без моралнорегулативног важења, а нипошто етику дотичног подручја. Када кажемо да су посебна етичка истраживања методолошки нужно упућена на филозофију не мислимо притом да их треба подредити институционалној филозофији, те оптерећивати њеним декорацијама, а кадшто и испразним говором.[7] Ријеч је тек о неопходној отворености и оспособљености за промишљање моралне проблематике што, дакако, подразумијева и становиту

филозофску образованост, прије свега упућеност у повијест етичких теорија. За исправно морално дјеловање није потребно никакво, па ни филозофско образовање, али за етичко истраживање и тумачење моралног дјеловања филозофска је образованост *condicio sine qua non.* Управо као што за исправан рад гуштераче човјеку није потребно никакво медицинско знање, али је објашњење рада гуштераче немогуће без медицинске наобразбе. У складу с изложеним, биоетику можемо, надаље, одредити као *релацијску етику,* чиме се *означава нужност њеног односења према филозофској етици и филозофији уопће.*

Но, релацијску је значајку биоетике потребно додатно прецизирати; нужни однос према филозофској етици не значи повезаност или пак »пактирање« био-етике, на општеоријској разини, с конкретним филозофским традицијама, него методолошки зајамчену отвореност проблемског поља према плуралној филозофско-етичкој сфери. Укратко, биоетика мора јамчити и одржавати *плуриперспективност* проблемског поља.

Тиме смо извели и образложили три битна елемента за дефиницију: *биоетика је подручна, релацијско-филозофска и плуриперспективна етика.* Наведена дефиниција није, дабоме, »смишљена« изван биоетичког контекста, него се, напротив, највећим дијелом може ослонити на биоетичка размишљања која су, попут Сингерових, најдаље допрла у смјеру филозофске артикулације биоетичких поставки. Па ипак, дефиниција се мање односи на биоетику каква јест, а више на биоетику каква би требала бити да би могла одговорити задаћама које су пред њу фактично постављене.

Дедуктивизам и његове алтернативе

Одређујући биоетику као релацијску и плуриперспективну етику пружили смо алтернативу оним схваћањима која биоетику замишљају као примијењену, тј. дедукцијску етику, а да притом није доведена у питање нужна повезаност биоетике с филозофском етиком. Значајке релационизма и плуриперспективности творе методолошку опреку дедуктивизму примијењене етике.

Схваћање биоетике као примијењене етике оспорено је и биоетичким развојним трендовима, али, рекао бих, с погрешног полазишта и с лошим резултатом. R. Chadwick у чланку »Биоетика, етичка теорија и границе медицине« анализира разлоге незадовољства с »инжењерским моделом« у којем се користи примијењена етика, што пак сама назива дедуктивизмом. О томе пише: »Дедуктивизам је гледиште да оно што у примијењеној етици морамо учинити јест примјена теорије попут утилитаризма или кантијанизма на посебну проблемску ситуацију, а прави ће се одговор појавити на крају. У томе смислу то је налик проблему у инжењерству или математици. Постоји све веће незадовољство тим моделом примијењене етике, дјеломице због двојби о самим утемељујућим теоријама, а дјеломице због посљедака примјене«. Потом наводи и разматра три алтернативе дедуктивизму: навођење принципа, казуистику и етику скрби.

T. L. Beauchamp и J. F. Childress формулирали су 1977. год. скуп начела и изведених правила на којима се у раној развојној фази заснивала биоетика,[8] макар ће дотична начела касније бити оспоравана управо због - неутемељености.(Chadwick стр. 574)

Нарав и улогу начела поближе објашњава један од твораца ове теорије T. L. Beauchamp у чланку »Начела у биоетици«. Начела су »општи стандарди понашања о којима овисе многа друга морална правила и судови«. Слиједом те дефиниције, али и

додатних образложења, тешко је докучити зашто су се аутори одлучили баш за четири и то управо четири слиједећа начела: 1. начело поштивања аутономности; 2. начело нешкодљивости; 3. начело доброчинства; и 4. начело праведности.

Но, док су начела јасно одређена, њихов је однос »навише«, према извориштy и »наниже«, према правилима, судовима и конкретној пракси - посве замагљен нејасним и двосмисленим објашњењима. О извориштy начела Beauchamp каже: »Childress и ја сматрамо да је подријетло и ослонац начела у свима нама заједничкој друштвеној моралности, као и у традицијама здравствене његе, али то не значи да ће појавност начела у развијеном суставу биомедицинске етике бити идентична оној у традицијама из којих потјечу« Питање узгред: што је то »заједничка друштвена моралност«? Наведено објашњење бјелодано показује како се у развијање етичких начела на појединим проблемским подручјима не би требало упуштати без успостављене релације према филозофској етици. Беауцхамп пак као да инзистира на независности од »опће етичке теорије«: »Наш склоп начела развили смо посебно за биомедицинску етику, а не за опћу етичку теорију« (стр. 534). Сличан став поновит ће још једном при крају чланка.

С друге стране, јаз између начела и конкретне праксе премошћен је углавном - нејасноћама. Ради илустрације, навест ћемо тек неколико тврдњи којима се објашњава однос начела и правила. Beauchamp истиче свој и Childressov заједнички став »да се специфичнија правила за етику здравства и истраживања могу срочити у односу на наша четири начела, али да се ни правила ни судови не могу изравно изводити из тих начела« (стр. 534). Нешто даље објашњење се наставља: »Неки аутори праве оштру разлику између начела и правила, али Childress и ја не нудимо неку јасну разлику међу њима. У нашем приступу начела и правила не треба схватити ни као практична правила ни као непријепорне прописе. Они су прије норме које увијек обвезују осим у случају кад су супротни обвезама сроченим у неком другом моралном начелу или правилу« (стр. 535). Након свега, нимало не зачуђује што су Beauchamp-Childressova начела оспоравана не само због неутемељености него и због »неспособности да ријеше појединачне проблеме«.(Chadwick стр. 574)

У протутежи према дедуктивизму примијењене етике настала је и *казуистика,* коју бисмо најкраће могли одредити као теоријску позицију која нијече оправданост теоријских позиција. Главне су јој значајке: првотност интерпретације случаја, ослањање на тзв. »парадигматске случајеве«, размишљање у аналогијама, просуђивање на основи преседана и сл. Казуистика је крајња, заправо апсурдна посљедица негирања етичке рефлексије у тумачењу моралне праксе, што у коначници доводи до негирања саме моралности. Наиме, став да појединa ситуација или случај у себи носе мјерило за властиту просудбу имплицитни је начин порицања мјерила као таквог. Повијест етике биљежи аналоган или, казуистички казано, »парадигматски случај« на врхунцу софистике када је Горгија занијекао врлину смјештајући је у појединачну ситуацију и вежући је за појединачни случај.[9]

Етика скрби, као једна од алтернатива дедуктивизму, такођер »одбацује (барем у неким иначицама) корисност примјене апстрактне теорије«. Она се, као што је случај и с казуистиком, ограничава на однос лијечник-пацијент тако да својим видокругом захваћа тек дио биоетичког подручја. Но, док казуистику можемо сматрати теоријском егзотиком, етика скрби заслужује пуну пажњу због своје иновативности, интелектуалних потицаја, те

особито због концепцијских могућности да другачије заснује и персонализира терапеутски однос, који је технизиран и сведен на релацију лијечник-болест.

Етици скрби посвећен је веома поучан чланак W. T. Reicha »Мит о уговору или мит о скрби? Наративна подријетла биоетике«. Reich сматра да етика скрби треба поставити нову парадигму у односу лијечник-пацијент, те замијенити постојећу која »користи уговорно-либертијански приступ«.

Постојећа »парадигма уговора« заснива се на претпоставци да је природно стање заједнице посвемашњи рат њених чланова (Hobbesov »рат свих против свију«), док етици запада задаћа да слободним уговорима заједницу доведе у стање мира. У том смислу, изворно напети однос лијечник-пацијент уговорно се смирује и постаје правно регулиран.

Етика скрби произишла је из феминистички инспирираних истраживања на подручју психологије моралног развоја,[10] која су отворила »перспективу скрби у моралности«, што је, како свједочи Reich, изазвало »револуцију у начину како се гледало на етику«.

Сам Reich узима »чин позорности« као средишњу значајку скрби: »Скрбити - бринути се за друге - значи позорно гледати на потребе других«. Стога би, према Реицху, управо позорност требала одиграти кључну улогу у револуционирању терапеутског односа: »Позорност према појединачној особи, за коју се залаже етика скрби, може довести до моралне револуције у односу лијечник-пацијент, као и до етике тога односа, чинећи још једном људску патњу жариштем наше моралне бриге«.

Заједнички »лош резултат« описаних алтернатива дедуктивизму састоји се у дјеломичном или потпуном затварању перспективе према етичкој и филозофској теорији. Претходно понуђена дефиниција биоетике, истим значајкама релационизма и плуриперспективности које творе методолошку опреку дедуктивизму, противи се и његовим алтернативама, управо у оним елементима који доводе до њихова заједничког »лошег резултата«.

Умјесто закључка: филозофија у биоетичком хоризонту

Премда филозофија представља тек једну од перспектива у биоетичком хоризонту, њена је улога од вишеструке важности. Не само због моралне основе биоетичких проблема и статуса »крајњих питања« који неки од њих задобивају него и због незаобилазности у конституирању биоетике у знанствену дисциплину посебног, интегративног типа.

Интердисциплинарна истраживања нису никаква новост у знаности, а сврха им је да интегрирају поглед на одређени проблем или подручје, који у посебно-знанственим приступима бива разложен на аспекте. Међутим, интегративни распон биоетичког поступка знатно је шире постављен и, уз посебнознанствене, обухваћа филозофске, религијске, свјетоназорске и сл. приступе.

Такво дјелатно и методолошко полазиште носи знатне иновацијске потенцијале који се могу развити у пракси, у знаности, филозофији, па и на цивилизацијском плану, али могу, исто тако, остати неискоришћени те завршити с баналним теоријским и практичним учинцима. Стога је особито важно да се у реакцији на дедуктивизам не изгуби, него, на другим основама, оснажи перспективна упућеност биоетике на филозофију, те да се унутар биоетичког хоризонта одржи и разина филозофско-суставне расправе која не би надомјештала расправу о конкретним проблемима, али би јој пружала методологијска упоришта и неопходну оријентацију.

73- Јован Марић

ЕТИЧКИ ПРОБЛЕМИ У ПСИХИЈАТРИЈИ

Immodice ira insaniam gignit.
Неумерен гнев рађа лудило.
Сенека

Узроци настанка душевних обољења су полиморфни, па се тако преплићу утицаји наслеђа (генетски фактори), индивидуална животна историја болесника (егопсихолошки и психодинамски фактор) и утицај средине (социо-психолошки фактори). Из тих разлога, психијатрија као медицинска дисциплина англобира добро познавање психологије, социологије, филозофије и других друштвених дисциплина. Познавање тих чињеница очекује се од свих здравствених радника који раде у психијатрији, јер је у процесу лечења и рехабилитације душевних болесника тимски рад посебно наглашен. Ниједна друга медицинска дисциплина нема такву **потребу за тимским радом** као психијатрија.

Психијатријски терапеутски тим чине: лекар, медицинска сестра, психолог, социјални радник и радни терапеут. За рад у психијатрији неопходан је високоразвијен смисао за екипни рад. Будући да се сви чланови екипе баве извесним облицима психотерапије приликом опредељивања за рад у психијатрији треба имати предиспозиције за добро познавање тананих и суптилних механизама функционисања људске психе.

Ментални болесник има потребу да се вентилира, да се некоме изјада, исприча шта му лежи на срцу. Здравствени радник мора да буде спреман да одвоји доста времена за таквог пацијента, треба да уме да слуша.

Болесници из категорије непсихотичних поремећаја (неуротски поремећаји) склони су да квалитет неког лекара оцењују по томе како их је тај лекар примио, да ли је био љубазан са њима, да ли их је лепо саслушао, посаветовао, итд. Љубазност и топлина са таквим болесницима су неопходни, то они траже и то им често треба и дати, јер је и то једна врста психотерапије. Неуротични болесници, даље, могу да буду врло незадовољни, јер се њихово стање поправља "пужевским ходом"; они су нестрпљиви, склони да мењају лекаре и здравствене установе. Они све запажају, осетљиви су на одсуство љубазности, склони да препричавају догађаје из чекаонице, амбуланте, ординације. Пред таквим болесницима не сме се коментарисати поступак колеге из друге или исте установе, јер им се тако даје прилика да нађу "кривца" за своје незадовољство.

Иако се начелно сматра да душевни болесник има право, с обзиром на природу свога обољења, и на некоректно понашање, ипак неуротичном болеснику, захтеве за тзв.

секундарном и терцијарном добити (боловање, рентне тенденције, пажња околине) не треба уважавати, нити им повлађивати. У комуникацији са таквим болесницима повремено треба показивати чврстину и одлучан став, како би се, и они сами ојачани, спремније ухватили у коштац са сопственим симптомима и недаћама свакодневног живота.

Посебна специфичност рада у психијатрији је **рад са тзв. психотичним болесницима.** То су пацијенти који су отуђени од реалитета, који нису, често, свесни самих себе, својих речи и поступака, некритични у понашању према другим лицима, па и према медицинском особљу. И поред тога, недопуштено је са таквим болесницима, поступати као са лицима без свога *Ја,* без људског достојанства. Њихова агресивност, узнемиреност, безразложна туга или веселост, неразумљиви поступци, израз су њихове болести и они, на известан начин, имају право на такво понашање и са том чињеницом здравствени радници у психијатрији треба да рачунају.

Најгрубље кршење правила медицинске етике у раду са психијатријским болесницима представља покушај искоришћавања тих болесника за своје нагонске, сексуалне прохтеве и потребе. И кривични закон кажњава "блудне радње са умно поремећеним лицима".

У психијатрији се, неретко, догађа да се болесници емоционално вежу за свога терапеута, више него што је то потребно за успешну психотерапију. То може да завара здравственог радника и зато се и наглашава потреба одржавања разумне дистанце између болесника и терапеута. Појмови као што су "позитивни трансфер и позитивни контратрансфер" (постојање позитивних емоција између болесника и терапеута), треба да остану у границама пожељног, са аспекта успешне психотерапије и никако не треба да пређу ту границу. "Када између пацијента и терапеута почну да избијају искре љубави - треба се оканити психотерапије!"

У раду са психијатријским болесницима наилази се на још једну специфичност. Реч је о тзв. **присилним прегледима и присилној хоспитализацији (синоними: принудна, обавезна, недобровољна).** Да ли се неком лицу, па макар то био и високоетични здравствени радник, може дати право да присилно затвори у болницу неко друго лице и тиме га, на известан начин, лиши слободе одлучивања? Када је реч о заразним болестима, ситуација је прилично јасна (видети даље - карантинске болести), али да ли је слична ситуација и са душевним обољењима? Јер, психијатријски болесник често нема увид у своју болест, сматра да није болестан и да не треба да се лечи. Који је то ниво отуђености од реалитета, који захтева присилну хоспитализацију и како исту извести?

Иако и ту има подељених мишљења, сматра се да две врсте психијатријских поремећаја, тј. болесног понашања, оправдавају присилну хоспитализацију: агресивност према другим лицима (вербалне, физичке, хомицидалне пулзије), и агресивност и према самом себи (аутомутилација, суицидалне идеје и покушаји) уз обавезни услов да је реч о психози, тј. душевној болести у ужем смислу. Негде се овај пропис проширује, па се оправдава "привремено стационарно лечење у психијатријској болници ако душевни болесник представља опасност и за имовину, а не само опасност за" свој живот и живот грађана".

Како извести присилни преглед и хоспитализацију (недобровољно лечење), а да се не повреде начела хуманости? Прописи налажу да је за такав чин потребно решење суда на

предлог надлежног психијатра, али у пракси је често потребно брзо деловати, па то није увек изводљиво.

У таквим ситуацијама користи се мишљење психијатријског конзилијума, на основу добро узете хетероанамнезе и социјалне анкете и шаље добро обучена екипа здравствених радника у стан болесника, која ће вешто приволети болесника на долазак у болницу (обично уз парентералну апликацију неког средства за успављивање, односно седирање).

Поступак принудног стационарног лечења се, дакле, базира на одлуци здравственог радника (ординирајућег лекара), који заправо једини (осим случајева упућивања на посматрање у кривичном поступку и примене кривичних и прекршајних санкција) може да одлучи о упућивању у психијатријску болницу (по правилу, и код судског одлучивања о упућивању у психијатријску болницу одлука се заснива на мишљењу психијатра-вештака). За савладавање физичког отпора приликом упућивања на стационарно лечење милиција је дужна да на захтев здравствене установе пружи помоћ "док траје физички отпор". Прописи такође кажу да је психијатријска болница дужна да без одлагања обавести надлежни суд и орган старатељства о присилном пријему душевно болесне особе. На тај начин задовољава се потреба хитног деловања, а не узурпира се слобода грађана.

Атмосфера у психијатријским установама се последњих година знатно побољшала, захваљујући напретку разних терапијских метода, у првом реду психофармакотерапије и социотерапије. Ипак, рад у психијатрији задржао је сву деликатност међуљудских контаката, па је за све здравствене раднике веома значајно да се стриктно придржавају основних начела медицинске етике.

74. Дон Маркиз

ПОНОВНО ИСПИТИВАЊЕ АБОРТУСА

Класични аргументи у вези с абортусом[1]

Типична аргументација свих противника абортуса јесте да је због тога што су (људски) фетуси људски организми, што су живи и безгрешни, и због тога што абортус окончава невини људски живот, абортус, изузев под посебним околностима, неморалан. Назовимо овај аргумент, „аргументом људског живота“. Већина присталица абортуса (у филозофском свету, у сваком случају), тврди да је зато што (људски) фетуси још нису особе, а убиство је погрешно само уколико је жртва особа, абортус, изузев под посебним околностима, допуштен. Назовимо овај аргумент, „аргументом особе“. Оба ова аргумента заснивају се на схватању зашто је убијање погрешно, у случајевима где о овоме постоји консензус. Заступници оба аргумента тврде да управо њихово тумачење намеће и закључак у вези с абортусом.

У многим дискусијама на тему абортуса узима се да је гледиште о погрешности убијања које се заснива на људском животу неспорно, а потом се расправља да ли фетуси јесу или нису у потпуности људски организми, или, да ли фетуси јесу или нису потенцијални, али не и стварни живот. Лако је решити ове дилеме. Неспорно је да су фетуси који нас занимају у потпуности људски организми. Нису ни комарци ни мишеви. Зато што расту и имају метаболизам не само да су потенцијално живи, они су стварно живи. Ако се расправа води у оквиру система у којем је људски живот у првом плану, противници абортуса лако побеђују.

С друге стране, у многим дискусијама на тему абортуса узима се као неспорно гледиште о особи, а потом се расправља да ли фетуси јесу или нису особе. И ову дилему је лако решити. Када се појам „особа" користи онако како га углавном користе заговорници гледишта о особи, ниједан фетус није особа. Ако се расправа води у оквиру система у којем је особа у првом плану, присталице абортуса лако побеђују. Дакле, много је важније чије је објашњење погрешности убијања исправно. За читаоце који знају нешто о логици, ствар може и другачије да се постави. Логички закључци на основу којих можемо разумети расправу око абортуса нису заправо контроверзни због својих *minor* премиса. Суштина ствари је у истинитости њихових *major* премиса.

Ипак, аргумент људског живота и аргумент особе, имају нешто заједничко. Оба објашњења погрешности убијања подлежу сличним критикама. У вези са становиштем људског живота постоји теоријски проблем, као и проблем у вези са посебним случајевима. Теоријски проблем тиче се везе која постоји између биолошких својстава људског бића и самог живота, и моралног својства које подразумева право на живот. Критичари тврде да ова веза мора да буде доказана, а не само констатована. Даље, тврде да ова веза није сама по себи очигледна, да су религијска разматрања недовољна да је докажу и да ниједан други аргумент то не чини. У вези са становиштем о људском животу такође постоји проблем и у погледу случајева, зато што испада да је свако убијање погрешно. По овом схватању, погрешно је и намерно прекраћивање живота људи који никад неће бити свесни (као што су бебе са аненцефалијом и особе у сталном вегетативном стању). Намерно прекраћивање живота сперматозоида или неоплођене јајне ћелије (који су у крајњој линији људски организми, живи и безгрешни), такође је погрешно. Тумачење погрешности убијања дато из перспективе становишта људског живота, теоријски је незадовољавајуће и прешироко.

Постоје две верзије класичног становишта о особи: верзија Мери Ен Ворен (M. A. Warren) и верзија жеље, Мајкла Тулија (M. Tooley). Према Вореновој, карактеристике „које су од централног значаја за појам особе" јесу: (1) свест и, посебно, способност да се осети бол, (2) расуђивање, (3) самомотивисана активност, (4) способност комуникације на софистициран начин и (5) присуство појмова о себи (Warren 1979: 45). Према Вореновој, није неопходно да индивидуа има све ове карактеристике да бисмо је сматрали особом, као што није неопходно ни да има сваку од њих појединачно.

Међутим, индивидуа која нема ниједну од набројаних карактеристика, једноставно није особа. Чак и ако индивидуа има само способност да осети бол „не може се рећи да има више права на живот од, рецимо, новорођене акваријумске рибице" (Warren 1979: 47). По схватању Воренове, оно што убиство чини погрешним, јесте то што је жртва особа. С обзиром на то да је јасно да фетуси нису особе, с моралног становишта, абортус је допустив.

Класично становиште о особи које Воренова заступа, суочава се са сличним проблемима са којим се суочава и становиште људског живота. Теријски проблем са поставком Воренове, тиче се везе између психолошких карактеристика које дефинишу особу и моралног својства које подразумева право на живот. Ни пука тврдња Воренове да таква веза постоји, ни опште веровање да таква веза постоји, нису довољни да би се доказала стварна веза. Са теоријске тачке гледишта, становиште о особи Воренове није ништа убедљивије од гледишта људског живота.

Код класичног аргумента Воренове који се заснива на особи, постоје проблеми и кад је реч о појединачним случајевима. Тврдња да фетуси немају право на живот зато што нису особе чини се да имплицира да је дозвољено убити новорођено дете зато што оно није особа. Теза да бити особа подразумева поседовање одређених психолошких карактеристика, такође наводи на закључак да је морално допуштено убити некога ко је привремено без свести. Воренова покушава да избегне претходни закључак тврдећи да је чедоморство погрешно првенствено због односа који одрасли имају према новорођенчади (Warren 1979: 50-51). Међутим, ово има за последицу да ако неку групу одојчади одрасли не би сматрали вредном, чедоморство би било морално допустиво. (Сетите се убистава женске деце у неким културама.) Стога, класична одбрана абортуса коју Воренова заступа, а која је заснована на терминима особе, пати од проблема који су слика у огледалу проблема са којима се суочава становиште људског живота. Оба становишта пате од сличних теоријских проблема и оба имају проблеме са појединачним случајевима. Према становишту људског живота, *превише* убијања сматра се погрешним, док се према становишту о особи, које заступа Воренова, *премало* убијања сматра погрешним.

Становиште Мајкла Тулија о особи различито је од становишта Воренове. Тулијево становиште је у великој предности тиме што избегава теоријски проблем који постоји како у аргументу људског живота, тако и у класичном аргументу особе који је формулисала Воренова. Тули стипулира истинитост исказа који гласи „X је особа ако и само ако X има морално право на живот“ (Tooley 1972: 42). Он даље тврди да „неки организам има важно право на живот само уколико поседује појам сопства као континуираног субјекта искуства и других менталних стања, и ако верује да је сам по себи тајни ентитет“ (Tooly 1972:45). Тули брани ову тезу тврдећи да организам има важно право на живот само уколико жели да живи, а жели да живи само уколико има појам о себи као континуираном субјекту искуства. Стога је жеља за животом основна у Тулијевој поставци права на живот. Сходно томе, Тулијево становиште о особи називам „становиштем жеље“, како бих га окарактерисао и разликовао од становишта Воренове.

Из цитата који следи види се на који начин Тули брани морални значај жеља.

Основна идеја је да... уопштено говорећи, кршити право појединца на нешто значи фрустрирање одговарајуће жеље. Претпоставимо, на пример, да имате кола. Онда је моја *prima facie* обавеза да вам их не узмем. Међутим, ова обавеза није безусловна: она делимично зависи од ваше жеље. Ако вама није важно да ли ја узимам ваша кола, онда, уопштено говорећи, ја не кршим ваше право узимајући их (Tooley 1973: 60).

Из ове идеје Тули развија следећи аргумент. Имати право на живот значи имати право да се и даље постоји. Право да се и даље постоји подразумева жељу да се и даље постоји. Жељу да и даље постоји има само неко ко има појам о себи као континуираном субјекту искуства. Ниједан фетус нема појам о себи као континуираном субјекту искуства.

Стога, ниједан фетус нема право на живот. Дакле, с моралног становишта, абортус је допустив.

Тулијево објашњење погрешности убијања које се заснива на становишту жеље не подлеже теоријским потешкоћама од којих пате становиште људског живота и класично становиште о особи Воренове. Тулијева основна идеја представља прихватљив покушај да се гледиште о абортусу постави унутар општег становишта о погрешном чињењу. Међутим, сам је приметио да у неким случајевима становиште жеље не доводи до исправног закључка о погрешности убијања. Узмимо на пример случај појединца који пати од депресије и који каже да би желео да је мртав, или који искрено каже да његов живот нема смисла; или случај некога ко није самосвесно биће зато што је привремено без свести и због тога несвестан било чега, укључујући и самог себе; или случај некога ко „може да дозволи некоме да га убије зато сто је убеђен да ће уколико дозволи да буде жртвован боговима бити величанствено награђен у животу који долази“ (Tooley 1972:47-48). Очигледно, Тулијево становиште о погрешности убијања наводи на закључак да је морално допустиво убити све горепоменуте индивудуе. Али није. Стога Тулијево становиште, исто као и становиште о особи Воренове, дозвољава превише убијања.

Више него једанпут, Тули се трудио да реши ове очигледне проблеме који оптерећују његово гледиште (Tooley 1972: 48; 1973: 65-66; Purdy и Tooley 1974: 146). Покушао је да пронађе квалификације које ће сачувати становиште жеље, које се неће чинити потпуно *ad hoc*, и које ће одбранити право на абортус. С обзиром на то да у томе није успео, Тули је на крају одустао од становишта жеље (Tooley 1983: 109-112).

Сва три најзначајнија класична становишта о моралном статусу абортуса суочена су са бар једним великим проблемом. Да ли можемо понудити боље становиште? Циљ овог текста јесте да се размотре три становишта за које се сматра да су супериорнија у односу на класична. Прво ћу изложити аргумент вредне будућности који указује на неморалност абортуса. Заступаћу тврдњу да је аргумент вредне будућности супериорнији у односу на сва три класична становишта. Потом ћу размотрити покушај Воренове да побољша своје становиште о особи и покушај Дејвида Бунина (D. Boonin) да побољша Тулијево становиште жеље. Воренова тврди да је њено новије становиште о особи супериорније од било ког становишта о потенцијалности, као што је становиште вредне будуености. Испитаћу њену тврдњу. Бунин тврди да његово кориговано становиште жеље успешно излази на крај са очигледним контрапримерима Тулијевом оригиналном становишту и да је супериорније од становишта о вредној будућности. Испитаћу и његово гледиште.

Због ограниченог простора, у овом раду нећемо се бавити аргументима чији је смисао да покажу да је абортус морално допустив зато што фетуси немају право које обавезује жене да им током девет месеци омогуће да преживе, чак и уколико би се доказало да фетуси имају право на живот, да имају исти морални статус као и ми.

Становиште о вредној будућности

Према аргументу вредне будућности који указује на неморалност абортуса, најбоље објашњење за погрешност убијања јесте то што нас убиство лишава наше вредне будућности. Нашу вредну будућност чине сва добра живота која бисмо искусили да нисмо били убијени. Фетуси имају будућност као што је и ми имамо, а њихова будућност садржи

све што и наша, па и више. Стога (имајући у виду одређене оправдане претпоставке и квалификације), абортус је несумњиво погрешан у скоро у свим случајевима (Marquis 1989).

Шта је вредна будућност? Узмимо, на пример, особу која је у својим „поодмаклим годинама". Вредност њеног живота чине искуства којима, у различитим добима свога живота, придаје значај. То су добра њеног живота. То је оно што њен живот чини вредним живљења. Списак ових добара у понечему ће бити различит од особе до особе. Списак обухвата пријатељства, љубави, преданост различитим пројектима, естетска искуства, поистовећивање са вишим циљевима који се сматрају важним, нпр. када нечији тим однесе победу, и физичка задовољства. Човекова вредна будућност јесте збир добара која ће имати касније у свом животу под претпоставком да не умре прерано.

Према становишту о вредној будућности, погрешност убијања базира се на штети коју оно проузрокује. Садашње чињење не може да утиче на нечију прошлост. Строго говорећи, садашњи чин повређивања такође не чини нечију садашњост гором, зато што је садашњост тренутна, а чин повређивања, пошто укључује узрочност, захтева бар мали временски интервал како би се појавио његов ефекат. Чин повређивања учињен у садашњости, утиче на будућност жртве. Он погоршава њене изгледе у будућности. Погоршати нечије изгледе значи умањити његово благостање, смањити квантитет или квалитет добара која би, под неким другим околностима, у будућности имао. Према становишту о вредној будуености, убијање је погрешно зато што наноси штету жртви. Убиство лишава човека *свих* добара које му будуеност доноси а која би у противном искусио. Стога, убијање представља веома велику штету. Гледиште о вредној будућности објашњава зашто убиство сматрамо једним од најгорих злочина. Оно је у складу и са нашим веровањем да је прерана смрт људског бића једна од највећих несрећа која му се може догодити. Према томе, становиште о вредној будућности јесте прихватљиво, не само зато што је у складу са нашим схватањем убиства као наношења штете, већ зато што је у складу и са нашим схватањем преране смрти као велике несреће.

Знамо да фетуси имају вредне будућности зато што смо сви ми некад били фетуси, а њихове вредне будућности су добра наше прошлости, наше садашњости и наше будућности. Полазим од претпоставке да смо биолошки организми. Џеф Макмахан (J. McMahan) изнео је интересантне и важне аргументе који указују на погрешност ове претпоставке (McMahan 2002). Свако од нас имао је лично искуство с вредном будућношћу неког (предашњег) фетуса. С обзиром на то да имамо пријатеље и познанике, познате су нам вредне будућности многих (пређашњих) фетуса. Пошто абортус лишава фетус драгоцене будућности попут наше, и пошто је лишавање некога будућности попут наше, оно што чини његово убијање несумњиво погрешним, абортус је несумњиво погрешан. Зато што је „попут" нејасан предикат, тачан домет становишта о вредној будуености у погледу погрешности убијања јесте неодређен. Присталице права животиња можда би желеле да искористе ову нејасноћу. Међутим, пошто су судбине будућности фетуса *идентичне* са нашим, јасно је да су људски фетуси унутар домета становишта о вредној будућности. Вредна будућност појединца темељи се на његовом садашњем потенцијалу. Имамо вредну будућност зато што у садашњости имамо потенцијал да стичемо искуства која ћемо вредновати у будуености. Тај садашњи потенеијал произлази из наше садашње биолошке природе. (У случају бића из космоса која би било погрешно убити, ово можда не би важило.) Становиште о вредној будућности треба разграничити од

других аргумената потенцијалности који се користе за испитивање моралности абортуса. Неко би могао да тврди да је убити фетус погрешно зато што је фетус потенцијално људско биће. Ова тврдња није у сагласности са становиштем о вредној будуености зато сто је према том становишту, оно због чега је погрешно убити фетус *управо* исто оно због чега је погрешно убити вас или мене. Сигурно је да није погрешно убити вас или мене зато што смо потенцијална људска бића. Тако је зато што *нисмо* потенцијална људска бића; ми смо стварна људска бића. Неко би могао да тврди да је убити фетус погрешно зато што је он потенцијална особа. Ова тврдња није у сагласности са становиштем о вредној будућности зато што према том становишту оно због чега је погрешно убити фетус јесте *управо* исто оно због чега је погрешно убити вас или мене. Али није погрешно убити вас или мене зато што смо потенцијалне особе, из простог разлога што ми нисмо потенцијалне особе. Ми смо стварне особе.

О становишту вредне будућности требало би размишљати на следећи начин. У овом универзуму постоји мноштво појединачних живих бића или ствари. Нека од тих бића (заправо сва остала људска бића), имају садашњи потенеијал да имају будућност као што је наша, а нека бића или ствари (као што су дрвеће, стење, пужеви), немају тај потенеијал. Управо тај садашњи потенеијал чини убијање појединачних живих бића које припадају првој поменутој групи, погрешним.

Становиште о вредној будућности не подлеже теоријским потешкоћама којима подлежу становиште људског живота и становиште о особи које је формулисала Воренова (1979). Прво становиште почива на наводној вези између биолошког својства и моралног својства, док друго становиште почива на наводној вези између психолошких својстава и моралног својства. Ни у једном од ова два становишта не постоји одговарајућа одбрана везе између својства са вредносним садржајем и чисто природног својства. Становиште о вредној будућности, као и Тулијево становиште жеље, засновано је на вези између два својства са вредносним садржајем. Зато што је читаво становиште о вредној будућности део становишта о наношењу штете, истовремено је део прихватљивог општег становишта о погрешном чињењу. Стога је, у теоријском смислу, становиште о вредној будућности у погледу погрешности убијања супериорније у односу на претходна становишта.

Становиште о вредној будућности боље је и у погледу појединачних случајева него било које од три класична становишта. Размислимо о проблемима које је становиште људског живота имало у погледу особа у сталном вегетативном стању и са аненцефаличном новорођенчади. Тешко је разумети шта би било погрешно у прекраћивању живота особа из обе категорије. Окончање њиховог живота не може их лишити било чега што би они икад вредновали. Према томе, тешко је разумети *каква им је штета нанета* тиме што су им животи окончани. Зато је тешко разумети на који начин *би било погрешно* окончати њихове животе. Вековима је било дозвољено да живот новорођенчади са аненцефалијом буде намерно окончан. Становиште људског живота не може то да оправда. Становиште о вредној будућности лако може то да оправда. Исто важи и за особе које су у сталном вегетативном стању.

Раније становиште Воренове, обилује проблемима кад је реч о објашњењу погрешности чедоморства. Насупрот томе, према тумачењу погрешности убијања на основу становишта о вредној будућности, прекраћивање живота бебе очигледно је погрешно, као што сви мислимо да јесте. У становишту Воренове, такође, наилазимо на проблеме кад је реч о објашњењу погрешности убијања привремено несвесних. С обзиром

на то да је испољавање психолошких карактеристика неопходно да би се било особом и с обзиром на то да привремено несвесни не испољавају психолошке карактеристике, њено гледиште очевидно претпоставља да убијање привремено несвесних, не би подразумевало да је *њима* учињено нешто што је погрешно. Ово је, наравно, погубно по њено гледиште. Стратегије за побољшање њеног гледишта не обећавају много. Једна од стратегија за побољшање њеног гледишта могла би да допусти да је човек особа или уколико заиста испољава одређене психолошке карактеристике, или уколико ће у будућности бити способан да испољава одређене психолошке карактеристике. Проблем са овом стратегијом јесте тај што ће фетуси у будућности бити способни да испољавају одређене психолошке карактеристике, ако им буде омогућено да живе. Исход овакве измене био би преиначење поставке Воренове у гледиште које укида право на абортус. Нема сумње да она не би поздравила такав исход.

Друга стратегија за побољшање њеног гледишта могла би да допусти да је човек особа или уколико заиста испољава одређене психолошке карактеристике, или уколико је сада способан да испољава одређене психолошке карактеристике. Овим потезом избегнут је закључак о укидању права на абортус, али само по цену поновног недостатка објашњења погрешности убијања привремено несвесних. Према томе, ова стратегија не би ваљала. Трећа стратегија за побољшање гледишта Воренове могла би да буде теза да капацитет испољавајања психолошких карактеристика у будућности, све док су психолошке карактеристике биле манифестоване у прошлости, представља основу за право на живот. Овај потез елиминише нежељени исход којим се укида право на абортус, не допуштајући нам да убијемо привремено несвесне. Међутим, *једино* оправдање за *ову* специфичну досетку њене теорије било би да може да објасни и случај привремено несвесних и да произведе закључак о праву на абортус који Воренова жели. Сходно томе, таква досетка не може *оправдати* њено гледиште о абортусу.

Становиште о вредној будућности такође је боље у погледу појединачних случајева него Тулијево становиште жеље. Укратко, Тулијево становиште жеље не објашњава погрешност убијања многих особа које, из овог или оног разлога, не желе да живе. Становиште о вредној будућности врло успешно објашњава такве случајеве. Размотримо две категорије таквих особа: (1) особе које се, због завршне фазе болести, суочавају са будућношћу пуном бола и патње која не може бити олакшана и (2) особе које су у депресији, али којима се може помоћи психотерапијом и психотропним лековима да живе животе које ће касније вредновати. Према становишту о вредној будућности, није погрешно убити особе из прве категорије, иако доследно разматрање захтева извесну усредсређеност на детаљ. Према становишту о вредној будућности, погрешно је убити особе из друге категорије. То је управо оно што већина саосећајних људи верује. Становиште о вредној будуености излази на крај са Тулијевим проблематичним случајевима на исправан начин. Стога можемо да закључимо да становиште о вредној будућности нуди теоријске предности у односу на два од три класична становишта и излази на крај се појединачним случајевима боље него било које од њих. Зато што се уклапа у опште становиште о наношењу штете које се затим уклапа у опште становиште о погрешном чињењу, и зато што, у поређењу са другим теоријама, излази на крај се појединачним случајевима, чини се да представља основу за исправно становиште о етици абортуса.

Становиште о моралном статусу које заступа Воренова

Године 1997, Мери Ен Ворен понудила је обновљену верзију одбране избора абортуса која се такође позива на особу (Warren 1997). Док је раније обраћала мало пажње на везу између психолошког становишта о особи и права на живот, њено касније гледиште утемељено је у обухватном становишту о моралном статусу. Становиште Воренове садржи седам различитих принципа, који сви у одређеној мери утемељују морални статус. Срећом, критичко вредновање њене одбране права на абортус не захтева процену целокупне теорије. Многи њени принципи уопште се не баве моралним статусом људских бића, већ утемељују ниво моралног статуса који је нижи од статуса људских бића. За наше потребе, такви принципи могу се занемарити. Кључно питање у вези са абортусом јесте питање да ли фетуси имају или немају у потпуности исти морални статус као ви и ја. С обзиром на да фетуси имају некакав али не у потпуности исти морални статус, онда њихови интереси нису довољно јаки да надјачају интересе жена, које, у сваком случају, имају пун морални статус. Интереси фетуса могли би да буду адут наспрам неспорног права труднице само уколико би фетуси имали у потпуности исто право на живот као што га имамо ви и ја сада.

Принцип права делатника

Да би одбранила право на абортус с обзиром на одсуство пуног моралног статуса фетуса, Вореновој је потребно извесно становиште (1) које објашњава зашто она људска бића чији морални статус није предмет полемике заиста имају пун морални статус и (2) које не укључује фетусе у обим тог објашњења. Главни принцип пуног моралног статуса, по Вореновој, јесте оно што она назива „принципом права делатника". Према том принципу:

Морални делатници имају пуна и једнака основна морална права, укључујући права на живот и слободу (Warren 1997: 156).

Морални делатник јесте „особа која је способна да коришћењем ума препозна и следи универзалне мораине законе" (Warren 1997:156).

Овај принцип није контроверзан. Пошто нуди само нужан, али не и довољан услов за поседовање пуног моралног статуса, не може бити критикован због тога што искључује људска бића која нису морални делатници. Воренова брани овај принцип тако што се позива на Кантову филозофију морала и на филозофе кантовског морала као што су Џон Ролс (J. Rawls) и Alan Gevirt (A. Gewirth). Разложно је претпоставити да је такво утемељење принципа права делатника довољно да се избегну теоријски проблеми са којима се сусрећу становиште људског живота или раније становиште о особи који је формулисала Воренова. Новије гледиште Воренове представља истински напредак у односу на њено раније гледиште.

Принцип људских права

Принципу права делатника очигледно је потребна допуна. Њиме се не утемељује пуни морални статус деце и ментално хендикепираних. Пошто је потпуно свесна тога, Воренова додаје својој поставци оно што назива „принципом људских права". Према том принципу:

У границама својих сопствених могућности и у оквиру [принципа права делатника], људска бића која су способна да осећају али нису способна за морално делање, имају иста морална права као и морални делатници (Warren 1997: 164).

Иако је у филозофији уобичајено прво одредити шта тврдња значи а тек потом проверити да ли јесте или није истинита, ова процедура није погодна да се примени у анализи принципа људских права који је формулисала Воренова. Воренова прво брани принцип људских права као да се он примењује на већ рођена људска бића а потом расправља да ли принцип треба проширити како би се заштитили фетуси. Адекватна процена одбране њеног гледишта захтева да се прати нит њеног аргумента. Такође, треба нагласити да Воренова не верује да је принцип људских права буквално истинит. Он подразумева да трогодишњаци имају иста права на слободу као и морални делатници. Ово је, како и сама Воренова увиђа, апсурдно. Воренова, заправо, верује да у случају деце, „њихови интереси имају исту моралну тежину као интереси других људских бића" (Warren 1997:164). Моја процена њене одбране принципа људских права узеће ову „моралну једнакост интереса" као нешто што се подразумева.

С обзиром на то да одбрана принципа људских права у делу који се односи на тек рођену децу није екстензивна, могуће је навести је у целини:

У стварности, људска бића постају морални делатници само кроз дугачак период зависности од људских бића која већ јесу морални делатници. Током тог периода зависности усавршавамо језик и друге менталне и бихејвиористичке способности које омогућавају да неко постане морални делатник. Речима Анет Бејер, „Особу је најбоље схватити као некога ко је довољно дуго био зависан од других особа како би стекао основна својства особе. Одрастајући са другим особама, особе се суштински мењају." Због тога је, и непрактично и емоционално неприхватљиво одрицати морални статус осетљивим људским бићима која још увек нису достигла (или која су заувек изгубила) способност моралног делања. Ако желимо да људска бића постоје у свету и у будућности, и ако желимо да она имају било какве шансе да воде добре животе, најмање што морамо да учинимо јесте да вреднујемо животе беба и деце. Срећом, инстинкт, разум и култура чине да већина нас гледа на бебе и децу као на људска бића према којима имамо дужности које нас обавезујују у истој мери као и дужности које имамо према људским бићима која су морални делатници (Warren 1997: 164-165).

Већи део одбране принципа људских права који је формулисала Воренова чини се потпуно неприхватљивим. Да ли је зависност деце од моралних делатника довољна како би се са децом поступало у моралном погледу једнаки са моралним делатницима? Кућне биљке су зависне од моралних делатника. Не мислимо да то подразумева да треба да поступамо са њима као да су у моралном погледу једнаке нама. Да ли је васпитавање деце од стране моралних делатника добар разлог да се деци дају иста права која имају морални делатници? Адолесценте уче да возе оне особе које имају право да возе. Из тога не произлази да ти адолесценти имају право да возе. Да ли је емоционално згражавање над одбацивањем права деце добар разлог да се са њима поступа као да имају иста права као и морални делатници? Многи људи у нашем друштву сматрају да је сексуална веза између два мушкарца емоционално згражавајућа. Свакако да то није добар разлог да се буде против права хомосексуалаца. Да ли су инстинкт и култура чврсто упориште за истину садржану у принципу људских права? Уколико је то случај, онда су инстинкт и култура

конзервативних хришћана који су против права на абортус, чврсто упориште за стављање ван закона права на абортус. Без сумње, Воренова се не би сложила са оваквим закључком. Стога, многа размишљања на које Воренова алудира не подржавају истину садржану у принципу људских права. Сумњам (мада нисам сигуран) да би Воренова пристала да оде у банку са пуномоћјем које наликује следећем аргументу који се користи у одбрану принципа људских права: неопходно је дати пуна права оним људским бићима која ће постати морални делатници или онима који су ментално хендикепирани како би се поштовала права моралних делатника који ће они постати или су то некад били. Ово је интересантан аргумент који заслужује извесну анализу. Ограничићу своју пажњу на децу.

Строго говорећи, не постиже се ништа тиме што се принцип људских права посредно своди на принцип права делатника. Од нас се тражи да поштујемо права (гарантујемо права?) деце да бисмо поштовали права моралних делатника који ће та деца једног дана постати. Дакле, поставља се питање: да ли је принцип права делатника довољан да установи наше дужности према деци? Воренова не каже много о томе. Међутим, тешко је поверовати да би требало да поступамо са било којим дететом као да има пуно право на живот *зато што* морални делатник који ће дете једног дана постати има пуно право на живот. Наполеон, ако је дете убијено, више не постоји делатник који ће дете једног дана постати, и стога се убиством детета не крши право тог делатника. По становишту Воренове, убијање таквог детета био би злочин без жртве. Поред тога, свакако је разложно мислити да зато што нека деца имају тако слабе изгледе да постану продуктивни чланови друштва, уколико немају право на живот *као деца*, не би било погрешно убити их. Закључак је, да је најбољи аргумент који брани принцип људских права а који је Воренова формулисала, неприхватљив.

Ова грешка је фатална за теорију Воренове. Као што смо већ видели, типичан проблем теорија моралног статуса које се залажу за право на избор јесте да су исувише уске. По њима, исувише мало убијања сматра се погрешним. У том погледу, теорија Воренове (из 1997) не представља никакво побољшање у односу на њену ранију теорију и на Тулијеву теорију жеље. У ствари, то је корак уназад. Теорија Воренове из 1979, није могла да објасни погрешност чедоморства и зато је понудила слабе аргументе против убијања беба. Тиме што је пронашла место пуног моралног статуса *само* у природи моралних делатника, теорија моралног статуса Воренове из 1997. има знатне теоријске предности у односу на њено гледиште из 1979. године. Цена која се плаћа за ову предност јесте проблем да се објасни погрешност убијања не само беба већ и деце. Неадекватност теорије Воренове требало би просудити у контексту алтернативних теорија. По становишту о вредној будућности, убити децу је погрешно зато што су тиме лишена добара које им доноси будућност. Дакле, убити децу погрешно је из истог разлога из ког је погрешно убити одрасле. Није потребно посебно објашњење које би се бавило погрешношћу убијања деце. Објашњење погрешности убијања, према становишту Воренове, мора зато бити оцењено као погрешно.

Принцип људских права и неосетљиви фетуси

Међутим, има још неких проблема у вези са гледиштем Воренове. Претпоставимо да је анализа из претходног поглавља потпуно погрешна и да је њен принцип људских права оправдан. На крају крајева, фетуси који су предмет нашег интересовања јесу људски

фетуси. Према томе, чини се да постоји разлог да се деловање принципа људских права прошири тако да обухвати и нерођене. Воренова има аргументе за неприхватање ове идеје. Притом, њени аргументи за неприхватање проширења примене принципа људских права на фетусе, пре него што постану осетљиви, разликује се од њених аргумената за неприхватање проширења примене принципа људских права на фетусе пошто постану осетљиви.

Размотримо прво њене аргументе за неприхватање проширења прмене принципа људских права на фетусе пре него што постану осетљиви. Воренова нуди два аргумента за ово ограничење, директни аргумент и *reductio ad absurdum* аргумент. Њен директни аргумент за изузимање неосетљивих фетуса јесте да „пре него што дође до појаве свесног искуства, не постоји биће које пати и ужива, дакле, које има потребе и интересе који су му битни" (Warren 1997: 204). По свој прилици, Воренова верује да пошто неосетљиви фетуси немају интересе и потребе, они, попут стена, остају изван домена озбиљног моралног разматрања.

Гледиште Воренове да свако биће којем недостају интереси и потребе остаје изван домена озбиљног моралног разматрања чини се исправно. Међутим, да би био конзистентан, овај аргумент Воренове мора да буде допуњен тврдњом да ако индивидуа нема интересе и потребе који су јој битни, она уопште нема интересе и потребе. Да ли је ово тачно? Све зависи од тога шта је за нас оно што је битно. С једне стране, ако нешто може бити битно некој индивидуи само уколико је она свесна тога, онда ниједан неосетљиви фетус нема интересе и потребе који су му битни. Међутим, овакво тумачење „онога што је битно" не даје нам за право да изведемо закључак да ниједан неосетљиви фетус нема интересе и потребе. Јасно је да могу постојати ствари које су детету потребне или које су за њега од прворазредног интереса, а које му нису битне. С друге стране, ако нешто може бити битно некој индивидуи без обзира на то да ли је она свесна или несвесна тога, онда аргумент Воренове не успева да докаже да неосетљиви фетуси морају да остану изван домена озбиљног моралног разматрања. Овај проблем са гледиштем Воренове може се схватити јасније уколико се имају у виду особе које су под анестезијом због операције. С једне стране, сасвим је јасно да у том тренутку не постоји ништа што им је битно; с друге стране, многе ствари су им битне. Сасвим је сигурно да такве особе имају интересе и потребе.

Чини се да је Воренова свесна овог проблема. Она каже да особе које нису свесне „нису изгубиле способност да осећају; оне једноставно тренутно не упражњавају ту способност, или тренутно нису у могућности да упражњавају ту способност". Ако се има у виду јасно значење термина „способност", свакако је истина да неосетљиви фетуси немају способност за осетљивост а да особе под анестезијом имају способност за осетљивост. Проблем је у томе што из тога не произлази да неосетљивим фетусима недостају интереси и потребе. Нити из тога произлази, ако се има у виду јасно значење „онога што је битно", да не постоји ништа што би било битно неосетљивим фетусима и особама под анестезијом. Према томе, остаје проблем са директним аргументом Воренове који се тиче изузимања предосетљивих фетуса из принципа људских права.

Воренова такође тврди да је „теза да је потенцијал предосетљивих фетуса да постану људска бића довољан да им да пуни морални статус, подложна *reductio ad absurdum* аргументу". Њен *reductio ad absurdum* закључак јесте да ако је тако, онда би неоплођена

јајна ћелија услед свог потенцијала да постане људско биће такође имала пуни морални статус. Ово је, наравно, апсурдно (Warren 1997: 206).

Проблем са овим *reductio ad absurdum* аргументом јесте тај што је усмерен ка погрешној мети. Противници абортуса не сматрају да је рани абортус погрешан зато што су предосетљиви фетуси потенцијална људска бића. Они тврде да су фетуси људска бића пре него што постану осетљиви, само врло млада и неразвијена и неосетљива људска бића. Па ипак, пошто је становиште људског живота непоуздано, тврдња да је фетус људско биће пре него што постане осетљив, не подразумева да такав фетус има морални статус. Аргумент да фетус има морални статус мора бити нека врста аргумента потенцијалности. Ово оставља отвореном могућност да аргумент Воренове против приписивања моралног статуса на основу потенцијалности можда има извесно утемељење.

Тврдња да фетус пре него што постане осетљив има вредну будућност јесте тврдња о потенцијалу фетуса. Да ли овде има места за *reductio ad absurdum* резоновање да у случају да је ова тврдња истинита, произлази да би и неоплођена јајна целија имала вредну будуеност? Према гледишту о вредној будућности, убити је погрешно јер нас убиство лишава вредне будућности. Индивидуа има ту врсту вредне будућности једино у случају да у својој каснијој фази та иста индивидуа има будућност коју ће касније вредновати и да је њена будућност иста као наша. Према томе, ранија фаза те индивидуе и касније фазе те индивидуе морају да буду фазе *исте* индивидуе. Да неоплођена јајна ћелија не задовољава овај услов, може се показати следећим аргументом. Претпоставимо да је неоплођена јајна целија која ми је претходила била иста индивидуа као и ја. Ако је тако, онда је потпуно реално претпоставити да је и сперматозоид који ми је претходио био иста индивидуа као и ја. Пошто је идентитет транзитиван, произлази да су јајна ћелија која ми је претходила и сперматозоид који ми је претходио, били иста индивидуа. Ово није тачно. Према томе, претпоставка није тачна. Дакле, *reductio ad absurdum* аргумент Воренове није исправан (Stone 1987).

У случају да неко сумња да је фетус, пре него што постане осетљив, потенцијално људско биће, ова поента може остати непримећена. Према Вореновој: „У сваком случају, дебата о идентитету чини се ирелевантном без обзира на то да ли су јајне ћелије или зиготи потенцијална људска бића. Уколико један ентитет може да се развије у људско биће, он је свакако потенцијално људско биће - чак и ако га процес развитка толико много измени да би се с разлогом могло сумњати да је остао суштински исти ентитет“ (Warren 1997: 207).

Међутим, дебата о идентитету врло је релевантна и то зато што аргумент који је Вореновој потребан није да ли се ентитет може развити у људско биће, већ да ли индивидуа има вредну будућност. Према томе, и директан аргумент Воренове и њен *reductio ad absurdum* за изузимање неосетљивих фетуса из примене принципа људских права јесу погрешни.

Анализа из претходног поглавља показује да ограничење принципа људских права на основу осетљивости није оправдано. Према томе, човек би био у искушењу да закључи да принцип људских права Воренове, њу саму беспоговорно приморава на гледиште против абортуса. Погледајмо поново њен принцип људских права:

У границама својих сопствених могућности и у оквиру [принципа права делатника], људска бића која су способна да осећају али нису способна за морално делање имају иста морална права као и морални делатници (Warren 1997:164).

Уколико се занемари услов осетљивости, онда *се може сматрати да* принцип људских права повлачи закључак да пошто су фетуси људска бића, они имају иста права као и морални делатници. Морални делатници имају право на живот. Дакле, фетуси имају право на живот. Тврдња да фетуси имају право на живот подразумева (уз неке одбранљиве претпоставке) да је погрешно убити их. Тако испада да принцип људских права Воренове, коригован у погледу грешке која се тиче неосетљивих фетуса, подржава гледиште против абортуса. Да ли је ово тачно?

Воренова одбија овакво закључивање. По њеном мишљењу, принцип права делатника ограничава принцип људских права. Она каже:

За разлику од предосетљивих фетуса, жене су морални делатници, с правом на живот, слободу и одговорно упражњавање моралног делања. Ова права се нарушавају када се женама оспорава слобода одлучивања да ли ће и када имати децу, и колико деце ће имати (Warren 1997: 210).

Према томе:

Рођење... окончава дететову потпуну и безусловну зависност од мајчиног тела, чиме се отклања потенцијални конфликт између њених моралних права и права детета која произлазе из принципа људских права и први пут се у потпуности актуелизује овај принцип. Из ових разлога рођење је најподеснији тренутак у којем треба у потпуности да ступе на снагу морална права која осетљивим људским бићима гарантује принцип људских права (Warren 1997: 218).

Према томе, чак и у случају да се занемари услов осетљивости, аргмент Воренове, уколико је исправан, оправдао би абортус у било ком тренутку током трудноће.

Да ли је аргумент Воренове исправан? Воренова тврди да фетуси немају право на живот зато што, да га имају, њихово право на живот било би у сукобу са правима на слободу моралних делатника. Проблем са овим гледиштем јесте у томе што практично нико не мисли да је опсег права на слободу тако широк да укључује право на слободу убијања другог људског бића. Заиста, чак и људи либералних схватања верују да су права на слободу моралних делатника ограничена правима других људских бића да не буду повређена. Али, ако је ово тачно, онда нема сукоба између права на слободу моралних делатника и људских права фетуса. Дакле, аргумент Воренове је погрешан.

Аргумент Воренове не задовољава из још једног разлога. Тврдња да права на слободу моралних делатника увек надилазе наводна права људи који још увек нису морални делатници инкомпатибилна је са родитељством какво нам је познато. Ова дубока истина може се препознати у опасци која се приписује једном рабину који је тврдио да живот не почиње ни при зачећу, ни при рођењу, већ онда кад деца напусте кућу и кад пас угине. Воренова је склона тврђењу да док је жена у трудноћи, она није слободна да преда своје дете неком другом, али после рођења, могуће је предати га неком другом на подизање. Међутим, будући да су друштвене норме такве какве јесу, нисмо слободни да после рођења предамо своју децу неком другом на подизање. Постоје јаки разлози, који се тичу друштвене стабилности, зашто је то тако. На основу свега реченог, можемо да закључимо да иако је одбрана абортуса коју је Воренова формулисала 1997, а која је заснована на ставу који у први план ставља особу, много сложенија од њеног ранијег становишта, ипак није успешнија од претходног становишта, напротив, још је неуспешнија. То је због тога што њено гледиште не пружа адекватан одговор на изазов са којим се гледишта о моралном статусу против абортуса морају суочити. Она није успела да покаже да је њено становиште

моралног статуса довољно обухватно да објасни погрешност убијања у случајевима где постоји општа сагласност да је тако нешто погрешно. Што је још горе, чак и ако (погрешно) претпоставимо да је *успела* да покаже да њено гледиште није толико уско, не би успела да покаже да и неосетљивим фетусима и осетљивим фетусима недостаје пун морални статус. Дакле, њено становиште не успева да подржи њен став о избору абортуса, који она очигледно жели да одбрани. Њено новије гледиште које се заснива на особи, зато је у двоструком погледу неоправдано.

Гледиште Мајкла Тулија о избору абортуса, које се заснива на жељи, обновио је Дејвид Бунин. Бунин је недавно развио једну софистицирану верзију становишта жеље које, како сам тврди, (1) на задовољавајући начин решава проблеме на које наилази Тулијево становиште жеље (из 1972) и (2) које је боље од становишта о вредној будућности (Boonin 2003). Бунин назива своје становиште жеље, становиштем *садашње* жеље. Становиште о вредној будућности описује као становиште *садашње или будуће* жеље, и то на следећи начин:

Ако индивидуа П има будућност попут наше Ф *и* ако или (а) П сада жели да Ф буде очувана, *или* (б) П ће касније желети да настави да ужива у искуствима која се налазе у Ф (под претпоставком да П није убијена), онда је П индивидуа са истим правима на живот као ви или ја (Boonin 2003: 63). Буниново становиште *садашње* жеље изоставља одредбу (б) из антецеденса горњег кондиционала, тако да: Ако индивидуа П има будућност попут наше *и* ако П сада жели да Ф буде очувана, онда је П индивидуа са истим правима на живот као ви или ја (Boonin 2003: 64).

Јасно је да становиште *садашње* жеље дозвољава избор абортуса (осим у случају када постоји други довољан услов за полагање права на живот, истих као ваша или моја), док по становишту *садашње или будуће* жеље такав избор није дозвољен.

Бунин предлаже две стратегије за решење очигледних Тулијевих контрапримера становишту садашње жеље. Размотримо прво случај привремено коматозне одрасле особе за коју сматрамо да је погрешно убити је, али која, пошто је без свести, не само да не жели да настави да постоји, већ је и неспособна да жели да настави да постоји. Бунин тврди да, иако таква одрасла особа нема тренутно активну жељу да живи, она и даље има (под уобичајеним околностима) диспозиционалну жељу да настави да живи. Он сматра да веровања и жеље постоје и док је човек у коматозном стању, а тај став заснива на чињеници да веровања и жеље не морају поново да се стичу кад човек постане свестан. Поред тога, разумно је веровати да жена жели да њен муж не изврши прељубу чак и када мисли о стварима везаним за своју професију. Према томе, имамо добре разлоге да прихватимо реалност диспозиционалних жеља. Буниново становиште диспозиционалне жеље и одбрана ове стратегије у циљу разматрања случаја привремено коматозне одрасле особе као контрапримера становишту *садашње* жеље чине се прихватљивим (Boonin 2003: 64-70).

Размислимо сада о случају особа које немају садашњу тренутно активну или диспозиционалну жељу да живе, али које би, у будућности, имале жељу да живе. Бунин истиче да се стварне жеље једне особе могу формирати „у стањима великог душевног бола“ или у „недостатку потпуних и тачних информаеија“ (Boonin 2003: 70, 71). У таквим случајевима, *садашња* жеља коју би човек „имао да је стварна жеља настала под много идеалнијим околностима“ морално је важна (Boonin 2003: 70). Бунин дефинише овакве жеље као „идеалне жеље“. Особа која је депресивна због менталне болести или због велике

емоционалне трауме или која жели да умре због нетачних информација у погледу своје будућности, имаће (обично) идеалну жељу да живи, иако ће јој недостајати стварна жеља да живи. Према томе, верзија становишта жеље елаборирана у виду становишта *садашње идеалне диспозиционалне* жеље не подлеже ниједном тулијевском контрапримера. Пошто фетуси немају никаквих жеља, било тренутно активних, диспозиционалних или идеалних, абортус је морално допустив (Boonin 2003: 73). Бунин нуди три аргумента за гледиште да је његово становиште *садашње идеалне диспозиционалне* жеље супериорније у односу на становиште *садашње или будуће* жеље, то јест, становиште о вредној будућности.

Бунинов аргумент економичности

Према Бунину, становиште *садасње идеалне диспозиционалне* жеље боље је од становишта *садашње или будуће* жеље, зато што је економичније. Код становишта *садашње* жеље позивамо се само на једно својство индивудуе да бисмо објаснили погрешност убијања; код становишта *садашње или будуће* жеље морамо да се позовемо на два својства (Boonin 2003: 66-67, 73).

Бунинов аргумент успешан је само уколико је одсуство економичности у аргументу вредне будућности производ саме природе становишта о вредној будућности а не Буниновог тумачења тог становишта. Укратко, Буниново позивање на економичност, било би несврсисходно уколико би становиште о вредној будућности било тако формулисано да буде економично исто колико и Буниново становиште. Обично оно и јесте формулисано управо на тај начин. Оно се позива само на вредност нечије будуености, а не на вредност нечије садашњости или прошлости. Према томе, одсуство економиености које Бунин налази у становишту о вредној будућности не произлази из тог становишта, већ је искључиво у функцији Буниновог тумачења тог становишта. Пошто нема ваљаног разлога да се садасње жеље укључе у објашњење становишта о вредној будућност, осим због одбацивња становишта на основу економичности, напустићу незграпну фразу *садашњих или будућих* жеља и вратити се на формулацију „становиште о вредној будућности", које Бунин одбацује.

Бунинов аргумент очигледности

Бунин тврди да је његово становиште садасње идеалне диспозиционалне жеље у погледу погрешности убијања „очигледније" од становишта о вредној будућности. Он сматра да нам његово становиште о погрешности убијања „омогућава да објаснимо очигледност погрешности убијања тако што ћемо убијање схватити као чин који припада много општијој групи дела која су очигледно погрешна: дела која не поштују жеље других" (Boonin 2003: 74). Супротно томе, становиште о вредној будућности показује да је погрешност убијања суицидна „аномалија" (Boonin 2003: 76).

Међутим, оправдано је закључити да ниједна од Бунинових тврдњи није тачна. Погледајмо другу. Следећи Бунина, размотримо случај Ханса, који је „пошто га је оставила девојка запао у дубоку депресију. Он не може да мисли ни о чему другом и не жели да настави да живи" (Boonin 2003: 70). Према становишту о вредној будућности, убити Ханса погрешно је из истог разлога из којег је погрешно убити било које друго људско биће. Убити Ханса значи учинити да му буде горе него што би му иначе било. Учинити да

му буде горе него што би му иначе било, значи нанети му штету. Нанети му велику штету очигледно је погрешно. Бунинова тврдња да становиште о вредној будућности показује погрешност убијања као суицидну аномалију, једноставно је погрешна.

Размотримо сада Бунинову прву тврдњу. Бунин је убеђен у исправност гледишта по којем је очигледно да чинити нешто што је погрешно према некоме значи непоштовати његову жељу. Треба нешто рећи о овом гледишту. Наравно, по свој прилици тачно је да је погрешно не поштовати жеље других. Жеље које треба да поштујемо јесу *стварне* жеље других. У Хансовом случају, Бунин каже да *не* треба да поштујемо његове *стварне* жеље. Према томе, Буниново објашњење погрешности убијања Ханса представља аномалију имајући у виду објашњење погрешности убијања дато становиштем стварне жеље које задовољава његов тест очигледности. Бунин је очито извео погрешан закључак у погледу аномалија и супротности између његовог гледишта о садашњој жељи и гледишта о вредној будућности. Али, најгоре тек долази. Према Бунину, погрешно је убити Ханса зато што убијајући га не поштујемо његове идеалне жеље. Добра ствар код гледишта о садашњој *стварној* жељи јесте то да није тешко установити које су стварне жеље других. Човек само треба да их пита. С идеалним жељама је теже, зато што су хипотетичке. Не можемо утврдити које су то жеље тако што ћемо питати оне којих се тичу. Како онда човек одређује њихов садржај?

О томе Бунин не каже ништа што би нам могло бити од помоћи. Он каже: „Као што нисам спреман да понудим потпуно развијену теорију диспозиционалних жеља, тако нисам спреман ни да понудим потпуно развијену теорију идеалних жеља. Али понављам, не верујем да је то уопште потребно“ (Boonin 2003: 78). Бунин оправдава одсуство објашњена централног појма у својој теорији о погрешности убијања примећујући да је подједнако тешко утврдити да би Ханс имао вредну будућност као што је тешко утврдити која би била Хансова идеална жеља у погледу његове будућности (Boonin 2003: 78). Свакако да није тешко претпоставити да неке суицидне особе имају вредне будућности. Такве особе су попут других особа које су биле суицидне и које су биле лечене психотропним лековима или психотерапијом, и чији су животи побољшани. Психијатри располажу обимним подацима о таквим особама. У мери у којој су посвећени медицинској науци, прикупљање оваквих података представља њихову професионалну обавезу. Наш суд да многе суицидне особе имају вредну будућност, има чврсто емпиријско утемељење. Заиста није нимало теже установити која је садашња идеална жеља једне овакве особе него установити да ли таква особа има или нема вредну будућност. То је зато што нечија садашња идеална жеља није ништа друго до жеља рационалне и потпуно информисане индивидуе у ситуацији суицидне индивидуе, а рационална и потпуно информисана жеља о својој сопственој будућности заснована је на процени коју би донела рационална и разборита индивидуа у погледу вредности своје будућности. (У контексту дужности према другима ствари се, наравно, компликују.) Према томе, Ханс ће имати идеалну жељу да живи само у случају да једна рационална, потпуно информисана индивидуа у Хансовој ситуаеији просуди да његов будући живот има позитивну вредност ако се упореди са смрћу. Рационална, потпуно информисана индивидуа у Хансовој ситуацији просудиће да Хансов живот има позитивну вредност ако се упореди са смрћу само у случају да Ханс има вредну будућност. Бунинова тврдња да ће гледиште о садашњој идеалној жељи и гледиште о вредној будућности решити (са једним ретким изузетком) исти тип (постнаталних) случајева потпуно је тачна. Тачна је зато што гледиште о садашњој идеалној жељи, када се

објасни на очигледан начин, *паразитира на* гледишту о вредној будућности! Испоставља се да се гледиште о садашњој идеалној жељи, у крајњој линији, не бави човековим жељама као нечим сто је у супротности с његовом будућом добробити, нити се бави човековом садашњошћу у поређењу с његовом будућношћу. Стога, иако је Бунинова тврдња да гледиште о вредној будућности не задовољава тест очигледности нетачна, његова тврдња да је гледиште о садашњој идеалној жељи очигледно, јесте тачна. Оно је очигледно *зато што* представља становиште о вредној будућности изражено језиком жеља.

Бунинов аргумент контрапримера

Бунин верује да постоји контрапример становишту о вредној будућности који не погађа становиште садашње идеалне жеље. Сугерише нам да замислимо случај особе у чијој ће будућности бити много различитих искуства за која други људи мисле да су вредна, али, због неизлечивог хемијског дисбаланса у мозгу те особе, она неће ни сада нити било када вредновати било које од тих искустава. Бунин тврди да теорија вредне будућности наговештава да не би било погрешно убити такву особу. У праву је. Бунин даље тврди да према гледишту о садашњој идеалној жељи таква особа „има иста права на живот као ви и ја". Да ли је то тачно?

Према гледишту о садашњој идеалној жељи треба да замислимо шта би потпуно информисана рационална особа *сада* желела у случају поменутог хемијског дисбаланса. Замислимо да смо ми сами у ситуацији таквог хемијског дисбаланса, али да постоји лек који само привремено може да нас избави од тог дисбаланса, само накратко, и само једном тако да можемо да сагледамо нашу будућност рационало и уз потпуну информисаност. Тешко је замислити зашто би таква особа имала садашњу жељу да живи пошто лек постане неефикасан. Бунинова анализа овог наводног контрапримера јесте неисправна.

Бунинов аргумент је неуспешан у још једном погледу. Претпоставимо да је његова анализа била исправна и да је индивидуа са хемијским дисбалансом имала идеалну жељу да живи. Зашто би ово показало да је теорија вредне будућности погрешна? Зато што ће се, како каже Бунин, „готово сваки критичар абортуса сложити да [ова индивидуа] има право на живот" (Boonin 2003: 77). Бунинов критеријум истинитости није исправан. Да јесте, имали бисмо (исувише лак) доказ за постојање Бога! Можемо да закључимо да ниједан од Бунинових аргумената за супериорност становишта идеалне жеље у погледу погрешности убијања у односу на становиште о вредној будућности није успешан.

Зашто је Буниново становиште произвољно

Буниново становиште идеалне жеље у погледу погрешности убијања суочава се са још једним проблемом. Могуће су најмање две верзије становишта идеалне жеље. Према Буниновој верзији, имати идеалну жељу у неком тренутку подразумева имати неку стварну жељу у том тренутку. Идеална жеља је стварна жеља која је коригована, када је неопходно, због непотпуне информације и недовољне рационалности. Пошто ниједан предсвесни фетус нема стварну жељу, ниједан предсвесни фетус нема идеалну жељу да живи, и пошто ниједан предсвесни фетус нема идеалну жељу да живи, ниједан предсвесни фетус нема право на живот. Међутим, Бунинова верзија становишта идеалне жеље могла би се изменити тако да захтев стварне жеље буде изостављен. У том случају и фетуси би могли да

имају идеалне жеље. Исто као што би Ханс имао жељу да настави да живи да је био довољно рационалан и потпуно информисан, тако би и предсвесни фетус, да је био довољно рационалан и потпуно информисан, имао жељу (зато што он, као и Ханс, има вредну будућност) да настави да постоји. Зашто дати предност Буниновој верзији становишта идеалне жеље над „Маркизовом верзијом" становишта идеалне жеље? Карактеризација друге верзије је подесна пошто, наравно, таква верзија становишта идеалне жеље није ништа друго него становиште о вредној будућности пресвучено у рухо идеалне жеље.

Бунин истиче да преферира своју верзију у односу на Маркизову. То није аргумент. Бунин указује на разлике између његове и Маркизове верзије становишта идеалне жеље (Boonin 2003:80-83). То такође није аргумент. Можда Бунин сматра да следеће представља аргумент: „Узмимо следећи пример: не постоји жеља коју би камен имао под идеалнијим околностима, пошто камен нема никаквих жеља са којима би почео. Из овога произлази да има смисла приписати одређену идеалну жељу само некоме ко има бар још неке стварне жеље" (Boonin 2003:80). Ако је ово тврдња Бунинове верзије теорије идеалне жеље, онда је тачна, али се тиме не утврђује супериорност његове верзије. Човек не би приписао чак ни идеалне жеље камењу пошто не постоји никаква садашња или будућа фаза камена коју би камен касније вредновао или не би вредновао. Фетуси су потпуно различити. Хипотетичке жеље могу с истом лакоћом да се припишу фетусима као и Хансу. Постоје довољно јасни критеријуми за ово у оба случаја. Према томе, чак и да је Бунин доказао да је становиште идеалне жеље у погледу погрешности убијања супериорније од становишта о вредној будућности, он још увек није доказао да *његово* становиште идеалне жеље у погледу погрешности убијања треба да буде прихваћено. Дакле, он није адекватно одбранио залагање за абортус. Можемо слободно да закључимо да иако Бунинова верзија Тулијевог становишта жеље, становиште идеалне жеље како је он дефинише, не подлеже контрапримерима, Бунин није успео да покаже да је његова теорија боља од теорије о вредној будућности. У ствари, ако занемаримо произвољност Бунинове теорије, он није *успео* да докаже да теорија идеалне жеље има предност над теоријом о вредној будућности. Уз ово занемаривање, теорија идеалне жеље је *иста као и* теорија вредне будућности.

Резиме и закључак

Кратак преглед анализе у овом раду биће користан. Помислимо на индивиде за које смо се сви сложили да је неспорно да је веома погрешно убити их. Под притиском, могли бисмо рећи да је погрешно убити их зато што су људска бића или зато што су особе. Сваки разлог има различиту импликацију за етику абортуса. Као што смо видели постоје проблеми са сваким од ова два разлога. Један број филозофа покушао је да разреши спор око абортуса тражећи разлоге за погрешност убијања у једном ширерн, релевантном моралном разматрању. Постоје најмање три таква становишта. Становиште жеље засновано је, уопштено говорећи, на моралној истини да је погрешно онемогућавати жеље других. Становиште о вредној будућности засновано је, уопштено говорећи, на моралној истини да је погрешно нанети штету другоме исто као што сматрамо да је погрешно да неко нама нанесе такву штету. Становиште о моралном делатнику засновано је, уопштено говорећи, на моралној истини да је погрешно не поштовати вољу разумних моралних

длатника. Сврха овог рада била је анализа ова три становишта, која имају за циљ да одбране одређена гледишта која се баве моралношћу абортуса.

Чини се да се становиште о вредној будућности на прави начин бави случајевима где постоји консензус око тога да је убити погрешно, као и случајевима где неки не одобравају намерно окончање живота. Ово становиште брани гледиште да је абортус неморалан. Да ли постоји становиште које је у истој мери прихватљиво а које се залаже за абортус? Према становишту жеље, пошто фетуси не желе да живе, они немају право на живот. Стратегија аргумента жеље не задовољава, из једноставног разлога што многе одрасле особе које не желе да живе имају право на живот. Дејвид Бунин је покушао да поправи тулијевско становиште стварне жеље предлажући да се оно замени становиштем идеалне жеље. Међутим, Бунинова стратегија се суочила, као што смо видели, са многим проблемима. У принципу, наша дужност да не реметимо жеље других јесте дужност да не осујећујемо њихове стварне жеље, а не њихове идеалне жеље. Поред тога, да би се на прави начин бавили случајевима где постоји консензус, гледиште о идеалној жељи постаје паразитско у односу на гледиште о вредној будућности. Уз то, Бунин брани право на абортус прихватајући *ad hoc* ограничење којим избегава да фетусима припише идеалне жеље.

Одбрана абортуса (из 1997) коју је формулисала Мери Ен Ворен има исти проблем као и становиште стварне жеље: њен „принцип права делатника", иако врло јасно заступа општеприхваћен принцип поштовања, не успева да објасни погрешност убијања многих индивидуа за које сви верујемо да је погрешно убити их. Воренова покушава да превазиђе овај недостатак уводећи у своје становиште „принцип људских права". Пошто се њен „принцип људских права" не уклапа у општу теорију о погрешном чињењу, њена одбрана овог принципа није задовољавајућа. Може се чак окарактерисати као *ад хоц* покушај да помоћу свог гледишта реши проблеме. Још горе, уколико се изоставе потпуно неоснована ограничења принципа људских права, овај принцип подржава тврдњу да је абортус неморалан.

Интересантно је да су гледишта Воренове и Бунина слична. Ни „основно" гледиште о жељи, ни гледиште о моралном делатнику не објашњавају погрешност убијања свих оних који неспорно имају право на живот. Стога би се морале наћи стратегије за проширење оба гледишта. Али уколико се на оба проширења не примене неоснована ограничења, оба гледишта ићи ће у прилог ставу да је абортус неморалан. Дакле, и Воренова и Бунин, у коначној анализи, приморани су да на произвољан начин ограниче своја становишта. Анализа у овом раду подржава закључак да је, међу алтернативама које су овде размотрене, гледиште о вредној будућности супериорно и да је абортус неморалан. Наравно, постоје још многе алтернативе гледишту о вредној будућности, као и неслагања с њим, које нису разматране у овом раду. Уз то, важно гледиште да, чак и ако фетуси имају право на живот, жене немају обавезу да им обезбеде услове да преживе током трудноће, такође није разматрано.[2]

75. Грегори Пенс

КЛОНИРАЊЕ

Клонирање[1] и популарна култура: кратка историја

Идеја о клонирању људи изазива толико јако гнушање да рационална расправа о њему често постаје логичка вежба и опирање емоцији. Када се говори о клонирању људи, коментатори се гневе, свештенство се грози, филмови плаше, новинари упозоравају и политичари осуђују. Ово поглавље је покушај да се одвоје површна од стварних питања о клонирању људи.

Клонирање сисара је већ дуго тема злослутних нагађања у научној фантастици, а лета 1996. године постаје стварност када шкотски научник Ијан Вилмут клонира јагње Доли од њеног претка по женској линији. Док је чекао да патенти буду одобрени, Вилмут је објавио своје резултате 23. 2. 1997, и следећег дана већина новина у свету преноси причу на насловној страни.

Током наредне деценије, новинари су написали висе текстова о клонирању него и о једној другој терни у историји биоетике. Филмови као што су *Парк из доба јуре*, *Острво доктора Мороа* и *Момци из Бразила* већ су били припремили публику за ужасне ствари. Године 1998. чудни ликови као што су физичар Ричард Сид и раелијанци, култ у потрази за медијском пажњом, објавили су намере да клонирају бебе (професор Сид из сопственог ДНК). Почетком 2000. године, италијански лекар Северино Антинори, и грчки научник који се специјализовао за сперматозоиде ћурке, Панос Завос, лажно су тврдили да су имплантирали клониране ембрионе у материце жена и да су надомак стварања прве клониране људске бебе.

Ванг Ву Сук, научник из Јужне Кореје, 2005. године је лажно тврдио да је клонирао 11 матичних ћелија из људских ембриона (Колата, 2005). Новине су извештавале о овој причи исто онолико колико и о настанку Доли. Ванг Ву Сук је све брижљиво испланирано и унапред дојавио телевизији, а тврдњу је изнео на састанку Америчке асоцијације за науку. Али, он је лажирао резултате и извео једну од најдрскијих превара у историји науке. Да би избегао оптужбу у Кореји, побегао је 2007. године у Тајланд.

Тиме што су клонирање изнели на рђав глас, лажне тврдње Ванг Ву Сука, Завоса, Антинорија и секте раелијанаца, оштетиле су медицинско напредовање и одвратили и младе научнике и средства од клонирања. У ери кабловских ТВ компанија са 200 канала које сваке ноћи вриште за пажњом публике, уредници су волели ове приче, пошто су управо оне испуњавале многе вечери сензационалистичким набојем. (Раелијанци су

обично износили своје тврдње када су вести биле оскудне - савршено темпирање времена, прави тренутак!)

Због оваквих случајева, комбинованих са застрашујућим призорима клонираних људи из научне фантастике, већина људи је имала осећај да је клонирање гнусно, бедно и неприродно. Клонирање је постало синоним за „неморалну креацију". Будући такво, разговор о њему наилазио је на већ постојеће предрасуде.

Неке чињенице о клонирању

Реч клон потиче од грчке речи *klone* или гранчица, а односи се на процес у хортикултури где се нова биљка ствара бесполним путем тако што се гранчица посади у воду са хранљивим састојцима. У модерној науци, „клонирање" се односи на репродукцију генетског материјала предака-организма асексуалним путем.

Ова етимолошка и техничка дефиниција нимало није праведна према емоционалној тежини коју у популарној култури носи реч клон. У обичном мишљењу, „клон" означава подљудско биће, робота, зомбија - нешто што је мање вредно од људи и, пошто га други могу контролисати, опасније. Мајке стрепе да војске клонова одбеглих из лабораторија не науде њиховој деци.

За сврхе обичне расправе, вреди раздвојити три врсте клонирања: клонирање ћелија или сићушних организама (као што су ембриони); клонирање животиња да би се направила нова, жива легла; и репродуктивно клонирање људи, познато и као „клонирање ради прављења беба".

Најтачнији опис клонирања јесте да је оно трансфер ћелијског једра, где се узима једро одрасле ћелије из постојећег организма и уграђује или фузионише у јајну ћелију из које је такође одстрањено једро. За разлику од настанка близанаца, у оваквим трансферима јајна ћелија доноси сићушну количину генетског материјала, познату као митохондријална ДНК. Садашња биологија још не разуме добро шта митохондрије раде, али се зна да неке важне генетске болести зависе од митохондријалних гена, и да мале разлике у митохондријалним генима и ембриону могу да изазову велике разлике код одраслих јединки.

С развојем ембриона, долази до насумичне инактивације Х хромозома, а он контролише неке касније особине код одрасле јединке. Због овог процеса „идентични близанци" нису у потпуности идентични (на пример, имају различите отиске пристију). Као последица инактивације и митохондријалне ДНК из јајне ћелије домаћина, ембрион настао клонирањем неће бити генетски идентичан свом претку. Два *генотипа* ће се у одређеној мери разликовати.

Фенотип настале јединке као одрасле особе - другим речима, специфично испољавање гена - такође це се разликовати; јер, супротно распрострањеном уверењу о генетском редукционизму, то како се гени испољавају зависи од онога што им се дешава *in utero* и у детињству. Дете с недостатком витамина, или којег су злостављали језиви родитељи закључавајући га у орман по цео дан, много це се разликовати од свог претка ако је тај предак растао у здравој средини окружен пажњом. Веома мале разлике у уделу средине у раним годинама, могу да изазову велике разлике у каснијим. Синдром ембрионалног алкохолизма, који настаје када мајка у трудноћи конзумира много алкохола,

претвара нормалну децу у ретардирану. Стога, фенотип особе настале од генотипа претка може много да се разликује.

Тачне копије и зомбији

Претходна дискусија је водила ка следећој поенти: *особа настала клонирањем из гена свог претка неће бити тачна копија тог претка.* Она ће се више разликовати од свог претка него што се разликују идентични близанци, јер таквим близанцима је у сваком случају заједничка иста јајна ћелија, митохондријална ДНК, историјски период и (обично) исти родитељи. Особи насталој клонирањем ништа од овога неће бити заједничко са њеним претком.

Друга поента је наговештена у првој: биће настало од људских гена људског претка, које је носила људска мајка и које је расло у људској породици, биће *особа, не зомби или подљудско биће*. Као особа, имаће слободну вољу и моћи ће да доноси одлуке о својој будућности и карактеру, као што то чине друге особе.

Многи страхови изазвани клонирањем и генетиком у данашње доба претпостављају *генетски фатализам,* становиште према коме је „све у вашим генима“. Ово становиште је доказано погрешно, бар онај део „све“. Иако слободна воља може бити слабија него што се обично претпоставља, и мада неки људи могу да је имају у мањој мери од других, већина људи је у некој мери има. То јест, они могу да промене своје понашање. Могу да доносе одлуке: могу да пуше мање или више, да пију алкохол на безбеднији, а не на опаснији начин, и могу да пажљивије возе како би смањили вероватноћу погибије у судару.

Неки родитељи могу да покушају да контролишу своју децу насталу клонирањем, али неки родитељи то чине својој деци и сада и, када смо већ код те теме, нека деца су позната по побуни у односу на родитељска очекивања. (О родитељским очекивањима расправља се доле у тексту.) Али, неко са генима кошаркаша Мајкла Џордана, од кога родитељи очекују да постане суперстар, може да буде фасциниран исламом и постане познавалац Курана; нико не може да предвиди шта ће опчинити млад, отворен људски ум пред којим је будућност коју може да бира.

Да не бисмо дозволили да се погрешна претпоставка генетског фатализма увуче у наше размишљање, морамо бити пажљиви са речником који користимо када говоримо о клонирању. Већ реч клон има тешку, негативну конотацију, као у реченици „Ја сам можда близанац, али нисам клон!" И заиста, употреба речи „клон“ је сада пејоративна; написати „војска одбеглих клонова“ не разликује се много од такве употребе језика као што је „гомила риба“ или „гомила педера“.

Технички језик науке говори о бићима која потичу од нуклеарног трасфера из соматских ћелија, али то звучи превише сувопарно за ово поглавље. Као компромис, говорићу о „особама које настају клонирањем“ да бих нагласио да је реч о *особама* а не зомбијима. Овакав говор сличан је новом речнику у медицини: *особа* са Дауновим синдромом, *особа* са деформитетом кичме итд.

Укратко: два најчешћа приговора упућена људском клонирању заснована су на погрешним премисама. Прва, дете настало клонирањем, које су подигли различити родитељи у другом историјском периоду не би било тачна копија свог претка, и свако ко очекује такву тачну копију био би разочаран. Друга, „зомби становиште“ је погрешно - дете

настало клонирањем не би било зомби без слободне воље који се повинује другима. Људи настали клонирањем имали би слободну вољу, као и друга људска бића.

Да ли је клонирање неприродно?

Клонирање људи се у великој мери сматра неприродним, и стога погрешним. Мада је овде премиса истинита, постоји и скривена премиса неопходна за изво ђење закључка: да је све неприродно погрешно. Да ли је ова премиса истинита?

Није. Током већег дела историје човечанства, људи су умирали веома млади од заразних болести као што су маларија, жута грозница и колера. Пре открића антибиотика средином четрдесетих година XX века, сваке године умирали су милиони деце од инфекција изазваних ранама добијеним на порођају. Из једног угла, сав медицински напредак јесте борба против болести, преране смрти и поремећаја.

Слично томе, и неплодност или стерилитет за неке људе је било природно стање већи део историје човечанства. Нове технике вештачке оплодње, као што су *in vitro* оплодња и вештачко осемењивање, омогућили су раније неплодним паровима да кући донесу толико жељене бебе. Иако много радикалније, стварање људи клонирањем јесте само корак у овом спектру „помагања природи".

Такође, технике у генетици напредовале су у свом спектру, од стварања чистокрвних врста кућних љубимаца и грла до узгајања ембрионских матичних ћелија. Асексуална репродукција сисара помоћу нуклеарног трансфера из соматских ћелија такође је само један корак у спектру ових техника, мада много већи од стварања чистокрвних врста или ћелијских линија.

Клонирање животиња

Од стварања јагњета Доли 1996. године, научници су успешно клонирали многе сисаре. Клонирали су три генерације мишева (1998), бикове (1999), петоро прасића (2000), козе (2000), индијанске биволе (2001), муфлоне (2001), зечеве (2002), мачке (Царбон Цопу, 2002), муле (2003), пацове (2003), афричке дивље мачке (2004), псе (Снупи, 2005), дивљег бизона (2005), коње (Промета, 2005), ласице (2006) и вукове (2007) (*Newsweek,* 2007). Федералне агенције још нису дозволиле употребу меса или јаја од клонираних животиња за људску исхрану, углавном због паничних страхова у вези с безбедношћу такве хране.

Да ли је истраживање о клонирању животиња трошење средстава? Клониране животиње могу да спасу угрожене врсте, повећају успешност узгајања стоке и обезбеде компатибилне органе за трансплантацију код људи. У научном погледу, сазнање о томе како гени, протеини и једра репрограмирају ћелије током клонирања, на веома раним стадијумима живота може да доведе до важних сазнања о лечењу разних болести. Због великог потенцијала, рад са клонираним ембрионима и ткивом привлачи већину цитолога.

Један занимљив приговор је да напредовање у клонирању сисара треба да буде заустављено зато што ће нас, ако је успешно, на крају довести до безбедног клонирања људи. Ипак, сисар је сисар.

Неки критичари претпостављају да је људско клонирање интринсично погрешно и тврде да је све што води ка нечему интринсично погрешном такође погрешно. Међутим, безбедно клонирање људи не мора да буде интринсично погрешно и таква одлучујућа претпоставка захтева детаљне и уверљиве аргументе.

И поред тога, покушај да се људске бебе направе клонирањем може бити погрешно из неког другог разлога. Заправо, научни докази у садашњем тренутку указују на то да ни људски ни други примати не могу безбедно и нормално да настану клонирањем. Научник који би могао да клонира мајмуна, горилу или павијана извео би подвиг, а многи су покушали. Али, грешке у репрограмирању генетског материјала у раном стадијуму развоја ембриона узрокују аномалије које се појављују приликом рођења или касније.

Будуће истраживање ће по свој прилици открити начин да се овај проблем реши. Сетите се да се у уџбеницима о физиологији сисара својевремено тврдило да је то „закон природе“, да се ћелије не могу вратити у неиздиференцирано, првобитно стање једном када су се диференцирале као ћелије коже, бубрега или друге специјализоване ћелије. Па ипак, то је управо оно што је урадио Ијан Вилмут када је клонирао Доли. Тако да је могуће да ће овај проблем једног дана бити решен.

Стварање прве клониране бебе

У међувремену, биоетика мора да се ухвати укоштац с проблемом који се односи на то када би покушаји репродуктивног клонирања на људима били етички. Минималан услов за етичко медицинско експериментисање - мада га неки сматрају човековом дискриминацијом према другим врстама живих бића - јесте да се лек или процедура прво тестирају на животињама. Тако су пресађивање срца и лекови као што је циклоспорин (који спречава да имуни систем одбаци пресађено срце) прво проучавани на животињама.

Тако би научници морали не само да клонирањем створе неке примате, већ би морали и да докажу да су бебе примати здраве и да покажу да их је могуће поуздано, изнова и безбедно клонирати на тај начин. Онда када то буде било постигнуто, биће допуштено покушати са стварањем прве људске бебе.

Први покушај би извесно био експеримент. Пошто се људска бића разликују од својих рођака примата, нешто непредвиђено би могло да пође наопако у том експерименту. Ако лекари открију проблем у првом или другом тромесечју развоја, неправилно развијен фетус може да буде уклоњен; међутим, могуће је да аномалије не буду откривене све до рођења или адолесценције. Неке аномалије не морају да се појаве све до средњих година. Како би онда такав експеримент могао да буде етички?

Овде треба поменути два екстремна становишта. Према једном, такво експериментисање никада не сме бити одобрено, јер научници никада не би могли да гарантују да ће оно довести до савршено здраве и нормалне бебе. Према другом становишту, такво експериментисање је оправдано, јер свако дете које је на овај начин настало иначе не би уопште ни постојало; тако да, под условом да оно има живот који вреди живети - а готово сигурно би имало - како се дете може жалити?

Уколико научници следе прво становиште, ништа ново у педијатријској хирургији, лековима или нези не би могло да буде испробано, јер исти приговор важи и за ове иновације. У моралном погледу значајна је чињеница да када истраживачи желе да помогну деци, и имају добар разлог заснован на научној теорији и експериментима на животињама да верују да ће се нове методе показати као благотворне, онда је оправдано пробати нове технике (као што је неонатална интензивна нега или вантелесна оксигенација мембране). И мотиви су важни у објашњавању тога зашто друго становиште мора бити одбачено; чак и ако је живот с озбиљним недостатком можда бољи од немања живота уопште, етика захтева да потенцијални родитељи и научници имају добре мотиве, да *желе* да праве здраве и нормалне бебе. Ми не можемо да оправдамо острво доктора Мороа са наказном децом и химерама, на основу тога што ниједно од њих, без наших експеримената, не би ни постојало.

Уводни психолошко-социјални приговори клонирању

У претходним одељцима расправљали смо о научној могућности стварања здраве деце техникама клонирања. Неки људи се слажу да деца настала на тај начин могу бити генетски нормална, али и даље тврде да би само стварање деце тим начином било неморално. Ти приговори се могу сврстати у пет група: (1) наношење штете људској врсти, (2) наношење штете друштву, (3) наношење штете породици, (4) зли мотиви родитеља и (5) психолошка повреда деце. У расправама о клонирању људи, попут оних које води њихов најжешћи критичар, Леон Кас (L. R. Kass), ови приговори клонирању су најпопуларнији (Председнички савет о биоетици, 2002).

Наношење штете људској врсти?

У првом приговору садржано је страховање да би због клонирања људи могло доћи до редукције разноликости људског генетског материјала. Када се разјасни, овај приговор претпоставља да би клонирана деца била прављена као колачићи на текућој траци, сви исти.

Ово становиште је погрешно зато што би родитељи изабрали многе различите претке за будућу децу, често чланове њихове сопствене породице. Чак и ако би сви изабрали исти генотип и милиони деце били направљени од тог генотипа, таква промена би имала веома мало утицаја на људски генетски материјал. Више од шест милијарди људи живи на овој планети 2007. године, и замењују се сваких 35 година. На овако огроман број примењује се закон популације који генетичари називају „регресија ка средини“. С овако великим бројем људи који се сваке генерације замењују, неколико милиона клонираних људи, чак и ако се прилично разликују од просечног људског бића, брзо би се нормализовали током неколико генерација у огромном мноштву људи, и имали би сасвим мало утицаја на свеукупни репродуктуивни, генетски материјал човечанства.

Наношење штете друштву?

Неки критичари сматрају да би клонирање људи наудило друштву тиме што би погоршало постојеће неједнакости. Како то? Па, претпоставимо да клонирање може

безбедно да се обави. Онда би богати могли да га користе као средство за прављење беба супериорног здравља, интелигенције, лепоте и дуговечности.

Већ постојећа неједнакост је погрешна, јер је њена последица та да неке бебе на рођењу добијају фонд од милион долара док друге, сиромашне бебе у свој организам уносе фарбу са зидова која смањује њихову интелигенцију. Разлике везане за *окружење* већ погоршавају наследне неједнакости, али да ли ми желимо да стање погоршамо стварањем, поврх већ постојећих неједнакости, нових *биолошких* неједнакости?

Развијмо овај аргумент још темељније. Шта ако деца клониране деце такође примене клонирање, опредељујући се за исте елитне особине, још их више усавршавајући? Није потребно превише генерација па да се створи врста Изузетног Људског Бића са многим усавршеним особинама. Међутим, да ли би то унапредило праведно друштво? Овакве клониране, биолошке династије у оквиру породица могле би да створе још веће неједнакости у друштву.

Ипак, кад је реч о стварању потомства, напредна друштва начелно остављају паровима велику слободу да имају децу какву желе, допуштају им да одлучују о томе да ли да имају децу, о томе колико деце желе и о ризицима које прихватају у настојању да их добију. Потребна је јасна и присутна опасност да би се оправдало забрањивање клонирања у циљу спречавања веће неједнакости.

Наравно, постоје и нека ограничења везана за слободу у погледу стварања потомства; родитељи не смеју да злостављају своју децу, да их лишавају образовања или користе као радну снагу. Поред тога, друштво одвраћа, мада законски не гони, жене од ризичног понашања током трудноће, рецимо, конзумирања цигарета или алкохола.

То што се допушта да родитељи преузимају одређене ризике везане за прављење деце важно је зато што ће у неком тренутку у будућности клонирање већине сисара и примата сродних човеку, као што су гориле и шимпанзе, вероватно бити безопасно. Мада не мисле сви научници да ће клонирање икада бити безопасно, претпоставимо за тренутак да сви мисле да хоће, и да је клонирање животиња постало безбедно исто колико и *in vitro* оплодња. У том тренутку, слобода родитеља да преузимају мале ризике у стварању деце клонирањем постаће важна.

Наношење штете породици?

О овој врсти штете обично размишљају критичари у случајевима када родитељи клонирају млађу верзију једног од родитеља, што изазива бојазан да ће, рецимо, отац бити привучен млађом женском верзијом своје жене. Ова критика често превиђа чињеницу да многе ћерке већ изгледају као млађе верзије својих мајки, а очеви се ипак не упуштају у инцест, и затим се погрешно претпоставља да ће бити неке нарочито снажне привлачности која потиче од клонирања. Међутим, нема доказа који би указивао на то да су девојке које лице на своје мајке подложније томе да буду жртве инцеста.

Рђаво мотивисани родитељи?

Критичари клонирања скоро увек замишљају родитеље као себичне нарцисе који би клонирањем правили копије себе самих. Ова критика претпоставља да родитељи који смишљено праве своју децу полним односом то не чине из себичних разлога, као што су

имати некога да се брине о њима кад остаре или видети да нешто њихово (половину њихових гена) наставља да постоји и у будућност.

Нема разлога да се сматра да би родитељи који би прибегли клонирању ради прављења деце били себичнији од обичних родитеља. То је емпиријско питање. Неки родитељи би могли да искористе клонирање да детету дају најбоље могуће генетско наслеђе и не сматрају да би такво наслеђе потекло од њих.

Психичко оштећење клониране деце?

Критичари клонирања понекад претпостављају да би деца настала клонирањем била психички оштећена. Ови аргументи деле се у две врсте: психичка траума због предрасуде других, и психичка траума због нереалних очекивања родитеља.

Први аргумент може се одбацити, зато што предрасуду не желимо да сматрамо разлогом у етичком пољу. Исто ово размишљање погрешно оправдава анатемисање међурасних бракова. Родитељи ће своју децу видети као предмете предрасуда друштва; дете ће себе видети слично ономе како га виде његови пријатељи, рођаци и непријатељски расисти. Ерго, забранимо бракове међу различитим расама.

Овај аргумент поставља незнање као разлог, предрасуду као оправдање. Само зато што људи лоше реагују на нешто не значи да од њихових реакција треба да чинимо темељ званичног става. Други приговор ове врсте назива се *аргумент за отворену будућност*. Овај аргумент претпоставља да ће родитељи који праве дете да би копирали особине генома одређене особе имати специфична очекивања од тог детета која би му могла наудити. Таква очекивања затварају будућност тог детета, за разлику од друге деце која имају „отворену“ будућност.

Овај приговор претпоставља кантовску идеју да дете треба ценити због њега самог, и самим тим оно има отворену будућност. Децу не треба правити да би се задовољиле родитељске жеље, нити због очекиваних особина детета.

Овај приговор иде уз погрешне идеале о прављењу деце. Када људи нису имали контролу над тим да ли ће имати децу или не или над њиховим особинама, имало је смисла ценити дете какво год оно било. Сада када родитељи имају избор, треба преиспитати овај идеал.

Размотримо следеће: неки би се могли противити да се родитељима уопште да *било каква* могућност избора особина деце, било зато што је такав избор (а) интринсично погрешан или (б) индиректно погрешан, зато што води ка лошим стварима. Људи који верују (а) често верују да бог, природа или еволуција детерминишу ко се рађа и с каквим особинама. Стога, када људи праве такве изборе ометају божју вољу или еволуцију. Људи који износе овакве приговоре често бркају: (1) друштвено или владино наметање програма о пожељним особинама код деце и (2) родитеље који доносе одлуке о тим особинама. Ово прво, еугеника, обично се доводи у везу са диктаторима који одузимају право на репродуктивни избор; ово друго, проширује репродуктивну слободу. Страхови изазвани првом ставком не подржавају смањење избора у овој другој. У ствари, право на остваривање потомства онако како неко одлучи да то чини надзире репродуктивну принуду.

Људи, заправо, не верују заиста да је обликовање особина деце погрешно. Руковођени својим идејама о томе какве особине желе код своје деце као одраслих људи,

они их пре шаљу у једну школу него у другу. Неки људи тестирају ембрионе и фетусе да би избегли озбиљне генетске болести и, ако су налази позитивни, прекидају трудноћу. Мајке често избегавају цигарете и алкохол током трудноће да би помогле фетусима које носе и деци која се могу развити из њих.

Аргументи против таквих избора често потичу од репродуктивног фатализма. Такав фатализам се примењује и на трудноћу, и не изненађује што се они који се супротстављају генетском избору обично супротстављају абортусу и контрацепцији. Ватикан то постојано чини.

Из перспективе Ватикана, постоји само један исправан поглед на свет - све што се у биолошком погледу догађа, људи треба да разумеју као Божју вољу и да не покушавају да ишта промене. Свака трудноћа је управо онаква каква треба да буде, и Бог има довољан разлог за њу. Супротстављање његовој вољи јесте грешни понос.

С друге стране, онда када дозволимо људима да изаберу да користе средства за контрацепцију и да абортирају зато што не желе трудноћу, тешко је оправдати забрану прекида трудноће зато што фетус има наследну болест, зато што ће дете бити глуво или екстремно ниско. Онда када дозволимо прекид трудноће да бисмо избегли ахондроплазију (генетску болест која узрокује низак раст, кратке руке и ноге) или глувоћу, тешко је не дозволити терапију која на рођењу елиминише ту болест, давањем људског хормона раста. Оно што је имплицитно присутно у овим одлукама јесте да је бити низак непожељно, бити нормалне висине или висок је добро. Онда када се овакве одлуке/пресуде донесу, и када постане могуће изабрати децу која су висока, постаје тешко рећи зашто је погрешно допустити родитељима да праве ове врсте избора.

Овде ће се изнети замерка да ће неки родитељи превише значаја придавати једној особини, на пример, интелигенцији или тренутном идеалу лепоте, и затим бити веома разочарани када јој дете не буде дорасло. Такво очекивање обично ће бити погрешно. Сетимо се озлоглашеног случаја Бебе М., случаја плаћене сурогат мајке. Стернови су изабрали сурогат мајку, Мери Бет Вајтхед, само зато што је физички личила на госпођу Стерн, и успут су занемарили чудну личност Вајтхедове. Тако и парови који траже ембрионе или јајашца за имплантирање код старијих неплодних жена у Америци често бирају на основу изгледа донатора јајне ћелије. Разуме се да је то изразито ограничен и опасан начин бирања.

Поред тога, обично ће се пожељном сматрати одређена *комбинација* особина, не само једна особина као што је изглед или вештина у решавању математичких проблема. Оваква комбинација највероватније ће бити резултат *подједнако* окружења у коме дете расте и његовог генетског наслеђа.

Генетика нас све више и више учи да је све комплексно. Пошто постоји на стотине варијација, не постоји једноставан генетски тест за рак дојке. А ако рак дојке не може лако да се предвиди, колико је тек теже предвидети особине као што су виспреност или спретност? Многе особине фенотипа биће мултифакторијалне на геномском нивоу и мултифакторијалне на нивоу интеракције ген-окружење, тако да ће бити тешко предвидети како нека особина настаје у фенотипу. Сама чињеница да настају клонирањем, неће сама по себи лишити децу отворене будућности.

Образовање и искуство научиће људе овим истинама. Добро информисање јавности о случајевима блесавих родитељских очекивања научиће милионе људи овим основним

лекцијама о генетици, мада ће вероватно бити потребно време да ове истине допру до свих.

Уз то, када је већ реч о родитељским очекивањима, лицемерно је обрушити се на клонирање. Током протекле деценије амерички парови усвојили су хиљаде напуштених кинеских беба, од којих су неке у документима за усвајање биле идентификоване само на основу броја путоказа поред кога су пронађене. Ови парови су рекли да су се осећали добро зато што усвајају ове бебе. Многи очекују да ће им усвојена деца као одрасли људи бити захвална што су их усвојили; јер, ипак, да нису била усвојена, највероватније би умрла.

За кантовце, ова очекивања не служе најбољим интересима усвојене деце. Ниједан родитељ не треба од своје деце да очекује да га доживљавају као свеца. И поред тога, веома мало људи критикује ове родитеље због таквих очекивања и нико не сматра да због тих очекивања усвајање деце треба да буде незаконито. Зашто, онда, људи желе да клонирање ставе ван закона на основу очекивања која се повезују с њим?

Да закључимо, у оној мери у којој се аргумент о родитељским очекивањима заснива на погрешним веровањима, на њега се може одговорити, прво, тиме да званични став према томе не треба да заснивамо на погрешним веровањима и, друго, да образовање може да парира овим лажним веровањима и промени погрешна очекивања. Чак и тада могу да се појаве неке психолошке трауме од очекивања, али чак и ако је тако, оне неће бити ништа веће од других неиспуњених родитељских очекивања од деце настале полним путем.

Луиза Браун, прва беба која је настала *in vitro* оплодњом, рођена је 1978. године. Тридесет година искуства у примени вештачке оплодње препоручују нам да игноришемо паничаре који су предвиђали рађање беба монструма и уништење друштва, и да родитељи који користе нове технике нису неуобичајено себични или нарцистички настројени: они само желе сопствену бебу. Нове технике, као *in vitro* оплодња, омогућиле су рађање више од милион очајнички жељених беба, са веома мало проблема. Ако, и када се покаже као медицински безбедна, репродукција људи клонирањем вероватно ће учинити то исто.

Морални приговори против клонирања ембриона

Мада већина људи клонирање повезује са стварањем живих бића, постоји и друга врста клонирања: стварање клонираних ћелијских линија. Због сличности техника, исте речи „клонирање“, и употребе људских ембриона, стварање ћелијских линија путем клонирања од истих ембриона постало је контроверзно. Религиозни противници клонирања, који заступају становиште о зачећу, према којем особа настаје у самом чину зачећа, повезују клонирање ембриона и репродуктивно клонирање тако што их изједначавају, и супротстављају се и једном и другом. Либерални мислиоци могу да се противе репродуктивном клонирању, а да допуштају клонирање ембриона.

Мада се они разликују - једно доводи до стварања група мајушних ћелија ембрионског ткива величине врха наоштрене оловке, а друго до људских беба - повезани су у том смислу што се људски материјал иницијално ствара и да постоји генетска сличност претка и потомства.

Људи који мисле да је једна врста клонирања интринсично погрешна обично мисле и да је друга врста клонирања интринсично погрешна. Како је сенаторка, Мери Ландрју

(републиканка, Луизијана) једном приликом рекла: „Клонирање је клонирање. Зато свакако треба да буде забрањено“ (CNN News, 2003).

Наведени приговори су појмовни, али постоји и емпиријски приговор везан за две врсте клонирања и односе међу њима. Неки критичари тврде да онда када људски ембрион настане клонирањем, нико не може да јамчи шта ће с њим бити учињено. На пример, ако клинике за лечење стерилитета праве такве људске ембрионе, можда би неки од њих могао да заврши у материци неке жене и девет месеци касније роди се као дете. Ако постоје истински морални разлози за то што би овакво рођење могло да нашкоди детету које је зачето на тај начин, онда би овакав емпиријски приговор могао да има моралну тежину.

Дакле, шта је са наведеним приговорима? Да ли су надмоћно уверљиви? Ни најмање. Укратко, ембриони нису бебе и, још прецизније, ткиво ембриона састављено од ћелијских линија није расадник препун беба. Део трика појмовног приговора јесте да се о њима мисли као о нечему што је исто; у ствари, критичари клонирања користе речник који одражава овакво размишљање говорећи о „ембрион-бебама“.Међутим, када неко сакупи 1.000 жирева и баци их, то није исто као да је посекао 1.000 храстова. У стварном животу ми свакодневно правимо овакве разлике, па бисмо то могли и када званично расправљајамо о ембрионима и бебама Укратко, можемо да допустимо клонирање ембриона а да не прихватимо одмах репродуктивно клонирање.Расправа о клонирању људи до сада показује да је етичка дебата о репродукцији људи у већем делу света још незрела и преурањена. Нарочито је видљив утицај сензационалистичких филмова, шарлатана и научника који износе преварантске тврдње. Ако се и када се покаже као безбедно, клонирање људи могло би да постане нешто што се обавља хумано и без неке драме.

76. Карел Турза

ЕУТАНАЗИЈА

У медицинској етици и, наравно, медицини сâмој, но и у лаичком резоновању (мњењу) најчешће се сматра да је, у безнадежним медицинским ситуацијама, морално допустиво да се пацијент пусти да умре (неотпочињањем, односно прекидом одражавања у животу), али да се етички и морално тешко може оправдати *активно поступање које за последицу има смрт.* О овом потоњем, о *еутаназији* или, како то многи аутори још називају, убиству из милосрђа (или умирању уз помоћ лекара), дуго се већ воде расправе не само у медицинској, него и у широј јавности. Питања која прате овај проблем су бројна, а одговори на њих често - нејасни. Илустративна је, с тим у вези, исповест чувеног хирурга Кристијана Бернара (*Christian Bernard*),[1] коју налазимо у његовој књизи *Један живот (One Life).*

Бернар овде говори о младој жени која га је, пошто је била безнадежно болесна од рака материце, упорно молила да јој скрати муке тако што ће јој убризгати смртоносну дозу морфијума. Видевши да јако пати, хирург је одлучио да јој помогне да умре, но када је дошао у њену собу са припремљеном ињекцијом, затекао ју је у полусвесном стању ("с оне стране бола"). Заправо, пацијенткиња уопште није била у стању да комуницира и Бернар се, у последњем тренутку, предомислио. Када је следећег јутра дошао код пацијенткиње, она се осећала боље, њени симптоми су ускоро постали блажи и поживела је још неколико месеци.

Да ли уопште и, ако да, када лекар може без моралних недоумица да усмрти људско биће? Такав акт, видели смо, апсолутно је противан најстаријем начелу/норми медицинске етике: *primum non nocere;* норми која отеловљује темељну вредност медицине - људски живот. Видели смо, такође, да се медицина суочава са многим неизвесностима када је у питању линија између живота и смрти. Затим, чак и ако постојећа медицинска знања пружају недвосмислене доказе да је нечије стање безнадежно, поставља се питање како лекар да буде сигуран када је право време да се неком одузме живот? Прича коју је изнео др Бернар то зорно илуструје. И ствари се ту, и то треба стално имати у виду, не тичу увек само пацијента, него и његових ближњих; пацијенти су и нечија вољена деца, и/или нечији вољени родитељи, и/или нечија вољена браћа/сестре, и/или драги пријатељи..., а тим људима може бити драгоцен сваки тренутак њиховог присуства. Најзад, не може се занемарити ни лекарева перспектива. Истина, медицинској професији је суочавање са смрћу често незаобилазан, припадајући, тачније, задати део посла. Али једно је остати немоћан пред неизлечивом болешћу после напора да се она савлада, а нешто сасвим друго поступити тако да се смрт изазове.

Еутаназија, велимо, дакле, спада у ред етички и морално веома деликатних, сложених питања. Није стога чудно што је данас у највећем броју земаља (укључујући и нашу) поступак свесног прекида човековог живота медицинским средствима још увек законом забрањен. Али, пре но што наведемо где и зашто је то, ипак, дозвољено, ево кратког осврта на различито појмање *еутаназије,* у дијахронијској и синхронијској перспективи; видећемо да су етичке/моралне нејасноће биле (и остале) праћене правом терминолошком конфузијом.

Етимолошки, израз је - о чему је већ било речи - састављен од старогрчке речи *еи,* што значи *добра* и *thanatos,* што ми преводимо као смрт (а заправо је то име античког бога смрти, *Thanatosa*). Нема овде потребе да се упуштамо у шира дијахронијска (историјска) разматрања, тачније у излагање и анализу свих значења које је та синтагма имала у прошлости; довољно је упутити се у време од пре неких седамдесетак година, а на просторе нацистичке Немачке.

Нацисти су - поред осталих сличних "хуманитарних" пројеката - осмислили и такозвани *Т-4 Еутаназија програм,* подухват чишћења германске популације од "генетски инфериорног" становништва, што се практично реализовало убијањем свих који су, по њима, били "недостојни живота" (тачније, Немци су ово изражавали фразом *lebensunwertes Leben*, што ће рећи, *живот који није вредан живљења),* односно стерилизацијом оних за које је процењено да могу да угрозе "чистоћу расе" Пројекат је подразумевао не само убијање одраслих, него и деце "с оштећењима" по болницама (обично су убијани угљен-моноксидом). Ту се, дакле, *еутаназија* није вршила да би се појединцима, односно групама скратиле патње (интенција коју имплицира данашње

значење овог термина), иако су риацистички идеолози и доктори укључени у речени пројекат и тако представљали његове циљеве!?! Посреди је било сурово и систематско истребљивање оних који имају неку телеснуману, затим ометених у развоју и, најзад, оних који се из других разлога нису уклапали у концепт "више расе" (Јевреји, Роми, Словени).

Данас се термин *еутаназија* широко користи у једном сасвим друкчијем значењу; односи се на *усмрћивање оних особа које су смртно болесне и/или неиздржљиво пате, и које су сâме одлучиле да умру, и то на безболан начин (или уз минимум бола), дакле, помоћу за то расположивих медицинских средстава и уз активно учешће лекара.* Па, ипак, понегде се за то користе друкчије речи, тачније синтагме. Рецимо у (већ поменутом) Закону о достојанственој смрти који је на снази у Орегону (сетимо се, једној држави САД у којој је еутаназија легализована), дуго је коришћена синтагма *самоубиство уз помоћ лекара* [*physician assisted suicide*], да би, од 2006. године, била замењена изразом *смрт уз помоћ лекара* [*physician assisted death*]. У Америци је још у употреби и израз *умирање уз помоћ лекара* [*physician assisted dying*] и то се односи на поступак у ком лекар преписује смртно оболелом пацијенту супстанцу која ће му убрзати смрт. У етичком и моралном погледу то се, по неким ауторима, разликује од *еутаназије,* јер је сâмом пацијенту остављено да изабере час и околности своје смрти. Толико о различитом тумачењу смисла *еутаназије,* некад и сад.

Процес легализација *еутаназије* најпре је отпочео у Холандији, почетком седамдесетих година прошлог века. Иницијални догађај био је случај лекарке Гертруде Постма (*Geertruide Postma*), која је усмртила своју мајку, пошто је старица доживела церебралну хеморагију (излив крви у мозгу) и остала делимично парализована, глува и са озбиљним поремећајем говора. Гертруда је мајци најпре дала инјекцију морфијума (то је, иначе, касније постало стандардна процедура), што је довело до губитка свести, а потом јој је дала инјекцију кураре (јаког биљног отрова пореклом из Јужне Америке). Лекарка се одмах пријавила полицији, било јој је суђено, но суд је уважио њене разлоге да тако поступи ("нисам могла више да гледам мајку која се претворила у људску олупину") и добила је само условну казну. Две године после овог случаја, 1973. године, Холандско лекарско друштво се сложило са логиком коју је у том случају применио суд и од тада се, у тој земљи, није санкционила *еутаназија* - ако су поштовани следећи принципи:

1) *само компетентни пацијенти могу да затраже да умру;*
2) *пацијентови захтеви морају бити поновљени, недвосмислени и документовани;*
3) *лекар мора да се консултује са другим лекаром да би добио независно мишљење* и
4) *пацијент треба да трпи неподношљиве болове или патње, без вероватноће да ће доћи до побољшања* (Pens, 2007).

Врховни суд Холандије је годину дана касније, донео одлуку да се *еутаназија* може применити и код оних који имају неподношљиве душевне патње. А после готово три деценије (ипак) не потпуно законитог практиковања овог поступка, холандска краљица Беатриса је, априла 2001. године, потписала закон који му је дао пуну легалност (готово 90% Холанђана је то подржало). У суседној Белгији, *еутаназија* је легализована септембра 2002. године. У Швајцарској, лекар може пацијенту преписати смртоносне супстанце, уколико за то нема "себичне мотиве". У Аустралији су, током последњих неколико година, судови углавном ослобађали оне који су, медицинским средствима, активно помагали нечију смрт. У Француској се такво поступање толерише само "у неким екстремним случајевима". Итд.

Пракса *еутаназије* - нарочито оне у Холандији - била је предмет многих критичких преиспитивања, поглавито у САД. Аргументи које су неки амерички етичари и лекари износили против таквог поступања (иначе, и Америчка медицинска асоцијација се противи *еутаназији*) често су, међутим, били испод нивоа озбиљних етичких расправа. Рецимо, тврдило се да се Холанђани, на тај начин, ослобађају баласта старих и болесних; или да је мотив Холанђана да - уштеде средства фондова здравственог осигурања. Ти и слични аргументи, наравно, не стоје, јер у Холандији је здравствена заштита неупоредиво развијенија и приступачнија болесницима него у САД; то је земља у којој је не само морална, него и законска обавеза да се медицинска помоћ пружи свакоме, чак и илегалним имигрантима! Са друге стране, САД су, видели смо, једина високоразвијена земља у којој не постоји универзална здравствена заштита и у којој се, захваљујући тоталној превласти неолибералне политичке филозофије, принцип правде схвата на драстично редукован, често бизаран начин. Садашњи систем здравствене заштите тако је конципиран да се лекарима новац за њихов рад исплаћује на почетку године, те ако прекораче суму коју су добили, они су на губитку, а ако уштеде бивају награђени (добијају бонус). Већини њих, стога, разумљиво није у интересу да се упуштају у дуготрајна и скупа лечења; и када се то удружи са шкртошћу (или напросто сиромаштвом) породица пацијената, резултат је: испратити умирућег пацијента што пре у гроб! Е, а пошто је *еутаназија* забрањена, лекари прибегавају лукавствима којима постижу потребну брзину - у складу са законима. Све то, пак, производи широко присутно неповерење у медицину у САД. И није стога необично што неки противници *еутаназије* своје становиште поткрепљују аргументима којима су основа априорне сумње у било чију добронамерност; *a là:* "ма хоће легализацију *еутаназије* да би дошли до органа које ће скупо продати"!?! Итд. (Вид. шире о томе у: Pens, 2007.) Но, да резимирамо.

Главна морална дилема, када је о *еутаназији* реч, везана је, значи, за питање да ли је очување живота (било каквог, па и оног који је због болова и патње неподношљив) вредније од помоћи да се човек усмрти да би му се скратиле муке. Са једног стриктно деонтолошког становишта, ово потоње не долази у обзир, јер живот сваког човека је неупитна вредност. Поштује ли се, међутим, консеквентно принцип аутономије човека, мора се уважити његова воља да му се одузме живот. Итд. Размислите о томе како би се овом питању приступило из других етичких позиција, те који бисте одговор ви сâми дали и аргументовано одбранили.

77. Питер Сингер

ОДУЗИМАЊЕ ЖИВОТА: ЖИВОТИЊЕ

Може ли не-људска животиња да буде особа?

Видели смо да постоје разлози за тврђење да је убиство особе у већем степену рђаво од убиства неког бића које није особа. Ово је тачно без обзира да ли ћемо да прихватимо утилитаризам преференције, Тулијев аргумент о праву на живот, или принцип поштовања аутономије. Чак би и класичан утилитаризам рекао да могу да постоје индиректни разлози због којих је горе убити особу. Отуда је у расправи о рђавости убијања не-људских животиња важно да се запитамо да ли је ико од њих особа.

Звучи чудно када једну животињу називамо особом. Ова чудноватост можда није ништа друго до симптом наше навике да своју властиту врсту строго одвајамо од других врста. У сваком случају, да би избегли језичку необичност можемо да преформулишемо питање у складу са нашом дефинцијом "особе". Ми се заправо овде питамо да ли је нека не-људска животиња рационално и самосвесно биће, свесно себе као дистинктног ентитета које има прошлост и будућност.

Јесу ли животиње самосвесне? Данас располажемо поузданим подацима који говоре да неке од њих јесу. Вероватно су најдраматичнији они подаци о човеколиким мајмунима који су у стању да са нама комуницирају користећи људски језик. Древни сан о томе да друге врсте научимо нашем језику испунио се када су два америчка научника, Ален и Беатрис Гарднер (Gardner) установили да је разлог њиховог ранијег неуспеха да науче шимпанзе да говоре у томе што шимпанзе нису поседовале гласовне способности које су биле неопходне да би се репродуковао људски глас, а не зато што су били мање интелигентни. Гарднерови су потом одлучили да са младунцем шимпанза поступају као са људском бебом која нема гласне жице. Са младунцем, као и између себе када се оно нашло у њиховој близини, су се споразумевали америчким знаковним језиком, језиком кога глуви људи широко употребљавају.

Ова техника је дала изванредан резултат. Женка шимпанзе, коју су назвали "Вашу" ("Washoe"), научила је да разуме око 350 различитих знакова, као и да правилно користи око 150 њих. Спајала је знакове да би направила просте реченице. А у погледу самосвести, Вашу није оклевала да када је видела своју слику у огледалу и упитана "ко је то?" одговори "Ја, Вашу". Вашу су касније пребацили у Еленсбург, држава Вашингтон, где је живела са другим шимпанзама под надзором Роцера и Деборе Фоутс (Fouts). Овде је Вашу усвојила младунче шимпанза и убрзо почела не само да му даје знаке, већ да га њима свесно подучава, као што је на пример покретима руку правила знак за храну у одговарајућем контексту.

Гориле су изгледа подједнако успешне као и шимпанзе у учењу знаковног језика. Пре скоро двадесет година је Франсин Патерсон (Patterson) почела да учи знацима Коко, женку горише из долине, као и да са њом говори енглески. Сада се Коко активно служи са преко 500 знакова, а правилно користи око 1000 знакова у разним приликама. Она чак разуме још већи број говорних енглеских речи. Њен партнер Мајки, који је касније почео да учи знаке, користио је око 400 знакова. Коко је пред огледалом правила гримасе, или проучавала своје зубе. Када би је упитали: "ко је паметна горила?" Коко би одговарала "Ја". Када је једном приликом неко рекао у њеном присуству "Она је наркотик!" Коко је (вероватно зато што није разумела реч) одговорила знаком: "Не, горила".

Орангутана Чантека (Chantek) је Лин Мајлс (Miles) научила знаковном језику. Када би му се показала фотографија горише који показује нос, Чантек је био у стању да га имитира показујући свој нос. Ово значи да је он имао представу сопственог тела и да је могао да дводимензионалну визуелну слику преведе на радњу која је нужно била телесна.

Човеколики мајмуни такође употребљавају знаке за прошле или будуће догађаје, и тако показују да имају осећај времена. На пример, када су питали Коко шест дана после њеног рођендана шта се тада догодило, она је знацима одговорила "спава једе". Још су импресивнији подаци у прилог осећаја времена манифестованих у току редовних светковина које су Фоутсови организовали за шимпанзе из Еленсбурга. Сваке године су Рогер и Дебора Фоутс после Дана захвалности китили јелку јестивим украсима. Симпанзе су користиле комбинацију знакова за "дрво слаткиша" да би показале на божично дрво. Када је 1989. године снег почео да пада одмах после Дана захвалности, али јелке још није било, шим-панза названа Тату је питала: "дрво слаткиша?" Фоутсови су ово протумачили тако да не само што је Тату запамтила дрво, већ и да је знала да је сада време за јелку. Касније је Тату такође запамтила да је рођендан једног од шимпанза, Дара, био одмах после рођендана Деборе Фоутс. Шимпанзе су за рођендан добиле сладолед, а након свечаности у част Дебориног рођендана, Тату је питала: "Дар сладолед?".

Претпоставите да на основу ових података прихватимо да су човеколики мајмуни који користе знаковни језик самосвесни. Да ли су они управо због овога изузетни у односу на друге не-људске животиње? Или је пре можда језик тај који омогућава да нам ове животиње обелодане карактеристику коју они као и друге животиње већ увелико поседују?

Неки филозофи су тврдили да мишљење захтева језик; не може се мислити а да се мисли не формулишу речима. Оксфордски филозоф Стјуарт Хемпшајр (Hampshire) написао је на пример следеће:

Разлика између људског бића и животиње је у томе што људско биће има способност да изрази своје намеру и да своју намеру да то и то учини саопшти рецима, било да је у питању његова или туђа добробит. Разлика није само у томе што животиња у ствари нема начина да комуницира, или да себи представи своју намеру, а да при том нико о њој ништа не зна. У питању је јача разлика коју бисмо боље могли да изразимо као бесмисленост придавања намера животињи која није у стању да о њима размишља, и да себи или другима најави своје будуће понашање... Било би бесмислено приписати животињи сећање које разликује след догађаја у прошлости, као што би било бесмислено приписати јој очекивање следа догађаја у будућности. Она нема појам следа нити уопште било каквог појма.

Хемпшајр очигледно није у праву што прави тако строгу границу између људи и животиња; јер као што смо управо видели, човеколики мајмуни који комуницирају

знацима јасно показују да они имају "очекивање следа догађаја у будућности". Али Хемпшајр је ово написао пре него што су мајмуни научили да употребљавају знаковни језик, па се његова грешка може опростити. Али то не важи за знатно касније гледиште једног другог енглеског филозофа, Мајкла Лиа (Leahy), изложеног у књизи *Против ослобођења* (*Against Liberation).* Ли је као и Хемпшајр тврдио да животиње зато што немају језик не могу да имају намере, или да се понашају "са разлогом".

Претпоставимо да ове аргументе треба да преформу-лишемо тако да се они односе само на животиње које нису научиле да употребљавају језик, а не на све животиње. Да ли би они у том случају били у праву? Ако би били, то би значило да ни једно биће без језика не може бити особа. Ово би се по свој прилици односило и на људску младунчад као и на животиње које не користе знаке. Могли бисмо да тврдимо да многе врсте животиња користе језик, али који није наш. Без сумње већина друштвених животиња има неку врсту комуникације између себе, било да се ради о мелодичним песмама грбавих китова, жамору и звиждуцима делфина, завијању и лајању паса, поју птица, па чак и плесу који изводе пчеле које се враћају у кошницу, од којих друге пчеле сазнају удаљеност и правац извора хране од којег су оне прве кренуле.

Је ли оправдано становиште које оспорава интенцио-нално понашање животиња ако га ограничимо на животиње које немају језик? Не верујем у то. Аргументи Хемпшајра и Лиа су типични за све оне бројне филозофе који су били на истој линији размишљања, а који филозофирају из фотеље о питањима која захтевају да се истражује стварни свет. Уопште није тешко замислити да постоје бића која су способна за појмовно мишљење а да при том немају језик, а постоје такви видови понашања животиња које је изузетно тешко, ако не и потпуно немогућно објаснити ако не претпоставимо да животиње појмовно мисле. Немачки истраживачи су, на пример, у једном експерименту ставили пред шимпанзу названу Џулија два низа од пет затворених и провидних кутија. На крају једног низа налазила се кутија са бананама; кутија на крају другог низа је била празна. Кутија са бананом једино је могла да се отвори са јасно обликованим кључем; ово је било очигледно када би се погледала кутија. Кључ се могао видети у другој затвореној кутији, а да би се ова отворила Џулији је био потребан још један кључ који се морао извадити из треће кутије која се могла отворити само одговарајућим кључем, а који је био у четвртој затвореној кутији. Најзад су две првобитне кутије постављене пред Џулију, које су биле отворене и 5свака са својим кључевима. Џулија је била у стању да изабере прави иницијални кључ, којим је могла да отвори следећу кутију у низу који је на крају водио до кутије са бананом. Да би ово могла да уради она је морала да буде у стању да размишља уназад од момента када је хтела да отвори кутију са бананама до момента када је имала потребу да има кључ који ће да је отвори, затим до момента када јој треба кључ који ће ту кутију да отвори, и тако редом. Пошто Џулија није научена ни једном језику, њено понашање доказује да бића и без језика могу да доиста сложено размишљају.

Лабораторијски експерименти нису једини које воде до закључка да понашање животиња указује да оне подједнако имају и сећање и очекивања која се односе на будућност, да су свесне себе, да имају намере и да се понашају сходно њима. Франс де Вал (de Wall) и његове колеге су неколико година проучавали шимпанзе који су живели у полу-природним условима на простору од два јутра у шуми Амстердамског зоолошког врта. Они су често могли да установе да се шимпанзе понашају кооперативно када је требало да нешто планирају. На пример, шимпанзе су волеле да се пењу на дрвеће и

откидају гране како би јеле лишће. Да би стали на пут наглом уништењу мале шуме, чувари зоолошког врта су поставили електичне ограде око стабала дрвећа. Шимпанзе су им доскочиле тако што су одламале велике гране изумрлог дрвећа (која нису имала заштитну ограду) и постављале их у подножје здравог дрвета. Док је један шимпанза придржавао изумрлу грану други се гео на њу да прескочи ограду и попне се на здраво дрво. Шимпанза који се попео на дрво је делио лишће са оним који је придржавао грану.

Де Вал је такође приметио да се шимпанзе намерно претварају и да тако јасно показују како њихову самосвет тако и њихову свест о другоме. Шимпанзе живе у групама у којима доминира мужјак који ће напасти друге мужјаке који би се парили са одговарајућим женкама. Но упркос овоме велики део сексуалне активности се обавља када доминантни мужјак није у окружењу. Мужјаци често настоје да сексуално заинтересује женке тако што седе раскречених ногу и показују свој пенис у ерекцији. (Мушкарци који се на сличан начин излажу настављају да следе понашања шимпанза које је постало друштвено неприхватљиво). Једном приликом је млади мужјак на овакав начин подстрекивао женку, када се изненада појавио доминантни мужјак. Млади мужјак је руком прикрио ерекцију како је доминантни мужјак не би приметио.

Џејн Гудал је описала догађај у коме Фиган, дивље младунче шимпанза из Танзанијске области Гомбе, показује да је унапред планирао своје понашање. Да би животиње што више приближила свом осматрачком месту Гудал је у дрвету сакрила неколико банана:

Једног дана након што је група била нахрањена, Фиган је уочио банану коју раније нису видели - али Голијат (одрасли мужјак који је имао више место у хијерархији групе) је био одмах испод ње. Он је мућевитим погледом прелетео од воћа до Голијата, а затим се померио и сео са друге стране шатора тако да више није могао да види воће. Након петнаест минута, када се Голијат померио и отишао, Фиган се не чекајући ни часа попео на дрво и убрао банану. Он је очигледно схватио целу ситуацију: да се раније попео на дрво, Голијат би неизоставно посегао за бананом. Да је био близу банане, он би вероватно повремено гледао у њу. Шимпанзе су у стању да тренутно уоче и протумаче покрете очију својих ближњих, а Голијат би вероватно могао и сам да примети воће. Међутим Фиган се не само уздржао да тренутно удовољи својој жељи већ се такође и удаљио како би "спасио ствар" тако што је не гледа.

Опис ове епизоде од стране Гудалове у сваком случају приписује Фигану сложен број намера, укључујући и намеру да "спасе ствар" те да дође до банане пошто Голијат оде. Она такође сматра да Фиган има "очекивање будућег тока догађаја", односно, очекивања да ће се Голијат померити, да ће банана и даље бити на свом месту, и да ће он, Фиган, отићи и узети је. Доиста, све ове намере не изгледају бесмислено, упркос чињеници да Фиган није био у стању да речима саопшти своје намере и очекивања. Ако је животиња у стању да сачини брижљив план како би дошла до банане, и то не одмах већ након извесног времена, као и да предузме кораке да сама не осујети циљ свога плана, онда та животиња мора бити свесна себе као дистинктног ентитета који постоји у времену.

Убијање не-људских особа

Неке не-људске животиње представљају особе, онако како смо их већ дефинисали. Да бисмо схватили значај овога потребно је да се вратимо нашој ранијој дискусији, када сам

тврдио да је једина одбрањива верзија доктрине светости људског живота она коју можемо назвати "доктрином светости личног живота" *("doctrine of the sanctity of personal life").* Тада сам рекао да ако људски живот поседује нарочиту вредност или право да буде посебно заштићен, то може само ако већина људских бића представљају особе. Али ако неке не-људске животиње представљају особе, онда такође животи ових животиња имају нарочиту вредност и треба да буду заштићене. Било да ове посебне моралне одлике живота људских особа утемељимо на утилитаризму преференције, или на праву на живот које изводимо из њихове способности да себе поимају као трајна собства, или пак на поштовању аутономије, дужни смо да ове аргументе применимо и на не-људске особе. Само се индиректно утилитаристичко оправдање против убиства особа - страх који могу ови поступци да изазову и код других људи - може ограниченије да примени на не-људске особе, пошто ове по свој прилици немају као људи увид да се убиство не дешава непосредно пред њима. У том случају се ово оправдање не односи на сва убиства људи, пошто је могућно извршити и убиство без ичијег знања.

Стога можемо да одбацимо доктрину по којој су животи припадника наше врсте изнад живота припадника других врста. Припадници неких врста јесу особе, док неки припадници наше врсте нису. Становиште да је увек горе убити припаднике наше врсте који нису особе него припаднике других врста које су особе не може да се позива на неку објективну процену. Напротив, као што смо видели, постоје јаки разлози да се мисли да је одузимање живота особама, по себи, озбиљније од одузимања живота не-особа. Стога је убиство, рецимо, једног шимпанза горе од убиства људског бића које, због своје урођене интелектуалне неспособности, није, нити ће икада бити особа.

Данас се на убиство шимпанза не гледа као на нешто озбиљно. Велики број шимпанза се употребљава за научно истраживање а многи од њих умиру у току ових истраживања. Пошто је било тешко одгајати мајмуне у заробљеништву, корпорације које су прибављале ове животиње ловиле су их у афричким џунглама. Уобичајени метод је био да се убије женка која је поред себе имала младунца. Тај младунац је потом ухваћен и пребациван у Европу или САД. По прорачуну Џејн Гудал за једног младунца који је жив стизао до одредишта требало је да угине шест шимпанза. Мада су шимпанзе у међувремену стављене на листу угрожених животиња, и мада је ова трговина забрањена, и даље се наставља незаконито убијање и трговина шимпанзама, горилама и орангутанима.

Велики човеколики мајмуни, као што су шимпанзе, гориле и орангутани, могу се сматрати за најјасније случајеве не-људских особа, иако у сваком случају постоје и друге. Систематско посматрање китова и делфина је из очевидних разлога далеко заостајало у односу на човеколике мајмуне, и сасвим је могућно да ови сисари који поседују велике мозгове покажу да су у стању да буду рационални и самосвесни. Упркос званичног мораторијума лова на китове, годишње их буде на хиљаде убијено за потребе "истраживања", а нације које их поседују настоје да игноришу Међународну комисију за китове како би могле да поново са њима несметано тргују. А када је реч о животињама које су ближе домаћинствима, многи људи који имају псе и мачке су убеђени да су они самосвесни и да имају осећај за будућност. Они очекју да се господар врати кући у одређено време. Шила Хокин (Hocken) је у својој књизи *Ема и ја (Emma and I)* описала како је њен пас водич почео да је сваког петка спонтано води на места где је обављала своју недељну куповину, а да му нико није рекао који је дан. Људи који хране мачке луталице једном недељно су установили да и оне такође долазе тачно одговарајућег дана у недељи. Оваква

запажања су можда "ненаучна", али су она за људе који добро познају псе и мачке ваљана и могу се узети за озбиљно у одсуству озбиљнијих пручавања. Према званичним подацима Министарства за пољопривреду Сједињених држава *(Unated States Department of Agriculture),* приближно 140.000 паса и 42.000 мачака умире у лабораторијама САД сваке године, а нешто мањи но ипак знатан број се користи и у другим "развијеним" земљама. Ако се пси и мачке могу сматрати за особе, онда и сисари које користимо у исхрани не могу бити много иза њих. О псима мислимо да су ближи људима од свиња; али свиње су врло интелигентне животиње, па ако их држимо као кућне љубимце а псе опет узгајамо за исхрану, требало би вероватно да обрнемо редослед наше преференције. Хоћемо ли онда претварати особе у сланину?

Наравно да је све ово само плод спекулације. Нема двојбе да је тешко утврдити када је једно биће самосвесно. Али ако је рђаво да убијемо једну особу ако то можемо да избегнемо, и ако постоји основана сумња да биће које хоћемо да убијемо представља особу, онда има смисла да такво биће не осудимо унапред. Овде важи исто правило као и за ловце на јелене: ако приметиш да се нешто креће у жбуну а при том не знаш је ли то јелен или ловац, немој да пуцаш! (Можемо да мислимо да ловци не треба да пуцају ни у једном случају, али правило је ваљано када је реч о етичком кодексу који употребљавају ловци). Ово је основа на којој морају бити осуђена бројна убиства не-људских животиња.

Убијање других животиња

Аргументи против убијања који се темеље на способности да се једно биће појми као појединац који постоји у времену односе се на неке не-људске животиње, међутим, постоје и друге које иако су свесне не могу да буду оправдано назване особама. Међу оним животињама које људи по правилу убијају у великим количинама, рибе представљају најјаснији пример животиња које су свесне али које нису особе. Исправност или неисправност убијања ових животиња почива на утилитаристичким консидерацијама, пошто рибе нису аутономне и - ако је Тулијева анализа права ваљана - не спадају у оне које имају право на живот.

Пре него што размотримо утилитаристички приступ убијању као таквом, подсетимо се да ће у утилитаристичким прорачунима фигурирати велико шаренило индиректних разлога. Многи начини којима се убијају животиње не изазивају тренутну смрт, па је тако умирање праћено болом. Постоје и последице смрти једне животиње које погађају њеног или његовог партнера или друге припаднике друштвене групе којој припада дотична животиња. Постоје многе врсте птица код којих је веза између мужјака и женке доживотна. Смрт једног од пара без сумње изазива тугу, осећај губитка и патњу пре-живелог члана. Веза мајке и младунца код сисара може да представља извор велике патње било да је оно одгурнуто од ње или убијено. (Фармери који се баве прерадом млека рутински одвајају још у раном добу телад од њихових мајки, како би остало млека за људску употребу; свако ко је боравио на једној оваквој фарми зна да крава којој су одузели теле данима дозива своје младунче). Постоје врсте у којима смрт једног њеног припадника преживљава шира група - као што је то случај код вукова и слонова. Сви ови налази би могли да наведу утилитаристу да буде против убијања, било да се ради о животињама које јесу или које нису особе. Ови подаци не би требало да послуже као разлог против убиства не-особа као таквог, независно од бола и патње које оно може да изазове.

Када је у питању утилитаристички став поводом убијања које је безболно и које не изазива губитак за друге, ствар је сложенија, пошто зависи од тога коју ћемо верзију утилитаризма да изаберемо, о чему је било говора у претходном поглављу. Ако се определимо за оно што сам назвао становиштем "претходне егзистенције", сматраћемо да је рђаво убити било коју животињу чији ће се живот вероватно наставити, или у коме ће бити више задовољства него бола. Ово становиште имплицира да је обично рђаво убити животињу ради хране, будући да можемо да покажемо да су ове животиње пре смрти имале неколико месеци па чак и година угодног живота, а да је наше задовољство њиховим једењем превагнуло над овим.

Друга верзија утилитаризма - "тотално" становиште -може да води другачијем исходу од оног који је коришћен да би се оправдало једење меса. Британски филозоф 19. века, Лесли Стивен (Stephen) написао је једном приликом:

Од свих аргумента у прилог вегетаријанству ни један није тако слаб као онај који се односи на хуманост. Свиња има већи интерес од свих за потражњом сланине. Када би сви били Јевреји, свиње више не би постојале.

Стивен на животиње гледа као на нешто што је заменљиво, а сви који усвајају тотално становиште морају са њим да се сложе. Тотална верзија утилитаризма сматра да су бића која осећају вредна само ако омогућавају постојање интринсично вредних искустава, попут задовољства на пример. Као да бића која осећају представљају посуду у коју се ставља нешто вредно па не мари ако се ова разбије све док се не нађе нека друга посуда у коју ће се ставити садржај а да се при том овај не проспе. (Ипак не треба да схватимо превише озбиљно ову метафору; за разлику од драгоцених течности, једно искуство као што је задовољство не може да постоји независно од свесног бића, те се чак и према тоталном становишту осетљива бића не могу сматрати да представљају посуде). По Стивеновом аргументу следи да иако су људи који једу месо одговорни за смрт животиње коју једу као и за губитак задовољства које би та животиња осетила, они су подједнако одговорни и за стварање нових животиња, јер ако нико не би јео месо, тада не би постојале животиње које се узгајају ради товљења. Тако је сходно тоталном становишту поравнан губитак који људи који једу месо наносе животињи према користи коју доносе њима као врсти. Ово можемо назвати "аргументом заменљивости".

Оно што прво треба да кажемо с обзиром на аргумент заменљивости је то да чак и када он важи у случају да дате животиње имају угодан живот он не може да оправда једење меса оних животиња које се узгајају у модерним фармама уређеним као фабрике, где су животиње толико збијене у малим просторима и лишене слободе кретања да су им животи пре терет него нешто у чему уживају.

Друго што вреди истаћи је да ако је добро створити један сретан живот, онда је по својој прилици такође добро да постоје толико сретних бића на нашој планети колико она може да прими. Они који бране употребу меса у исхрани требало би боље да оправдају зашто је за њих важније да буду сретни него да омогуће максимум могућног броја сретних бића, јер би у противном аргумент могао да имплицира да треба да елиминишемо готово сва људска бића како би уступили место далеко већем броју мањих али сретних животиња. Ако међутим они нађу оправдање зашто им је више стало до сретних људи него, рецимо сретних мишева, онда њихова аргументација није у стању да оправда једење меса као таквог. Јер, ако изузмемо сушна подручја која могу да се користе само за испашу,

површина наше планете могла би да прими више људи када би на њој узгајали саднице а не животиње.

Ове две напомене у великој мери ослабљују аргумент заменљивости као одбране употребе меса у исхрани, али оне не долазе до сржи ствари. Да ли су нека осетљива бића заиста заменљива? Реаговања коју су уследила након првог издања ове књиге говоре у прилог томе да је аргумент заменљивости вероватно најконтроверзнији, као и да је у овој књизи највише критикован. Ни један од њених критичара није нажалост понудио задовољавајућа алтернативна решења за проблеме за које заменљивост нуди тек један - ако већ не и истински - одговор.

Хенри Салт (Salt), енглески вегетаријанац из 19. века и аутор књиге под насловом *Права животиња (Animals' Rights)* сматрао је да аргумент почива на једноставној филозофској грешци:

Погрешка лежи у мисаоној збрци која настоји да пореди постојање са непостојањем. Особа која постоји може да сматра да би радије живела него да не би, али она претходно мора да има *terra firma* постојања да би имала став: када би говорила из понора непостојања у тренутку када почне да заузима став, износила би само бесмислице о томе шта је добро или зло, срећа или несрећа, јер о њима ништа не може да каже.

Када сам објавио прво издање *Ослобођење животиња (Animal Liberation)* прихватио сам Салтово становиште. Сматрао сам да је апсурдно говорити да је неко учинио услугу бићу тако што га је донео на свет, пошто у тренутку када се она чини биће и не постоји. Сада више нисам у то сигуран. Напокон, као што смо имали прилике да видимо у чртвртом поглављу, ми ипак чинимо нешто рђаво ако свесно доносимо на свет биће које ће имати бедан живот, а ако је то тако, онда је тешко да објаснимо зашто не бисмо учинили неко добро када бисмо свесно донели на свет једно сретно биће.

Дерек Парфит је дао опис једне друге хипотетичке ситуације која говори у прилог још јачег случаја у односу на становиште заменљивости. Он тражи да замислимо две жене које имају намеру да роде дете. Једна је већ три месеца трудна када је од лекара сазнала да постоје за и против разлози. Разлог против је да фетус који она носи имаману због које ће будући квалитет дететовог живота бити значајно умањен - иако мана није таква да би његов живот учинила посве бедним, нити је разлог да га уопште не живи. Добар разлог је да се ова мана може лако отклонити. Од жене се једино очекивало да узме пилулу без пропратних дејстава како би будуће дете било без мане. У једној оваквој ситуацји, као што Парфит исправно сматра, сви бисмо се сложили да жена треба да узме пилулу, а да би рђаво поступила када би одбила даје узме.

Друга жена посећује свог лекара пре своје трудноће, када се носи мишљу да прекине контрацепцију, и она такође сазнаје за добре и лоше разлоге. Лош разлог је да је њено здравствено стање такво да ако би зачела дете у наредних три месеца, њено дете би имало значајан недостатак - са потпуно истим утицајем на квалитет дететовог живота као што је то био случај описан у претходном одељку. Ова мана се не може лечити, али добар разлог је да је њено стање привремено, па ако буде сачекала три месеца пре него што затру-дни, њено дете неће иматиману. И овде би се према Парфиту сви сложили да жена треба да сачека своју трудноћу, а да би погрешила ако би учинила супротно.

Претпоставимо да прва жена не узме пилулу, а да друга жена не чека на своју трудноћу, те да као последицу обе добију децу са значајном маном. Изгледа као да су обе учиниле нешто лоше. Да ли оне подједнако рђаво поступају? Ако претпоставимо да за

другу жену не би било посебно тешко да сачека три месеца пре него што остане трудна него што би за прву жену било да узме пилулу, одговор би био потврдан, то јест обе су погрешно поступиле. Али погледајте сада шта овај одговор имплицира. Прва жена је оштетила своје дете. Дете би могло да каже својој мајци: "Требало је да узмеш пилулу. Да си то урадила сада не бих имао овуману, и мој би живот био значајно бољи." Али ако би дете друге жене то исто рекло, његова мајка има спреман разоружавајући одговор. Она би могла да каже: "да сам чекала три месеца пре него што затрудним, можда никада не би постојао. Направила бих неко друго дете, из различитог јајашца и различите сперме. Твој живот, чак и са твојом маном се не може поредити са животом који је тако бедан да није вредан живљења. Стога те уопште нисам оштетила." Овај одговор у потпуности одбацује оптужбу да се наудило детету које сада постоји. Ако упркос овоме и даље верујемо да жена није поступила исправно тиме што није одложила своју трудноћу, треба да одговоримо у чему је њена погрешка? Она није у томе што је донела на свет дете јер то дете има адекватан квалитет живота. Да ли грешка можда лежи у томе што није донела на свет могућно биће - прецизније, што није донела на свет дете које би имала да је чекала три месеца? Ово је један од могућих одговора, али он нам намеће тотално становиште, и имплицира да је, подједнаким условима, добро донети на свет децу без недостатака. Трећа могућност је да рђавост поступка не проистиче из тога што смо наудили детету које већ постоји, нити у томе што нисмо донели на свет могуће дете, већ што смо родили дете које има мање задовољавајући квалитет живота од неког другог детета које је неко други могао да донесе на свет. Другим рецима, ми нисмо успели да начинимо најбољи исход. Овај последњи је и најбољи одговор, али он такође говори у прилог тога да су барем могући људи заменљиви. А тада се поставља следеће питање: у којој фази процеса од могућних до стварних људи престаје заменљивост? Која је то карактеристика која представља специфичну разлику?

Ако сматрамо да су жива бића - људска или нељудска - самосвесни појединци који воде сопствене животе и које желе да живе, онда аргумент заменљивости нема тежине. Стога је могућно да када Салт тако одлучно одбацује идеју о заменљивости он заправо мисли на таква бића, пошто у горе цитираном есеју закључује да је Лукреције у *De Rerum Natura* још одавно одбацио Стивенов "вулгарни софизам" у следећем одломку:

Какав би то наш губитак био, да нисмо рођени? Нека живи људи теже дугом животу. Док њихова топла осећања везују њихова срца за земљу: Али онај који никада није окусио земаљске жеље Нерођен, безличан, не може ни да осети мањак.

Овај одломак даје за право становишту које тврди да постоји разлика између убиства живих бића која "више не теже животу" и доношења на свет бића које, нерођено и безлично, не осећа губитак живота. Али шта рећи за бића која иако су жива не теже дугом животу јер немају представу о себи као живим бићима која поседују будућност? У неку руку су ова бића "безлична". Стога можда када их неко убије он им не чини ништа рђаво, мада ће тиме смањити квантитет среће у свету. Али ово зло, ако је зло, може да буде надвладано тако што ће се донети на свет слична бића која ће водити подједнако сретне животе. Отуда је можда способност да неко појми себе као постојећи у времену, и да на тај начин тежи дугом животу (као и да поседује друге интересе који нису тренутни и који су усмерени ка будућности) она карактеристика која издваја она бића за које се не може рећи да су заменљива.

Иако ћемо се на ову тему вратити у следећа два поглавља, за сада можемо да кажемо да је овај закључак у складу са Тулијевим гледиштем о томе шта је потребно да би неко

имао право на живот. Што се утилитаризма преференције тиче, који се више бави задовољењем преференције него искуствима патње и среће, постоји слична копча са дистинкцијом коју смо већ повукли у односу на убијање рационалних и самосвесних бића и оних који то нису. Рационална, самосвесна бића су појединци који воде властите животе и ни у ком смислу се не могу сматрати за посуде које садрже неку количину среће. По речима америчког филозофа Џејмса Рејчелса (Rachels) они имају биографски а не само биолошки живот. Насупрот томе, свесна али не и самосвесна бића више одговарају слици посуде која прима искуства задовољства и бола зато што ће њихове преференције бити непосредније. Они неће имати жеље које пројектују слике њихове властите егзистенције у будућност. Њихова свесна стања нису изнутра повезана током времена. Могли бисмо да претпоставимо да када би рибе постале несвесне оне не би пре губитка свести очекивале или желеле било шта што би се накнадно догодило, а ако би поново задобиле свест, оне не би имале свест о томе да су раније постојале. Стога ако би риба била убијена док је несвесна и била замењена неким бројем риба које бисмо створили само зато да бисмо заменили претходну скупину убијених риба, не би постојала разлика између ове и оне раније рибе која је изгубила свест а потом је стекла.

Заједно биће које нема самосвест смрт представља крај искустава, готово на исти начин као што рођење представља почетак искустава. Смрт не може да представља супротност интересу да се настави живот, као што ни рођење нема ништа са интересом да се започне живот. С обзиром на ово, и када је у питању живот који је без самосвести, и рођење и смрт се потиру; другачије је са самосвесним бићима, јер као таква, њихова жеља да наставе живот значи да њихова смрт намеће губитак који се не може надокнади рођењем неког другог бића.

Провера универзализацијом подупире ово становиште. Ако за узврат себе замислим као самосвесно биће, а и као свесно али не и самосвесно биће, могао бих само у првом случају да имам жеље које превазилазе време спавања или привремене несвести, на пример жеље да употпуним своја проучавања, жеље да имам децу, или напросто жеље да и даље живим, поврх оних жеља које се односе на непосредно задовољење или задовољство, односно оних да се нађем изван болних и несретних ситуација. Отуда само у првом случају моја смрт доноси већи губитак од само привременог губитка свести, и она се не може на одговарајући начин компензовати стварањем бића која имају исте шансе за угодна искуства.

Када је приказивао прво издање моје књиге Х. Л. А. Харт (Hart), бивши професор филозофије права на Оксфордском универзитету, приметио је да за утилитаристу самосвесно биће мора бити заменљиво на управо исти начин на који су то и бића која нису самосвесна. По Хартовом мишљењу, овде није битно да ли је неко присталица утилитаризма преференције или класичног утилитаризма, јер:

Утилитаризам преференције је на крају крајева форма максимизирајућег утилитаризма: он налаже да укупно задовољење преференција различитих особа буде што веће */махи-мизед/,* као што класични утилитаризам налаже да се максимизира укупна срећа која се доживела. ...Ако би се преференције, па чак и жеље да се живи могле надвладати преференцијама других, зашто онда оне не би биле надвладане новим преференцијама које би се створиле уместо ових?

Наравно да је тачно да је утилитаризам преференције форма максимизирајућег утилитаризма у смислу што нас усмерава да што више увећамо задовољење преференција.

Међутим Харт није убедљив када тврди да ово мора да значи да постојеће преференције могу да буду надвладане новим преференцијама које ће се уместо њих створити. Јер док је задовољење једне дате преференције добра ствар, дотле се овај аранжман у пакету који укључује стварање, а затим и задовољење преференције не може да сматра идентичан томе. Поновимо да универзализација даје за право овом схватању утилитаризма преференције. Ако се ставим на место некога са незадовољеном преференцијом, и ако се запитам да ли желим да ова преференција буде задовољена, одговор је (таутолошки) потврдан. Ако се међутим питам, да ли желим да имам неку ново створену преференцију која се може задовољити, више нећу бити сасвим сигуран у то. Ако имам у виду случај у коме ће задовољење преференције донети велико задовољство, могао бих да одговорим потврдно. (Мило нам је да смо гладни ако се на трпези пред нама налази укусна храна, као што су и јаке сексуалне жеље добре ако смо у стању да их задовољимо). Али ако имам у виду стварање неке преференције која ће вероватно представљати лишавање, одговорићу одрично. (Ми не стварамо себи главобољу само зато да бисмо могли да узмемо аспирин и на тај начин задовољимо нашу жељу да се ослободимо бола). Ово говори у прилог томе да стварање и задовољење преференције није по себи ни добро ни рђаво: наш одговор на идеју стварања и задовољења преференције варира с обзиром на то да ли ће искуство у целини бити пожељно или непожељно, у односу на друге, далекосежније преференције које би могли да имамо, као што је то задовољство а не бол.

За утилитаризам преференције је тешко да прецизно вреднује стварање и задовољење једне преференције која би била различита од задовољења неке већ постојеће преференције. У мом одговору на Хартову критику, рекао сам да о стварању једне незадовољене преференције мислимо као на дуговање у некој врсти моралне пословне књиге која се поништава задовољењем преференције. (Неко ће у овом моделу видети потврду Марксове презриве опаске да Бентамов утилитаризам представља филозофију која одговара нацији дућанција. Преимућство модела "моралне пословне књиге" је у томе што може да објасни збуњујућу асиметрију о којој је било речи у претходном поглављу, с обзиром на разлику која постоји у интерпретацији утилитаризма између тоталног становишта и становишта "претходне егзистенције". Сматрамо да је лоше донети на свет дете које ће због генетског недостатка годину или две водити до крајности бедан живот а потом умрети; па ипак, не сматрамо да је добро, или да је обавезно донети на свет дете које ће највероватније водити сретан живот. Тумачење преференција у смислу "дуговања" које смо управо скицирали објашњава зашто је то тако: донети на свет дете чију већину преференција нећемо моћи да задовољимо исто је што и прављење дуга кога нећемо моћи да исплатимо. А ово је рђаво. Донети на свет дете чије ћемо преференције моћи да задовољимо равно је дуговању које се може измирити. Сматрао сам да је ово по себи етички неутрално. Модел може такође да објасни зашто, сходно Парфитовом примеру, обе жене нису подједнако у праву - пошто су обе потпуно непотребно донеле на свет дете које ће по свој прилици имати у пословној књизи већи негативни салдо од детета које су могле да донесу на свет у другим околностима.

Нажалост ово становиште има и мање пожељну импликацију: по њему је рђаво, под истим околностима, донети на свет дете које ће углавном бити сретно, и које ће бити у стању да задовољи готово све своје преференције, али које ипак неће имати све задовољене преференције. Јер ако стварање сваке преференције представља дуговање које је измирено само када је жеља задовољена, тада ће чак и најбољи живот узет као такав имати неки мали

дуг у пословној књизи. Пошто свако има неке незадовољене жеље, закључак који следи је да би било боље да се нико од нас није родио. Отуда није прихватљив морал који стварање и задовољење преференције врши по моделу пословне књиге. Он се може спасити тако што ће му се додати стипулација да се оствари неки дати ниво задовољења преференције који би био испод потпуног задовољења, као нужног минимума да се превлада негативан салдо изазван стварањем неког бића са незадовољеним преференцијама. Ово би могао да буде онај ниво за кога сматрамо да живот престаје да буде вредан живљења, и то из перспективе особе која води такав живот. Ово решење може да буде *ad hoc,* али га је могуће уградити у прихватљиву верзију утилитаризма преференције.

Друга могућност је да наш модел преузмемо од Шекспира, који говори о "неизвесном животном путу", и који на животе самосвесних бића гледа као на мукотрпан и неизвестан пут у различитим животним добима а у којима се инвестира различити број нада и жеља као и времена и напора како би се остварили неки одређени циљеви или намере. Претпоставите да имам намеру да отпутујем у Непал, где планирам да пешачим до манастира Тијангбош (Thyangboche) у подножју Маунт Евереста. Одувек сам волео високе планине, и знам да ћу уживати што ћу по први пут бити на Хималајима. Ако моје заношење могућношћу таквог пута наиђе током првих дана на несавладиву препреку - на пример да непалска влада забрани туризам са образложењем да он представља опасност за околину - ја ћу наравно бити узрујан али ће моје разочарање бити безначајно спрам онога што би се десило да сам пре него што сам спречен да дођем до циља већ припремио своје одсуство са посла, да сам евентуално купио авионску карту за Катманду која се не може рефундирати, или чак кренуо у пешачење према свом одредишту. Случај спречености да се реализује пут сличан је одлуци да се на свет не донесе дете, међутим ово по себи није рђаво у озбиљном смислу, пошто путник још није направио план и поставио циљеве. Како се циљеви одређују током времена, чак и само условно, и како је доста тога урађено да би се циљеви што вероватније остварили, то превремени крај путовања постаје све гори. Према крају живота, када је већина ствари која се могла постићи или већ урађена, или више нема изгледа да ће се оне сада остварити, губитак живота може поново да буде мање трагичан него да се то десило у ранијем периоду живота.

Велика врлина овог модела живота као "путовања" је у томе што он може да објасни зашто нису заменљива бића која су у стању да замисле своју будућу егзистенцију и која су кренула на свој животни пут, као и да подједнако може да образложи зашто је рђаво донети на свет једно јадно биће. То би значило послати неко биће на пут које је осуђено на разочарање и фрустрацију. Овај модел такође даје природно објашњење зашто две Парфитове жене подједнако греше, и то у истом степену: оне обе потпуно непотребно шаљу на пут путнике који имају мање шанси да направе успешно путовање од других путника које су могле да ставе на стартну линију. Деца ових жена се могу сматрати заменљивини пре него што су започела путовање, али се овим не тражи од нас да сматрамо да постоји обавеза да се донесе на свет више деце, а камоли да људе сматрамо заменљивим када су већ започели своје животно путовање.

И измењени модел моралне пословне књиге и модел путовања представљају метафоре, те их не треба узети дословно. Они у најбољем случају сугеришу како треба да размишљамо у ситуацијама када бића могу бити заменљива, а када се не могу сматрати заменљивима. Као што смо указали у Предговору, овде је реч о једној области у којој тек треба да се нађу задовољавајући одговори.

Пре него што напустимо тему која се односи на убијање бића која нису самосвесна желим да нагласим да становиште по коме су не-самосвесна бића заменљива не подразумева да се о њиховим интересима не води рачуна. Надам се да треће поглавље ове књиге јасно говори у прилог уважавања њихових интереса. Све док су бића која су способна да осећају уједно и свесна, њихов је интерес да дозиве што је могуће више задовољства и што мање бола. Да би се једно биће поставило у сферу једнаког уважавања интереса довољна је његова осетљивост, што не значи да је биће лично заинтересовано да настави да живи.

Закључци

Ако је ваљана аргументација из овог поглавља онда не постоји један једини одговор на питање: "Да ли је нормално рђаво одузети живот једној животињи?" Термин "животиња" - чак и у ограниченом смислу "не-људске животиње" - покрива сувише велики опсег живота да би се на све њих могао да примени један јединствен принцип.

Неке не-људске животиње изгледају да су рационалне и самосвесне, способне да себе појме као дистинктна бића која имају прошлост и будућност. Ако је то тако, или ако наше сазнање говори томе у прилог, онда имамо јаке разлоге против убиства, исто толико јаке као и оне који се односе против убиства трајно интелектуално хендикепираних људских бића која се налазе на сличном менталном нивоу. (Овде имам на уму директне разлоге против убиства: последице које оно има за родбину интелектуално хендикепираних људи ће некад - али не увек - представљати додатне индиректне разлоге против убиства људи. Опширнија дискусија на ову тему је дата у 7.поглављу).

На садашњем нивоу нашег сазнања овај јак разлог против убиства се може најкатегоричније применити против покоља шимпанза, горила и орангутана. На темељу онога што данас знамо о овим нашим блиским рођацима потребно је да се на њих одмах прошири пуна заштита од убијања као и у случају оне која важи за сва људска бића. Исти разлог се може навести, иако са више или мање убедљивости, и када су у питању китови, делфини, мајмуни, пси, мачке, свиње, туљани, медведи, стока, овце, и тако даље, па можда и сви сисари, што у многоме зависи од тога колико смо спремни да се кладимо на разумну сумњу и ову проширимо, тамо где она постоји. Чак и да се зауставимо на врстама које сам споменуо - не заборављајући сисаре - наша расправа је заправо поставила веома велики знак питања с обзиром на оправданост огромног броја убистава животиња које врше људи, па и онда када се она врше безболно и када не доносе патњу другим припадницима врсте којој животиња припада. (Свакако да се већина ових убистава не одвија у таквим идеалним условима).

Када је реч о животињама које, бар у мери у којој то можемо да кажемо, нису свесна и самосвесна бића, разлози против убијања су слабији. Када се не бавимо бићима која су свесна себе као дистинктних ентитета, онда се рђавост безболног убијања изводи из губитка задовољства које оно укључује. Када је реч о одузимању једног живота који у целини узет не би био пријатан онда није учињено директно зло. Па чак и да је животиња могла угодно да живи може се унеколико бранити став да није учињено зло ако би као резултат њеног убиства ова животиња могла да буде заме-њена другом животињом која би подједнако живела угодан живот. Ово становиште имплицира да сматрамо да зло које је учињено једном постојећем бићу може да буде надокнађено коришћу коју би добило неко

још не постојеће биће. Стога је могућно да сматрамо да су животиње које нису самосвесне заменљиве једна другом на начин на који нису самосвесна бића. То значи да у неким околностима - односно, када животиње воде угодан живот, када је њихово убијање безболно, када убиство једне животиње не изазива патњу код других, и када убиство једне животиње омогућава да се она замени другом која другачије не би живела - убиство животиња које нису свесне себе не мора да буде рђаво.

Да ли је онда могуће на линији ових размишљања дати оправдање за одгајање пилића ради њиховог меса, али не у фармама уређеним као фабрике већ које слободно лутају двориштем? Хајде да направимо једну спорну претпоставку да пилићи нису самосвесни. Претпоставите такође да их можемо безболно убијати, а да преживели не трпе због смрти једног од њихових припадника. Коначно, претпоставите да због економских разлога не бисмо могли да их узгајамо ако их не бисмо јели. Тада аргумент заменљивости оправдава њихово убијање, јер то што их лишавамо задовољства што постоје може да буде поравнано задовољством пилића који још не постоје, и који би постојали само ако би постојећи пилићи били убијени.

Овај аргумент може бити ваљан у смислу примера за критичко морално расуђивање. Чак и на овом плану важно је да схватимо колико је он у својој примени ограничен. Он не може да оправда узгој на фармама-фабрикама јер тамо животиње немају угодан живот. Оно не може такође да правда природно убијање дивљих животиња. Патка коју је устрелио ловац (уз климаву претпоставку да патке нису самосвесне, и уз готово сигурно погрешну претпоставку да је ловац у стању да је тренутно усмрти) је вероватно имала угодан живот, а њено убиство не води њеној замени од стране друге. Све док је популација патака достигла максимум који се може одржавати одговарајућим извором хране, убиство патке значи окончање једног угодног живота а да се при том није зачео нови, и стога је оно рђаво на непосредно утилитаристичким основама. Отуда иако постоје ситуације у којима није лоше убити животињу, оне су посебне врсте, и не могу да покрију многе од милијарде превремених смрти које људи из године у годину наносе животињама.

У сваком случају на нивоу практичних моралних принципа би било боље да у целини одбацимо убијање животиња ради исхране, бар све док се не ради о опстанку. Убијањем животиња ради исхране ми према њима поступамо као према објектима које користимо по нахођењу. Тада њихови животи мало вреде спрам наших пуких жеља. Све док настављамо да употребљавамо животиње на овакав начин биће то немогућ задатак да променимо наш однос према њима. Како ћемо охрабрити људе да поштују животиње, као и да једнако уважавају њихове интересе ако их они и даље једу из чистог задовољства? Да би се изградио исправан став уважавања према њима, укључујући и оне животиње које нису самосвесне, најбоље ће бити да се држимо једноставног принципа да их не убијамо због исхране.

78. Роберт Елиот

ЕТИКА ЗАШТИТЕ ОКОЛИНЕ

I. Шта је етика заштите околине?

Национални парк Какаду на аустралијској северној територији садржи дивље шуме, баруштине и водене токове који су основа за богату разноликост живота; он садржи врсте које се не налазе ни на једном другом месту, укључујући неке као што су њубасти папагај и корњача са свињским носем, које су угрожене. Какаду пружа естетска уживања и прилике за истраживања и рекреацију. Многи мисле како је то место огромне лепоте и еколошког значаја. Оно има и духовно значење за Јавонске аборицине. Какаду је такође богат у злату, платини, паладијуму и уранијуму, који по мишљењу неких треба да се ископају. Ако се то деси, онда ће, тврде еколози, бити смањене естетске, рекреативне и истраживачке могућности, лепота Какадуа ће се умањити, врсте ће нестати, еколошко богатство ће опасти, природност места ће бити упропашћена, а духовне вредности Јавонаца ће бити уништене. Ископавање руде већ траје у Какаду области, и постоји притисак да се дозволи настављање са њим. Да ли би требало да се дозволи даље ископавање? Да ли би ископавање уопште требало да се дозволи? Како тачно можемо да дођемо до одговора на ова етичка питања?

Емпиријска или чињеничка евиденција свакако има одређену улогу. На пример, противници ископавања тврде да ће оно вероватно загадити реке, затровати дивљи живот, угрозити врсте и разорити еко-системе. Супростављање ископавању почива на емпиријским тврђењима; то јест, тврђењима о ономе што се, у ствари, дешава и што ће се десити. Многе присталице ископавања оспоравају ова емпиријска тврђења, а постоје неки који мисле да је, чак и ако су тврђења истинита, боље наставити са ископавањем. Утврђивање чињеница не гарантује решење проблема. Докази таквих чињеница једино нешто значе, једино имају смисла на основу позадине, а разлике у овој позадини дају основ за различите процене о томе шта треба чинити. Ову позадину конституишу ствари попут жеља, склоности, циљева и принципа, укључујући моралне принципе. Неки еколог би могао да пожели да утврди да ли је ископавање претња за дивљи живот, зато што он или она жели заштиту овог живота, или још озбиљније, зато што он или она мисли како је морално рђаво проузроковати смрт овог живота. Позадина за процену не мора да укључује моралне принципе; неки људи би могли да буду аморални. (Они би могли да буду врста рационалних егоиста, описана у чланку број 16, *Егоизам.)* Међутим, многи људи стварно желе да се њихови поступци и поступци других, укључујући корпорације и владе, поклапају са моралним принципима. За такве људе решење Какаду контроверзе захтева

позивање на принципе који нуде морално руковођење за наше поступање према дивљој природи и који нас оспособљавају да одговоримо на питања, као што су ова: Да ли је важно, ако наши поступци изазову уништење неких врста? Има ли значаја, ако наши поступци проузрокују смрт појединачних животиња? Да ли је важно, ако проузрокујемо широку ерозију у Какадуу? Да ли би имало значаја, ако од Јужне алигаторске реке направимо водени ток лишен живота? Да ли је боље да заштитимо Какаду или да повећамо материјално богатство које би могло да побољша животе многих људи? Да ли је уништење врста прихватљива цена за повећање могућности запошљавања? Такви скупови принципа, који би управљали нашим поступцима према дивљој природи, конституишу етику околине у најопштијем смислу. Постоји мноштво сукобљених, делимично испреплетаних етика околине.

Људи који имају моралну свест о стварима природне околине, прихватају етику околине која се састоји бар из једног, а обично и из више принципа. Размотримо гледишта еколога, који кажу да уништење врста као резултат људске активности представља рђаву ствар, можда чак рђаву и без обзира на узрок. То би могао да буде основни принцип за етику природне околине. Не представљајући га експлицитно као такво, неки еколог би могао да буде опредељен за схватање према коме је уништење врста рђаво по себи сасвим независно од последица које би могло да има. Друга могућност је да тај принцип није по себи суштински, већ да он почива на правилу које налаже старање за људску добробит, а које је повезано са уверењем да људи трпе штету због уништавања врста. Чињење неког етичког ангажмана експлицитним јесте први корак у његовом подвргавању критичкој процени или оправдању. Оправдање је неопходно ако треба да пресудимо између различитих етика околине са којима се сусрећемо. Није довољно да се једна еколошка политика поклапа са принципима ове или оне етике околине, она треба да се поклапа са принципима исправне или најбоље оправдане етике. Имамо два питања: Како би могла да се оствари етика околине? Како би се могла оправдати претпостављена етика околине?

1. Етика усмерена на људе

Неки мисле да еколошка политика треба да се процењује само на основу свог утицаја на људе (видети Baxter, 1974, и Norton, 1988.). Ово подразумева етику околине усмерену на људе. Иако класични утилитаристи укључују патње животиња у своје етичке прорачуне, варијанта утилитаризна која нам налаже да увећавамо вишак људске среће над људском несрећом, јесте пример етике усмерене на људе. Озбиљно прихватање ове етике обавезује нас да израчунавамо различите последице проблема Какаду по људску срећу и несрећу. Могли бисмо да откријемо како ће ископавање руде смањити еколошко богатство мочвара и да ће, ако се то догоди, неки људи бити несрећни! На пример, неке би могло да потресе лоше стање појединих животиња, неки би могли да буду растужени нестајањем врста, некима би, укључујући и припаднике будућих нараштаја, могла да недостаје прилика за посебна рекреативна или естетска уживања, неки би, напротив, могли да буду погођени променом климе, променама водотокова и тако даље, неке би могло да психолошки повреди насилно одузимање области за коју су били духовно везани. Ови негативни ефекти требало би да се одузму од било којег повећавања среће, које би уследило из ископавања руде у Какадуу. На људе усмерена етика могла би да доведе до суштинске сагласности са еколозима у погледу политике. Она би зависила од утицаја који промена

природне околине има на људска бића. Али одлука би се донела само на основу разматрања људског интереса. Добар начин да се ово изрази јесте да се каже како ова етика једино људе схвата као морално значајне. Нешто је морално значајно, ако улази у етичку процену на основу сопственог права, независно од своје корисности као средства за друге циљеве. Размотримо корњаче са свињским носем. Према етици усмереној на људе, која је управо описана, нити врста као целина, нити њени појединачни чланови нису морално значајни; само је срећа и несрећа људи морално значајна и она би могла да буде погођена оним што се дешава корњачама.

2. Етика усмерена на животиње

Постоји схватање етике које не рачуна само људе као морално значајне већ исто тако и животиње. Оно у свој обим укључује све животиње. Многе ствари које чинимо у природној околини лоше делују на нељудска бића и то, наговештава се, мора да се узме у обзир. На пример, ако сматрамо да ће загађење цијанидом Јужне алигаторске реке изазвати страдање нељудских бића, онда је то морални минус који се мора узети у обзир, независно од тога како се ствари развијају по људе. Пример није нестваран: размотримо ефекат који на нељудска бића има сечење шума, потапање речних долина, стварање каменолома у планинама, изградња нафтовода и тако даље. Етика усмерена на животиње налаже морално уважавање појединачних животиња, а не само врста: оно што се догађа врсти је само од индиректног значаја, у мери у којој погађа појединачне животиње.

Иако етика усмерена на животиње рачуна све животиње као морално значајне, она их, нужно, не вреднује подједнако. Користан начин да ово изразимо јесте да кажемо како ће етика усмерена на животиње приписати различити морални значај животињама различитих врста. Један облик који би ово разликовање могло да добије укључује произвољно, а многи би рекли и неоправдано, одбацивање интереса нељуди само зато што су то интереси нељуди. Како ће ово да утиче на судове о политици, зависиће од степена одбацивања. Оно би могло да буде такво да људске интересе увек ставља изнад нељудских интереса, без обзира на интезитет или снагу интереса и без обзира на број о коме се ради. Оно би могло бити такво, да дозволи да јачи или бројнији интереси не-људи превладају над слабијим и малобројнијим интересима људи. Избегавање произвољности изгледа да захтева да се према једнаким интересима једнако поступа. То би оставило простор за разликовање које би могло да се направи на основу интереса које немају све животиње. На пример, људи имају способност за развој теоријског сазнања или за рационалне аутономне активности, које свакако нису и способности кенгура. Ове способности би могле да се подупру одређеним интересима, које кенгури не могу да имају, јер немају ни поменуте способности. Такви додатни интереси би могли да одлуку преокрену у корист људи, а против кенгура. Ово је посебно вероватно, иако није ограничено само на њих, у случајевима у којима се њихови општи интереси једнако третирају или једнако штите: позивање на додатни, јединствени интерес делује разорно. Замислимо да неки важан медицински продор зависи од затварања било људи, било кенгура. Држање кенгура затвореним у оквиру једног великог простора, у намери да се они испитују, може да буде морално пожељније, под условом да се не угрожавају њихови интереси; ако се према њима не поступа сурово, ако се хране, ако су у стању да се понашају у складу са својом природом. Затварање људи на исти начин није морално прихватљиво, јер постоји додатни, људски

интерес. Овај начин разликовања једнаке интересе третира једнако, без обзира на врсту, а дозвољава да појединачни интереси створе простор за степеновање моралног значаја. (Видети чланак 30, *Животиње,* за даљу расправу о етици усмереној на животиње).

3. Етика усмерена на живот

Класа живих бића у себе укључује више од људи и животиња; она укључује биљке, алге, једноћелијске организме, можда вирусе, а понекад се сугерише и еко-системе, па чак и биосферу по себи (видети Attfield, 1983; Goodpaster, 1978 и Taylor, 1986.). Сложеност етике усмерене на живот зависиће од тога како одговорити на питање »шта је живот?« Ма какав да је одговор на ово питање, он ће садржавати идеју саморегулативног система, који стреми, иако не нужно, ка одређеним циљевима. Штавише, то је та одлика за коју се обично претпоставља да пружа морални значај живим створењима. Етика усмерена на живот сва жива бића рачуна као морално важна, иако не подједнако. Стога би могло бити боље да се спасе корњача свињског носа него зимзелени грм, иако су и једно и друго морално значајни. Прво би, међутим, могло да буде морално значајније, јер је то сложеније живо биће. Овде сложеност делује као појачање: што је неко живо биће сложеније, то је морално значајније. Ако узмемо у обзир разноликост природе, могло би да буде морално пожељније да спасемо неку биљку пре него корњачу свињског носа, јер једино та биљка може да испуни своју посебну еколошку функцију, док се корњача свињског носа налази у функцији коју могу да испуне сличне корњаче, различите врсте. Овде је разликовање засновано на моралној процени последица нестајања једне биљке и нестајања корњаче свињског носа, а не на унутрашњим карактеристикама живих бића по себи.

Етика усмерена на живот захтева да приликом одлучивања како да делујемо, треба да у обзир узмемо утицај наших поступака на свако живо биће које ови поступци погађају. На пример, ако се у Какадуу настави са ископавањима, то ће укључити сечење дрвећа и уништавање других биљака. То ће узроковати смрт неких животиња и погоршаће, ако не и уништити, еко-системе мочваре. Ове и друге чињенице говоре против ископавања и заједно се морају одмерити према добрим стварима које ће да произведе наставак ископавања. Пошто изгледа да добре ствари укључују само материјалне користи за неке људе, онда би било тешко направити такву коначну процену која би одобравала ископавање руде. Ово не значи да никад није морално дозвољиво да се обара дрвеће, поравнавају дуне, убијају животиње, мењају еко-системи и тако даље. Да ли је то дозвољиво зависи од последица и од разлика у моралном значењу, у оквиру класе онога што је морално важно. Етика усмерена на живот, узгредно, могла би да добије радикалну форму: могла би да тврди како не само што жива бића имају морално значење, већ да она, такође, имају подједнако морално значење (видети Naes, 1979). Овај биотички егалитаризам, када би могао да се оправда, могао би да стварно отежа моралну одбрану људског мешања у природно окружење. Он би дозвољавао само квантитативне судове; на пример, да два жива бића вреде више него једно. Најприхватљивија етика усмерена на живот допуштала би различити морални значај у оквиру класе живих бића, иако људи можда не би били сматрани најзначајнијим. Очување биосфере и великих екосистема могло би бити схваћено као значајније од очувања великог броја људи.

4. Права за стене?

Свака до сада разматрана етика процењује поступке преко разматрања њихових последица по јединке. Оно што разликује ове етике, јесте врста јединки у њиховом видокругу. Штавише, оне касније укључују у себе све јединке које су укључивале раније етике са списка. Могло би се доказивати како смо неизбежно упућени на етику усмерену на живот; да то није непроизвољан начин да се заустави кретање од етике у најужем до етике у најширем смислу. Зашто да не направимо још један корак у доказивању и неживе ствари, такође, урачунамо у морално значајне? Овде не покушавамо да припишемо ментални живот или поглед на свет неживим бићима; то би значило ући у сасвим различиту расправу. Тврђење јесте да неживе ствари које као и многа жива бића немају свест и којима чак недостаје и рудиментарна биолошка организација, такође имају морални значај. Назовимо ово »етиком свега«.

Узмимо, на пример, стене. Ископавање ће укључити и пропадање стена, поремећај геолошке структуре, кварење фосила и слично. Постоји ли било шта рђаво у чињењу тих ствари? Овде се на тренутак морамо потрудити да заборавимо последичну штету која би могла да се нанесе биљкама, животињама и екосистемима; морамо да се упитамо да ли би ове ствари биле рђаве, размотрене саме по себи. Други би пример могао да осветли ствар. Замислимо план тестирања неке ракете преко њеног испаљивања на неко удаљено небеско тело, које ће тим чином бити уништено. Да ли би ово, узето по себи, било рђаво? На основу етике која приписује »права«, да тако кажемо, камењу то би било рђаво. Кад се све узме у обзир, могло би и да не буде тако, али у случају ове етике то би морало да се осуди. Исто као и етика усмерена на живот и ова етика може да се оствари на више начина. Она, такође, може да допушта више ступњева моралног значаја и да припише релативно минимални морални значај неживим стварима. Она такође може да одрази биолошки егалитаризам и да пориче постојање ступњева моралног значења, или може да се нађе негде између.

5. Еколошки холизам

Раније смо рекли да било која етика која би могла да нас руководи у нашем поступању према природној околини јесте, у најопштијем смислу, етика природног окружења. Појам »етика околине« понекад има ужу употребу. Он се понекад употребљава да означи етику која као морално значајне рачуна и оне јединке које нису људска бића и која пружа солидан основ за моралне захтеве еколога. Етика усмерена на живот јесте еколошка етика у том смислу, нека етика усмерена на животиње је то у мањој мери. Међутим, неки овај појам резервишу за једну специфичну етику, за еколошки холизам, вероватно зато што мисле како једино таква етика пружа морално задовољавајућу заштиту за природно окружење (видети Callicott, 1979). Еколошки холизам две врсте ствари сматра морално значајним; биосферу као целину и велике еко-системе који је конституишу. Појединачне животиње, укључујући и људе, исто као и биљке, стене, молекули итд., који конституишу ове велике системе, нису морално значајни; они имају значај само уколико доприносе одржању значајне целине којој припадају. Зашто би требало да се бринемо због проузроковања нестанка неке врсте? Требало би да се бринемо не због онога што то значи за њене индивидуалне чланове или чак и за врсту као целину, већ за то што ово уништавање иде против циља одржавања биосфере или еко-система. То

је спорна тачка на основу које еколошки холизам треба да се схвати као структурално различит од других етика. Оне су усмерене на јединке, а о »холизму« се може мислити како има друкчије усмерење. Међутим, могуће је схватити биосферу и екосистеме као јединке, иако изузетно сложене. Ако је то тако, онда холизам припада схватању према коме оне јединке које смо до сада сматрали као морално значајне, у ствари то нису. Запазимо да иако се принципи еколошког холизма разликују од принципа других етика, ово не укључује да се он од свих њих разликује по својим практичним импликацијама. И етика усмерена на живот и етика свега треба да вероватно прихвате сличне еколошке политике, као резултат природе механизама који одржавају екосистеме и биосферу. Такође, могуће је комбиновати еколошки холизам са било којом другом описаном етиком. Ако се он, на пример, комбинује са етиком усмереном на животиње, бићемо у обавези да узмемо у обзир и интересе животиња и одржање биосфере. Тамо где су они у сукобу, на пример, у неком необичном случају где одржавање животиња захтева поједностављивање екосистема, разматраће се нека врста размене или ће се тражити одмеравање ових интереса.

II. Оправдавање етике околине

Није толико тешко проценити шта је обавезујуће у тврђењу да су људи морално значајни. Најочигледније, они су значајни зато што имају интересе који могу да се уназаде или унапреде. Ови су интереси засновани на способностима које људи имају; на пример, способност да искусимо бол и уживање, способност за рационални избор, способност за слободно поступање. Нешто мање очигледно, јесте да су они значајни због особина или карактеристика које поседују, а које нису узрок интереса него су ствари вредне због себе самих. На пример, може се доказивати како све што поседује својство једног живог бића, јесте у тој мери и интринсично вредно, што значи да постоји морални разлог да се оно сачува због себе самог независно од било које употребе коју оно има.

Оно што је обавезујуће у етици усмереној на људе гура нас у правцу етике усмерене на животиње, а могуће и даље. (Овај доказ је развио Лори Груен у чланку 30, *Животиње)* Консистенција са избегавањем произвољних моралних одлука подстиче на заокрет од етике усмерене на људе ка етици усмереној на животиње. Такође, приликом размишљања о нељудима ми можемо да запазимо нове разлоге за морални значај; на пример, нељуди би могли да поседују естетска својства као што је лепота, за која се може мислити да их чине морално значајним. Ово, такође, јесте случај у коме су они морално значајни не зато што имају интересе, већ зато што поседују неку особину која има унутрашњу вредност.

Да ли разлози које наводимо у прилог етике усмерене на животиње такоде доказују и етике усмерене на живот? Ако се за биљке (и екосистеме или биосферу) може рећи да имају интересе, као што је, на пример, интерес за продужетак постојања, онда можда и доказују. Појам *интереса* се често објашњава преко појма ствари које имају сопствено добро, које се може угрозити или унапредити. Неки тврде како биљке имају сопствено добро; на пример, да се добро дрвета унапређује довољном исхраном за његово напредовање, а да се осујећује када се оно лишава хранљивих састојака. Добро биљке је одређено врстом ствари коју оно представља, типом биолошке организације за коју даје пример, оним што за њу значи бити успешан члан сопствене врсте. Биљке поседују добро у том смислу, али ово очигледно није довољно за утемељење захтева према коме оне имају интересе у неком морално релевантном смислу. Биљке немају становиште на основу кога

стичу искуство о свету. За биљку нема значаја то што она вене и пропада кад нема воде; то би имало значај за кенгура. Иако биљке имају природне циљеве, оне немају став према њима и напредовање према тим циљевима није нешто о чему би оне могле да имају искуство. Слично може да се каже и за биосферу и екосистеме. То је та разлика за коју неки мисле да заустављa кретање, пружајући једно непроизвољно мерило за одвајање етике усмерене на животиње од етике усмерене на живот.

Чак и ако се порекне како биљке имају интересе, одатле не следи да оне нису морално значајне. Подсетимо се да постоје наговештени разлози који немају везе са интересима, а на основу којих су и људска и нељудска бића морално значајна. Они се односе на особину да је нешто сложено живо биће и на особину да је оно лепо. Биљке могу да поседују ове особине, а ако су животиње морално значајне на основу њиховог поседовања, онда су то такође и биљке. Кључ којим се брани етика усмерена на живот, јесте у тврђењу да су особине на које се позивамо по себи вредне.

Да ли постоји нешто што би могло да се каже у одбрану етике усмерене на живот, а што нас гура у правцу етике свега? Особина да је нешто сложено живо биће не може се пронаћи код стена итд., али сродна особина, наиме да је нешто сложен систем, може се утврдити код скупова неживих ствари које се налазе у међусобним односима. Ако је организациона сложеност *per se* оно што нешто чини морално вредним, онда ће неке неживе ствари бити морално вредне; на пример, тела која сачињавају соларни систем, геолошки облици на стени и снежној пахуљици. Релевантност ове сугестије за случај Какаду зависи, између осталих ствари, од тога да ли се екосистеми рачунају као жива бића. Ако се не рачунају, онда постоје нежива бића која испољавају сложеност и која су, с обзиром на сугестију, морално значајна. Чињеница да су она морално значајна пружила би етички разлог за супротстављање ископавању руде. Или бисмо, опет, могли да проценимо да је разлог због кога мислимо да су жива бића морално значајна, у томе што испољавају лепоту. У неким случајевима, лепота може да се манифестује у општијим, спољашњим особинама, као што је то случај код тигрова, китова, орхидеја и зимзелених биљака. Уз то, лепота може да се манифестује у специфичним детаљима биолошког функционисања ствари. Неке неживе ствари, као што су облуци, дине, беживотни месец и ледени брегови, могу да буду лепе, тако да, ако је испољавање лепоте основа за приписивање моралног значаја живим бићима, онда су и бар нека нежива бића морално значајна. Тврђење да је испољавање лепоте основа за морални значај је спорно; међутим, њега неки снажно подржавају, на пример Ролстон, 1988. Они који се томе противе обично тврде како је уважавање лепоте, а не лепота сама, оно што је морално значајно.

Тако је један начин на који се изводи прелаз од једне етике ка другој у томе да се пронађе детерминанта моралне вредности у тој етици, па да се покаже како строга примена ове етике води ка другој врсти етике. Други начин јесте да се покаже како постоје нове, морално релевантне одлике, које је рестриктивнија етика неоправдано занемарила. Таква одлика могла би да буде својство нечега да је природни објекат; то јест, неки објекат који није производ људске технологије и културе. Стене су природни објекти, па би према овом схватању било погрешно, ако не можда и рђаво, да се оне униште. Постоје и друге могуће особине: особина испољавања различитости делова, особина функционалне интеграције делова, особина испољавања хармоније и особина на основу које је нешто саморегулативни систем. Ова последња група особина, ако се оцене као детерминанте моралне вредности, гурају нас у правцу еколошког холизма или у правцу сложене етике.

То је зато што су то особине које суштински испољавају екосистеми и биосфера. Ако прихватимо да су оне детерминанте моралног значења, онда смо добили додатни разлог уз оне разлоге које бисмо могли да изведемо из других етика, а који се супростављају политици рушења екосистема.

Како да одлучимо да ли могуће детерминанте моралног значења то стварно и јесу? Размотримо природност и испољавање разноврсности делова. Замислимо да неки рудник захтева уништење групе дрвећа наједном стеновитом брежуљку, а и самог брдашца. Еколози указују како је ово ненадокнадив губитак вредности. Рударска компанија обећава да ће од синтетичке материје реконструисати брдашце, а дрвеће заменити пластичним моделима. Ово парче вештачког окружења неће моћи да се разликује, осим преко лабораторијске анализе, од онога што је тамо првобитно било. Утисак ће бити исти, животиње неће бити због тога угрожене, екосистем неће бити уништен. Ни етика усмерена на људе, ни етика усмерена на животиње неће оставити простор за екологистичко узвраћање. Етика усмерена на живот то чини у степену у коме је дозвољено негодовати због уништавања живог дрвећа. Међутим, неки не мисле да је то једини морални промашај у предлогу рударске компаније. Зар он није такође морално сумњив, јер природно замењује вештачким? Замислимо случај у коме је само премештен брежуљак, на коме нема живота, а уместо њега постављено је синтетичко стење. Ни етика усмерена на живот не оставља места за притужбе на ово. Неки људи мисле да чак и у модификованом случају, рударска компанија чини нешто што заслужује морални минус. Ако се остане при овој мисли, она пружа основу за једну варијанту етике свега која у свој обим укључује све природне ствари (видети Elliot u Van De Veer и Pierce, 1986, 142-50). Тешко је бити потпуно сигуран у погледу извора уверења, ако га имамо, да је природност детерминанта моралног значења. Могуће је да мислимо како има нешто сумњиво у погледу вештачког брдашца, јер не можемо да се одбранимо од помисли да ће се разлика открити, или од уверења да ће то угрозити интересе животиња, или да ће то водити уништењу екосистема. Ако су ово извори нашег уверења, онда немамо основа за схватање да је природност детерминанта моралног значења. Постоји и друга могућност на коју треба да будемо спремни. Природност може да буде условљена детерминанта; то јест, она може да захтева присуство неке друге особине, на пример, сложености. Тако, нису само природне ствари оне које су морално значајне, већ су то ствари које су истовремено природне и сложене.

Размотримо особину поседовања различитости делова. Да ли је она детерминанта моралне значајности? Овде би могли да упоредимо једну област која је покривена тропским шумама са облашћу која је од њих очишћена и која се обрађује. Шта је вреднije по себи? Поново морамо да се дистанцирамо од одређених мисли; на пример, од мисли да је крчење шума супротно људским дугорочним интересима, мисли да ће животиње страдати за време крчења или од мисли да ће урођеници бити пресељени. Пошто су то учинили, многи ће казати како је тропска шума вреднија. Замислимо онда, дакле, да само једна од тих области може да се спасе од обимног уништавања. Многи би казали да, разматране саме по себи, тропске шуме треба да се спасу. Шта више, један разлог који ће навести јесте да тропска шума испољава више разноврсности; она је изграђена на сложенији, богатији начин. Постоје други разлози који би се такође могли навести; да постоје естетске особине које тропске шуме поседују, а обрађене површине не поседују. Наша спремност да припишемо естетске особине, као што је лепота, тропској шуми, може у многоме да зависи од тога да ли је ми схватамо као еколошки систем: схватање како

делови заједнички раде на одржавању целине могло би да нам помогне да је схватимо као нешто што је лепо. Урачунавање ових врста разлога међу разлоге за избегавање еколошког пустошења, пружа нам основ за етику природне околине која превазилази и етику усмерену на људе и етику усмрену на животиње, а могуће и етику усмерену на живот.

Чак и ако прихватимо, на пример, да су екосистеми Какадуа морално значајни, како да ово измеримо према људским (или другим) интересима? Први корак је да се упитамо да ли постоје алтернативни начини за задовољавање људских интереса. Често постоје. Штавише, модификација екосистема је често супротна дугорочним људским интересима. Понекад ће се појавити случајеви истинског конфликта, у коме различита морална разматрања вуку у различитим правцима. Овде морамо да пажљиво набројимо релевантна морална разматрања, да себе упитамо колико су она важна и на основу тога формирамо свој суд. Не постоји одлучујући рачун који нам помаже у овим судовима. Није исправно рећи да људи увек треба да дођу на прво место, нити је исправно рећи да је очување неког екосистема увек важније од заштите неког скупа људских интереса. Ипак, постојаће случајеви, као што је Какаду, где је морално прикладна политика довољно јасна.

79. Игор Приморац

ЈЕ ЛИ ПРОСТИТУЦИЈА МОРАЛНА

Тијеком задња три десетљећа сексуални морал многих западних друштава претрпио је радикалне промјене. Многе забране карактеристичне за традиционално, крајње рестриктивно поимање секса које је суверено владало све до педесетих година - забрана онаније, предбрачног и изванбрачног секса, секса без обвеза и са честом промјеном партнера, хомосексуалности - данас се више не узимају врло озбиљно или се чак сматрају потпуно застарјелим. Но неке традиционалне забране још увијек важе. Напосе, морална осуда проституције није укинута па чак ни ублажена. Истина, данас се готово нитко више не позива на неке од традиционалних аргумената против проституције; но, с друге стране, у оптјецају је неколико нових аргумената против ње. Проституција се више не сматра најдубљим моралним падом за који је жена способна, но још увијек је широко распрострањено мишљење да је комерцијални секс неморалан. У овом чланку желим размотрити неке од аргумената на којима се заснива морална осуда проституције и показати да ниједан од њих није ваљан.[1]

Позитивни морал

Нема сумње да морал овог друштва и многих других сувремених друштава недвосмислено осуђује проституцију; чињенице које свједоче о тој осуди и о њеним

разноврсним, често веома озбиљним и далекосежним посљедицама по оне који се баве проституцијом свима су познате и нема потребе да их овдје набрајам. Но што те чињенице доказују? Само то да *конвенционални морал* осуђује проституцију, не и да она доиста јест неморална. Кад је ријеч о проституцији, као и кад је ријеч о сваком другом моралном проблему, морамо разликовати позитивни морал, морал који важи у друштву и долази до израза у јавном мнијењу, у законима и у свакодневном моралном расуђивању и дјеловању чланова тог друштва, и критички морал који представља скуп моралних начела, правила и вриједности, заједно с аргументима на којима се та начела, правила и вриједности заснивају, које појединац прихваћа, настоји у складу с њима живјети, и који му омогућавају да критички просуђује морал појединих друштава, укључујући и његово властито.

Истина, та дистинкција није универзално прихваћена. Било је и аутора који су тврдили да што год неко друштво сматра моралним или неморалним самим тим јест морално или неморално у томе друштву. Но потешкоће тог гледишта, које је заступао на примјер Emile Durkheim и које се може назвати моралним позитивизмом или конвенционализмом, очите су и фаталне. Из тог гледишта слиједи да сви они филозофи, писци, вјерски и друштвени реформатори који су подузели критичку просудбу и позивали на промјене моралних схваћања својих сувременика, не само да нису били у праву — могуће је да нитко од њих није био у праву и сигурно је да нису сви могли бити у праву — него да су били у заблуди у погледу *природе* свог потхвата, јер је то што су они чинили логички немогуће учинити. Логички је немогуће подвргнути радикалној моралној критици своје (или било које друго) друштво. Друга неувјерљива импликација моралног позитивизма јест да један те исти начин поступања може бити и моралан (у једном друштву) и неморалан (у неком другом). Тако је проституција била морално прихватљива (у старој Грчкој) и морална гнусоба (у викторијанској Енглеској). Најзад, позитивни морал је често неконзистентан. Проституција је тек један од бројних примјера неконзистентности. Многи аутори истакли су да нема никакве морално релевантне разлике између уличарке и супруге у такозваном браку из користи. Та врста брака, каже на примјер Friedrich Engles, "доста често се претвара у најотворенију проституцију - понекад обију страна, а много чешће у проституцију жене, која се од обичне куртизане разликује само тиме што она своје тијело не изнајмљује као најамна радница за рад на комад, него га једном за свагда продаје у ропство".[2] Ријеч "ропство" прејака је, а није сигурно ни да је предмет трансакције тијело жене;[3] но ова је опаска иначе сасвим точна. Како позитивни морал може најамни секс осудити у првом, али не и у другом случају?

Не тврдим да се ова неконзистентност не може објаснити. Напротив, она се може лако објаснити, ако се узме у обзир друштвено значење брака и проституције.[4] И брак и проституција могу се назвати "сексуалним установама", јер су и једно и друго везани за секс, и једно и друго представљају институционални оквир за задовољење сексуалне пожуде. Но њихово је друштвено значење различито. Током цјелокупне повијести, најважнија друштвена функција секса била је размножавање. Брак се одувијек сматрао најбољим институционалним оквиром за рађање и подизање подмлатка. У складу с тиме, брак је одувијек био средишња сексуална установа, установа коју друштво највише уважава и подржава, док је друштвена подршка других сексуалних установа, као што су конкубинат или размјена жена, то слабија што се те установе више разликују од брака. Проституција се налази на другом крају овог низа, јер се у проституцији

обје стране служе сексом за постизање сврхе која није друштвено функционална: једна страна у сврху задовољења, друга за новац. Везати сполни однос за пуко физичко задовољство значи разлучити га и од репродукције и од примарних осјећајних односа које секс симболизира. Везивање сполног односа за новац [...] има исто значење [...] За обје стране однос је искључиво средство за постизање приватног циља [...].[5]

И задовољство и новац могу за појединца бити од велике важности; но то су тек индивидуалне сврхе, које немају друштвеног значаја. Због тога друштво не уважава и не подржава проституцију. Традиционална западна сексуална етика схваћа секс као нешто по себи морално проблематично или чак лоше и грешно, стога допустиво само као средство за рађање дјеце и, евентуално, начин изражавања и потицања осјећаја који се обично везују за њихово рађање и одгој. Стога западно друштво осуђује и презире проститутку и њезин занат.

Тиме, међутим, још увијек није објашњена недосљедност тог друштва које осуђује ванбрачни, али не и брачни најамни секс. Кључни елемент објашњења који досад није споменут јест чињеница да друштво занимају обичаји и установе, а не појединац; друштвени морал просуђује првенствено обичаје и установе, а о појединцу суди тако што га подводи под друштвене улоге које ти обичаји и установе дефинирају. Кад би то било друкчије, кад би друштвени морал просуђивао о појединцу *као појединцу,* тај би морал засигурно осудио најамни секс у браку баш као и најамни секс изван брака. Јер тај морал не сматра брак вриједним по себи, него једино као најприкладнији друштвени аранжман за репродукцију и одгој дјеце као и, евентуално, аранжман који понајбоље потиче осјећаје корисне за извршавање тих задатака. Стога брачни секс није легитиман као *брачни,* него као секс који служи друштвеној сврси. Кад жена има сполне односе у браку, али не у складу с овим нормативним схваћањем установе брака, него само зато да осигура економску корист која проистјече из брачног стања, то што она чини има најамни карактер баш као и оно што чини проститутка у уобичајеном смислу ријечи, стога је исто тако неморално са становишта сексуалног морала што га се друштво придржава на нивоу друштвених правила и улога, обичаја и установа. Друштво то не увиђа, јер га не занимају живот, поступци и мотиви појединца као појединца. Но то је, засигурно, довољан разлог да суд друштвеног морала не сматрамо мјеродавним, па чак ни релевантним за рјешавање етичких проблема.

Патернализам

Патернализам се најчешће дефинира као "ометање слободног дјеловања појединца оправдано разлозима који се односе искључиво на благостање, добро, срећу, потребе, интересе или вриједности тог појединца".[6] Филозофске расправе о патернализму најчешће се усредоточују на патерналистичко законодавство; јер сила закона најједноставнији је, а често и најдјелотворнији начин ограничавања слободе појединца. Но патернализам се може схватити и као морално становиште; може се тврдити да је неки поступак неисправан зато што ће имати озбиљне неповољне посљедице по благостање, срећу итд. самог дјелатника, а на тој основи послужити се притиском моралне санкције како би се појединац натјерао да се суздржи од тог поступка. Тако се често тврди да је проституција лоша зато што се проститутка излаже опасностима као што су (1) сполне болести, (2) непријатно, увредљиво, (3) па чак и насилно понашање муштерија, израбљивање од стране

сводника и власника јавних кућа и (4) крајње низак друштвени статус проститутки и презир и остракизам којем су изложене. Чињенице које показују да су то одиста опасности проституције опће су познате; нису ли оне довољан доказ да је проституција лоша и да се њоме не треба бавити?

Кратак одговор на приговоре ове врсте гласи да они показују да је опасно и да се стога *не исплати* бавити се проституцијом, али не и да је проституција неморална. Разлика између корисног и некорисног не поклапа се с разликом између моралног и неморалног.

Ако, међутим, допустимо да патерналистички разлози могу бити релевантни за моралну оцјену поступка, прво што овдје ваља уочити јест да је ријеч о *професионалним* опасностима проституције. Према томе, ако су ти приговори ваљани, они се односе само на проституцију као *професију.* Но поред професионалне проституције, проституције као јединог или главног извора зараде, постоји и непрофесионална, аматерска проституција. Непрофесионална проститутка је запослена или удана, а проституција је за њу додатни извор прихода. Она стога није изложена опасностима наведеним под (3) и (4) и много је мање изложена опасностима наведеним под (1) и (2). Указивање на (3) није чак ни аргумент против професионалне проституције, већ само против једног, но нипошто и јединог, начина бављења проституцијом као професијом; ако сводник или власница јавне куће експлоатирају проститутку, то је за њу добар разлог да се пословно осамостали.

Надаље, ваља уочити да је најважнији, премда посредни узрок свих наведених опасности професионалне проституције негативни однос друштва према томе позиву, његова осуда од стране закона и друштвеног морала. Да није те осуде, проститутка би могла уживати много бољу здравствену заштиту, много ефикаснију полицијску заштиту од неугодног и агресивног понашања клијената и правну заштиту од израбљивања од стране сводника и власника јавних кућа, а њен друштвени статус био би сасвим другачији. Патерналистички аргумент заправо *претпоставља* конвенционалну моралну осуду проституције и своди се на допунски разлог против активности која се већ унапријед оцјењује као неморална. Разумије се, не требамо прихватити ту претпоставку, као што не требамо прихватити ни позитивистичко или конвенционалистичко схваћање према којем је морал који важи у нашем друштву арбитар у моралним питањима. Ако не прихватимо то схваћање, и ако досад изнесени аргументи против комерцијалног секса нису ваљани — као што настојим показати у овом чланку - тада све те опасности треба схватити као разлоге за промјену негативног става друштва према проституцији, закона који се односе на проституцију и друштвених увјета у којима проститутке обављају свој посао, с циљем да се те опасности сведу на минимум, ако се већ не могу потпуно отклонити.

Међутим, постоји једна опасност коју досад нисам споменуо: опасност која се не може ставити на терет непросвијећеног друштвеног морала, а која би постојала чак и кад би се друштво односило према проституцији као према сваком другом занату. То је опасност по сексуални живот саме проститутке. Може ли она имати задовољавајући, здрав сексуални живот? "... Баш као ни глад, ни сексуални порив није незаситан апетит. Неће ли, стога, поновљено обављање сполног чина на крају увијек довести до мучнине или потпуне равнодушности? А ако проститутка покуша то избјећи тако што се емоционално потпуно дезангажира, што не допушта себи да било што осјећа док је с муштеријом, хоће ли моћи поновно укључити своје осјећаје када буде с човјеком кога воли?"[7]

Овај патерналистички приговор може се оспорити на чињеничном нивоу. David A. J. Richards каже да нема доказа да жена која се бави проституцијом не може вољети, а додаје

да "постоје извјесни подаци у прилог тврдњи да проститутке као група долазе до потпунијег сексуалног испуњења него друге америчке жене".[8] Та се тврдња заснива на једном истраживању у којем су сто седамдесет и пет проститутки систематски интервјуиране и које је показало "да су оне чешће доживљавале оргазам и вишеструки оргазам у својим особним, 'некомерцијалним' сполним односима него нормалне жене (дефиниране у складу с Kinseyevim нормама)".[9] Друга је могућност да истакнемо, као што то чини Lars Ericsson, како је питање о којем је ријеч емпиријске природе и будући да нема конклузивних података ни у прилог позитивном ни у прилог негативном одговору, о томе не можемо извести никакав закључак.[10]

По мом суду, међутим, нема разлога да не прихватимо емпиријску тезу да ће проституција као позив по својој прилици веома неповољно утјецати на особни сексуални живот проститутке, тј. малу премису патерналистичког приговора. Оно што побуђује сумњу јест начело патернализма, тј. велика премиса овог приговора. Ваља узети у обзир да постоје двије различите верзије тог начела. Умјерени патернализам спрјечава појединца да дјелује у складу с одлуком која није у пуној мјери слободна, било зато што је појединац трајно неспособан за слободно и рационално одлучивање и дјеловање, или пак зато што је његова одлука резултат непознавања неких важних чињеница, или пак донесена под јаким психолошким или друштвеним притиском. У осталим случајевима појединац се сматра јединим овлаштеним суцем у питањима његова властитог благостања, добра, среће, потреба, интереса и вриједности, и на њему је да одлучи што ће чинити и како ће живјети. Кад појединца који није трајно неспособан за слободно и рационално расуђивање и дјеловање спријечимо да оствари одлуку која је резултат непознавања релевантних чињеница или је пак донесена под снажним притиском и стога није доиста слободна, тај ће се појединац касније, кад околности што његову одлуку чине неслободном буду отклоњене, сугласити с патерналистичком интервенцијом, а можда чак бити захвалан за њу. Радикални патернализам, насупрот томе. штити појединца од његових слободних одлука, стога не може рачунати на накнадну сугласност појединца. Радикални патерналист не полази од претпоставке да је појединац по правилу овлаштен судити о свом благостању, добру итд., него од увјерења да нетко други боље зна у чему се састоји истинско благостање, добро итд. појединца и стога има право појединца присилити да дјелује на одговарајући начин, чак и кад то значи присилити га да ради против своје потпуно слободне одлуке. (Та се одлука тада проглашава за субјективну или произвољну.) Очито, умјерени патернализам у ствари није у сукобу с особном слободом, него омогућава њезино остварење у атипичним увјетима; јер он не штити појединца од поступака у складу с одлукама што изражавају промишљене преференције тог појединца и његове трајне вриједности, већ само од његових "неслободних одлука", одлука од којих ће се он сам касније оградити. Радикални патернализам, насупрот томе, јест у начелном сукобу с индивидуалном слободом; нитко коме је до те слободе стало не може прихватити ту врсту патернализма. Такав патернализам свједочи о интелектуалној и моралној ароганцији и није јасно како се може утемељити на рационалној аргументацији."[11]

Према томе, ако би патерналистички аргумент који указује на опасност по приватни сполни живот проститутке требао бити имало увјерљив, треба га интерпретирати у смислу умјереног, а не радикалног патернализма. Интерпретиран у том смислу, међутим, то заправо није аргумент да је проституција лоша зато што није паметно бавити се њоме, већ да је она лоша уколико није паметно, онда када није паметно, бавити се тим занатом. Тај

нас аргумент подсјећа да се особе трајно неспособне за слободно одлучивање и дјеловање као и малољетне особе које још увијек нису способне за такво одлучивање и дјеловање, не требају бавити тим позивом, јер ће их по свој прилици онемогућити да имају задовољавајући, здрав приватни сполни живот. Но када зрела и урачунљива особа изабере проституцију као позив, умјерени патернализам може оправдати једино ону интервенцију чији је циљ да се провјери је ли одлука одиста донесена слободно и на основи познавања релевантних чињеница. Ако зрела и урачунљива особа којој су познате опасности проституције као заната по приватни сполни живот проститутке, а која не доноси одлуку под снажним друштвеним или психолошким притиском, дође до закључка да су предности тог позива такве да јој се исплати изложити се тим опасностима, тада за ту особу није неразумно нити пак лоше одати се томе позиву.[12] У таквом случају, као што каже Mill, "ни једно лице, нити пак већи број људи, нису овлаштени да другом људском бићу зрелог доба забране да са својим животом и за своју добробит чини што год да оно изабере да чини".[13]

Неке ствари нису на продају

Многи ће рећи да је далеко најјачи аргумент против проституције сасвим кратак и једноставан: неке ствари нису на продају, и секс је једна од њих.

Тешко је не сложити се с првим дијелом ове тврдње. Увјерење да неке ствари не смију или не могу бити предмет купопродаје врло је раширено, ако не и универзално. Попис ствари које нису на продају разликује се од друштва до друштва, но чини се да у сваком познатом друштву постоји такав попис, попис "недопуштених размјена".

Термин је сковао Michael Walzer, а расправа о таквим размјенама представља важан саставни дио његове теорије правде. Средишња теза те теорије гласи да постоје различите области друштвених добара те да је свака таква област аутономна, има властите критерије и процедуре раздиобе. Неправда се одређује као ситуација у којој је та аутономија повријеђена, у којој једна сфера добара доминира другом у томе смислу да се друштвена добра карактеристична за ову другу више не дистрибуирају у складу с њеним властитим критеријима и процедурама, него у складу с критеријима и процедурама доминантне сфере. Тржиште је једна таква сфера - заправо сфера с најјачом тенденцијом да се прошири на друге сфере и доминира над њима, бар у суврeменом капиталистичком друштву. Но и у том друштву постоји подугачак попис ствари које нису на продају. Попис који Walzer наводи као "потпуну листу недопуштених размјена у Сједињеним Државама данас", но који важи за свако суврeмено слободно и демократско друштво, садржи продају људских бића (ропство), политичке власти и положаја, кривичне правде, слободе говора, разних награда и почасти, љубави и пријатељства, итд.[14] То су, очито, разноврсне ствари. У неким случајевима, природа неког добра искључује могућност куповине и продаје (љубав, пријатељство); у другим, конвенције које конституирају дотично добро искључују купопродају (награде); у неким другим, доминантна концепција становите сфере друштвеног живота забрањује купопродају као што, на примјер, наша концепција природе и сврхе политичког процеса имплицира да се политичка власт и положај не смију куповати и продавати. (Истина, неке од споменутих ствари фактички се купују и продају. Но то се догађа само на црној бурзи, а чињеница да је бурза "црна" и да они који на њој купују и продају чине то потајно, свједочи о томе да су те купопродаје нелегитимне и по

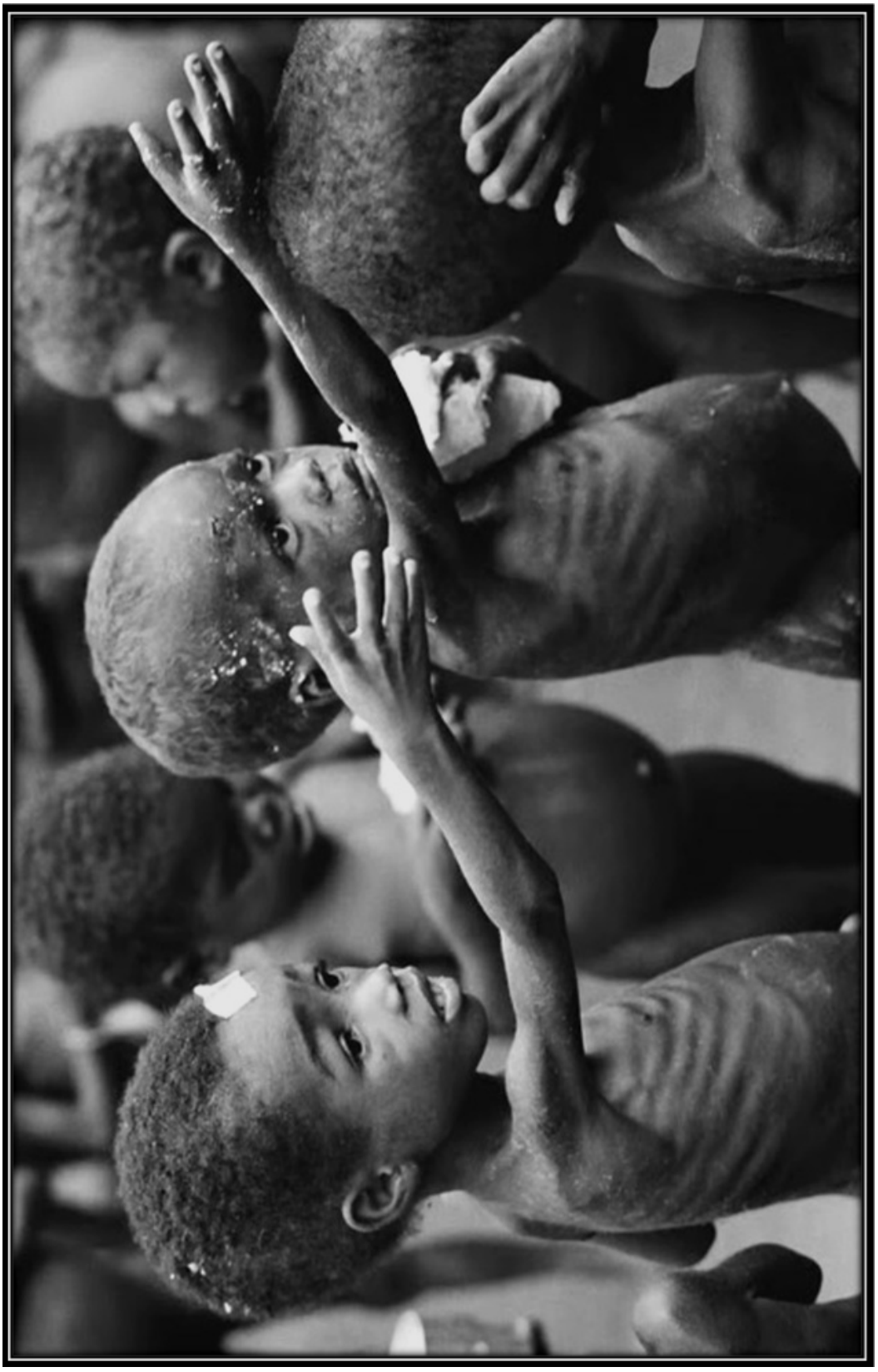
свом карактеру секундарне, паразитске.) Нема јединственог критерија помоћу којег се може објаснити зашто су у попису наведене управо ствари које су наведене, а не неке друге.

Што је са сексом? Он није на попису недопуштених размјена јер секс, за разлику од љубави, фактички може бити предмет купопродаје, а не постоји јединствена, општеприхваћена концепција секса која нешто такво забрањује. "Они који вјерују како морал налаже да сполни односи буду везани уз љубав и брак по свој прилици бит ће за забрану проституције [...]. Секс се може продавати само тамо гдје га схваћају као извор задовољства, а не искључиво као израз брачне љубави..."[15]

Ова Walzerova опаска подсјећа нас да је аргумент "Није све на продају" елиптичан и да, прије него што покушамо оцијенити ваљаност тог аргумента, морамо експлицирати схваћање секса које се у њему претпоставља. Но она је истовремено непрецизна, будући да Waltzer не разликује двије повијесно и теоријски врло различите концепције секса: традиционалну концепцију, чије је поријекло у религији и према којој је секс легитиман само у браку и као средство рађања дјеце, и модерну, свјетовну, "романтичну" концепцију према којој секс има вриједности само када изражава и потиче осјећај блискости и љубави. У овом одјељку желим расправити обвезује ли нас прихваћање прве или друге концепције да будемо против проституције.

Прва концепција приказује секс као нешто само по себи инфериорно, грјешно и срамно, а прихватљиво само тада када служи вањској сврси која се не може постићи ни на који други начин: рађању дјеце. Усто, једини прикладан контекст за узгајање дјеце јест брак; стога је секс допустив само у браку. Те двије тврдње сачињавају језгру традиционалног кршћанског поимања секса, разрађеног у дјелима св. Аугустина и св. Томе Аквинског, које је извршило пресудни утјецај на западну сексуалну етику. Истина, модерна кршћанска теорија и пракса проширила су то схваћање на разне начине, у настојању да уваже значај секса као средства изражавања и потицања блискости и љубави међу супружницима. У католичкој традицији о томе се говори као о "обједињујућој" улози секса у браку: но та је иновација врло ограниченог домета, јер се још увијек тврди да су двије функције секса, рађање дјеце и обједињавање супружника, нераздвојиве.[16]

Морају ли они који прихваћају ову концепцију секса осудити проституцију? Нема сумње да они о њој морају имати лоше мишљење. Њихова сексуална етика у високом је ступњу рестриктивна и репресивна. Она ограничава секс на хетеросексуални, моногамни, искључиви и неразлучиви брак, а забрањује сполне односе између свих могућих партнера осим мужа и жене (као и онанију). Усто, она ограничава легитимне сполне односе између мужа и жене на оне који су "природно предодређени" да уроде потомством. Чини се да проституција или. точније, проституција у свакодневном смислу ријечи, тј. изванбрачна проституција која. дакако, није усмјерена на рађање, такођер мора бити проскрибирана.
Међутим, треба узети у обзир да је и легитимност брачног и репродуктивног секса прилично ниског реда: као секс, он је интринзично проблематичан; као брачни и репродуктивни секс, он се прихваћа као нужно зло, као неизбјежан уступак грјешној људској природи. Као што каже св. Аугустин. "сваки пријатељ мудрости и побожних радости који живи брачним животом" сигурно би радије рађао дјецу без "пожуде која обузима срамне дијелове тијела", кад би то било могуће.[17] Према томе, ако се покаже да прихваћање секса у браку и у сврху рађања дјеце није довољан уступак људској природи, да је људска сексуалност толико снажна и бунтовна да се не може сабити у те оквире, а да покушаји да се она на њих ограничи у ствари угрожавају саму установу брака, бит ће



неизбјежан закључак да су нужни додатни уступци. Управо је то закључак који су многи извели у погледу проституције: проституцију треба толерирати, јер је она сигурносни вентил за силу која ће иначе довести у опасност установу брака те чедност и пристојност коју та установа омогућује. Ево што о томе каже Мандевилле који, дакако, у томе види тек појединачни случај опће истине да приватни пороци осигуравају опћу добробит:

Ако бисмо доиста прогањали куртизане и проститутке тако строго као што би неки простодушни људи жељели, које би браве или решетке биле довољне да обране част наших жена и кћери? Не само да би жене уопће биле изложене много већим искушењима и да би у очима трезвеног мушког рода покушај завођења невине дјевице постао лакши гријех но што је то сада случај; већ би неки мушкарци постали потпуно разуздани, а силовање би постало свакодневни злочин. Тамо гдје - као што често бива у Амстердаму - одједном стигне шест или седам тисућа морнара који мјесецима нису видјели особу другог спола, како се може очекивати да се жене шећу улицама без опасности, осим ако морнари могу доћи до блудница по разумним цијенама? [...] Нужно је жртвовати један дио женског рода како би се спасио други дио, а спријечиле много страшније гнусобе.[18]

Да је проституција неопходна за стабилност па и опстанак установе брака нису истицали само циници попут Mandevillea. песимисти попут Schopenhauera[19] или пак безбожни рационалисти попут Leckyja[20] и Russella[21] то су као чињеницу која намеће потребу за толеранцијом проституције признали и св. Аугустин и св. Тома Аквински.[22] Штовише, ту међуовисност потврђују и социолошка истраживања људског сексуалног понашања која показују да су огромна већина оних који одлазе проституткама ожењени људи који не налазе пуно сексуално испуњење у браку, али су спремни да остану у браку ако повремено могу имати и сполне односе с проституткама.[23] Према томе, чак и онај тко прихваћа најконзервативније, најрестриктивније могуће поимање секса, не мора проституцију одвећ оштро осуђивати. Напротив, за њега је најприкладнији став сношљивости која се заснива на гледишту да је најамни секс без сумње врло далеко од идеалног стања ствари, али да би посљедице његове елиминације биле неуспоредиво горе.

Друга концепција секса коју овдје треба укратко размотрити јест "романтично" поимање секса као нечега што је битно везано за љубав; јер најамни је секс врло далеко од било какве љубави. Овдје треба замијетити да критика проституције заснована на таквом поимању секса заправо није критика проституције као такве, већ проституције као врсте секса без љубави. Приговор "романтичара" односи се на одсуство љубави у комерцијалном сексу, а не на његов комерцијални карактер.

Један могући одговор на овај приговор био би критичка анализа "романтичне" концепције секса. Могли бисмо, прво, подвргнути критичкој анализи аргументе који требају утемељити тврдњу како секс увијек мора бити везан за љубав; друго, указати на тешкоће те комбинације, на тензије између љубави и секса које њихову стабилну и плодну симбиозу чине проблематичном; напосљетку, навести низ разлога у прилог тврдњи да је секс без љубави, без обвеза, "чисти секс", заправо бољи од секса везаног за љубав. Све су то већ учинили филозофи као Alan Goldman и Russell Vannoy.[24]

Но није неопходно оспоравати "романтично" виђење секса; довољно је истакнути да је то схваћање секса особни идеал, а не морални стандард који сваког обвезује. То гледиште заступа David A. J. Richards,[25] који наглашава да би било крајње неприкладно, заправо апсурдно, покушати да се тај идеал, који се темељи "на култивацији спонтаних романтичних осјећаја", наметне онима који га не прихваћају.[26] То је и мој одговор на

"романтични" приговор проституцији, с том разликом што ја желим ићи корак даље те нагласити како је могуће уважавати "романтични" идеал, а да се истовремено може држати да секс који није у складу с тим идеалом не мора бити неморалан те устврдити да такав секс може имати позитивну вриједност (али не и да је он уствари бољи од секса везаног за љубав).

Заступници "романтичне" концепције секса по правилу указују на разлике између секса везаног за љубав и секса без љубави. Први је особан, сложен, богат и плодан доживљај, ствар од великог значаја; други је само успутан, једнодимензионалан, јалов доживљај који задовољава тек накратко и припада нашој животињској природи. Те разлике требају показати како је секс везан за љубав нешто вриједно, док секс без љубави није. Такво расуђивање има сљедећу структуру:

А је много боље од Б.

Према томе, Б уопће није добро.

Овај је закључак не само логички неисправан већ има и једну практичнуману: било би надасве тешко примијенити га у свакодневном животу. Један резултат његове дословне примјене био би да бисмо сви, изузевши оне најбогатије, умрли од глади; јер само они најбогатији могу себи допустити да се хране *искључиво* у најбољим ресторанима.27

Разумије се, Б може бити добро, иако је А много боље. Секс без љубави добар је примјер. Штовише, под осталим једнаким увјетима. боље је бити у стању уживати у објема врстама секса него само у сексу који је везан за љубав. За особу за коју секс постоји само у контексту односа блискости и љубави и која је потпуно неспособна уживати у чистом сексу, рекли бисмо да је прикраћена, да је на губитку. Дакако, "романтично" одбацивање чистог секса по правилу садржи и тврдњу да остали увјети нису једнаки: да особа која ужива у чистом сексу доводи у опасност и на крају потпуно губи способност да секс доживи као интегрални дио односа блискости и љубави. Но та је тврдња о људској психологији, без сумње, погрешна.

Све ово односи се на чисти секс уопће, а не на његову комерцијалну варијанту. То је посљедица апстрактног карактера "романтичне" критике проституције: проституција се просуђује као нешто лоше не због свога најамног карактера, већ зато што нема никакве везе с љубављу. Према томе. кад је ријеч о "романтичном"' поимању секса, обрана чистог секса истовремено је и обрана проституције.

Феминистичка критика проституције

У овом одјељку желим размотрити неке феминистичке приговоре проституцији. Но то не значи да такве приговоре износе искључиво феминисти, нити пак да их прихваћају сви феминисти. Суврмене расправе о моралном статусу проституције великим су дијелом расправе између оних који у најамном сексу виде услужну дјелатност, која је сама по себи легитимна као и свака друга и коју не треба осуђивати или ограничавати и спрјечавати, осим у случају израбљивања или подвале, и оних који тврде да је проституција битно везана уз деградацију жене. Брига за улогу и положај жене која долази до изражаја код ових других карактеристична је за феминизам; прво стајалиште може се означити као либерално. Но границе међу тим стајалиштима нипошто нису јасне и оштре. Једна од струја у феминизму јест либерални феминизам; присташе те врсте феминизма не прихваћају критику проституције коју проводе феминисти других опредјељења, већ према

том позиву заузимају став који сусрећемо код других либерала, тј. држе да он сам по себи није за моралну осуду.[28] Став према проституцији карактеристичан за либералне феминисте много је ближи начину на који саме проститутке виде свој занат него ли став нелибералних феминиста; но то у очима ових других нема значаја, пошто ће они гледиште проститутки протумачити као случај "лажне свијести" и на тај начин одбити да га узму за озбиљно.

Могуће је довести у питање феминистички приступ проблему проституције као проблему положаја и улоге *жене;* јер има и мушкараца који се баве тим занатом. Међутим, не мислим да тој чињеници треба придавати велики значај јер огромна већина проститутки јесу жене, а проституција је одувијек била првенствено женски позив. Према томе, ако проституција деградира оне који се њоме баве, огромна већина деградираних особа јесу жене. Но, да ли проституција доиста деградира?

Нема сумње да многи вјерују како проституција деградира оне који се њоме баве. Но то увјерење може бити погрешно. Што заправо комерцијални секс чини понижавајућим?

Постоје четири одговора на то питање. Тврди се да проституција деградира (1) зато што је најамни секс потпуно безличан, (2) зато што се проститутка своди на пуко средство, (3) због интимне природе сполних односа у које она ступа за новац, и (4) зато што проститутка продаје своје тијело, или саму себе. Јесу ли та објашњења увјерљива?

(1) Проституција понижава зато што је однос између проститутке и муштерије потпуно неособан. Муштерија не доживљава проститутку као особу, не односи се према њој као према особи, не уважава па чак и не перципира њене особне карактеристике, већ се спрам ње односи искључиво као према извору сексуалног задовољења, као према пуком сексуалном објекту.

Један могући одговор на тај аргумент гласи да проституција не мора бити неособна. Постоје, дакако, проститутке које своје услуге нуде на улици, готово сваком пролазнику; али исто тако постоје и проститутке с ограниченим бројем сталних муштерија, с којим одржавају индивидуализиране, пријатељске, особне односе. Према томе, ако се понижавајућим и стога неморалним сматра неособни карактер трансакције, аргумент не погађа проституцију као такву, већ само одређену врсту проституције. Међутим, не мислим да је то задовољавајући одговор на приговор о неособном карактеру најамног секса. Јер премда и у комерцијалном сексу, као и у многим другим услужним дјелатностима, постоји могућност персонализиране услуге, друга, неособна врста без сумње превладава.

По мом суду, тај је приговор проблематичан на другом, опћенитијем нивоу. Не видим зашто безлични карактер неке друштвене интеракције или односа чини ту интеракцију или тај однос понижавајућим. Наши друштвени односи тек су једним дијелом особног карактера: односи с члановима обитељи, рођацима, пријатељима и познаницима. Огромна већина наших друштвених односа, наших свакодневних интеракција с другим људима, потпуно су безлични, а друкчије и не може бити. Нема ничег особног у мом односу с продавачем новина, кондуктером у трамвају, продавачем у трговини и безбројним другим људима с којима долазим у додир тијеком дана. И докле год се у опћењу с њима држим норми цивилизираног понашања (које су потпуно формалне и безличне), у томе нема ничег лошег. Нема ничег лошег у томе што особу код које купујем новине видим искључиво као продавача новина и према њој се односим искључиво као према продавачу новина. То да су наши друштвени односи највећим

дијелом безлични може бити тек посљедица ограниченог времена и енергије које у те односе можемо уложити; но та је безличност неизбјежна у сваком имало развијеном друштву.

На то се може узвратити да су продаја новина и сексуалних услуга двије врло различите ствари и да неособни однос не представља никакав морални проблем у првом случају, али јест нешто понижавајуће и стога неморално у другом. Но тај одговор *претпоставља* да секс треба бити особног карактера, а то још увијек није показано. И хедонистичка и репродуктивна концепција секса допуштају неособни секс; једино из "романтичне" концепције произлази да сполни односи не смију бити неособни. У претходном одјељку показао сам, надам се, да "романтична" критика проституције није нарочито увјерљива.

Сљедећа два аргумента налазимо у цитату из Русселлова дјела *Брак и морал:*

Уношење економског мотива у секс увијек је у мањем или већем ступњу погубно. Сполни односи требају бити заједнички ужитак, нешто до чега долази искључиво услијед обостране спонтане побуде. Када то није случај, све што је у њима вриједно губи се. Онај тко се другом особом користи на тако интиман начин показује да не уважава друго људско биће као људско биће, тј. да му недостаје оно из чега потиче сваки истински морал. [...] Морал у сексуалним односима, кад није оптерећен предрасудама, састоји се у основи у поштовању другог људског бића као особе и неспремности да се та особа употребљава као пуко средство за властито задовољење, без обзира на његове или њене жеље [...]. Проституција се коси с тим начелом...[29]

(2)Тврди се да проституција понижава проститутку зато што се њезин клијент њоме служи као средством. Он се према проститутки односи искључиво на мструменталан начин: за њега она није ништа више до средство за његово сексуално задовољење. Ако је тако. зар је он не своди на пуко средство, на ствар, на сексуални објект и тако је деградира?

Ако би клијент силовао проститутку, то би доиста значило да је третира без икаквог обзира на њене жеље и да је тако деградира на пуко средство. Но као муштерија, а не силоватељ, он до свог задовољства долази куповином, на основи међусобног споразума, а она свој дио посла обавља добровољно. Није точно да муштерија поступа без обзира на жеље проститутке. Истина, он не задовољава њезине сексуалне жеље: но проститутка и не жели да их он задовољи. Но он задовољава жељу проститутке која се односи на њега: жељу за новчаном накнадом. Оно што они чине није "заједнички ужитак, нешто до чега долази искључиво услијед обостране спонтане побуде", већ промишљена размјена добара различитог реда. Но та трансакција не вријеђа начело уважавања другог људског бића као људског бића док год у њој нема преваре или принуде и док год свака страна добива оно што жели.

Наше друштвене интеракције и друштвени односи највећим су дијелом безлични; они су исто тако највећим дијелом инструментални. Ни безличан ни инструменталан однос према другима није неморалан сам по себи. Баш као што то да се нетко односи спрам некога другог на потпуно безличан начин не значи да он не уважава статус тог другог као особе, ни то да се нетко односи према некоме другом на потпуно инструменталан начин не значи да он своди тог другог на пуко средство. У оба случаја околност да се друга страна слободно и на основи познавања релевантних чињеница слаже разрјешава поступак о којем је ријеч такве сумње, а самим тим и сумње о деградацији.

(3) Секс је интиман, можда чак најинтимнији дио нашег живота. Не би ли он стога морао остати изван домета купопродајних односа? И није ли понижавајуће ступити у нешто тако интимно као што су сполни односи с потпуним странцем и за новац?

Није. Као што истиче Lars Ericsson, кад би најамни секс био понижавајући због интимног карактера сполних односа, морали бисмо исто тако осудити професионалну медицинску сестру која се брине за интимну хигијену пацијената који су немоћни да се брину сами за себе. И проститутка и медицинска сестра "задовољавају важне људске потребе и обје су плаћене да то чине. То што блудница, за разлику од медицинске сестре, намјерно пружа задовољство свом клијенту, није, разумије се, нешто што јој треба стављати на терет!"[30]

Овдје би се могло приговорити да аналогија није ваљана, јер су бол и задовољство с моралне точке гледишта асиметрични: морални значај боли знатно је већи него морални значај задовољства. Стога задирање у сферу интимног како би се отклонила или умањила бол, као у случају медицинске сестре, може бити морално прихватљиво, али то не значи да је морално допустиво повриједити границе те сфере у тежњи за задовољством, као у случају најамног секса. Но ако је тако, што ћемо рећи о привлачној жени која се подвргне пластичној операцији како би јој се повећале (или смањиле) груди, с циљем да постане још привлачнија и тако свој сексуални живот учини још богатијим и пуним задовољства него што већ јест? Чине ли она и кирург који обавља операцију доиста нешто понижавајуће и неморално?

(4) Проституција деградира зато што проститутка за новац не пружа услугу попут сваке друге, како би се могло помислити у први мах; заправо, има пуно истине у старомодном опису проститутке као "жене која се продаје". Што је понижавајуће, ако не то?

Тај је приговор у литератури образложен на два начина. Давид Арцхард недавно је покушао показати да је проститутка жена која се продаје зато што купопродаја о којој је ријеч инволвира одређене улоге и ставове:

Сексуално задовољство није [...] тек недужна роба. За то задовољство увијек је везано играње одређених улога, вољно и невољно. Ријеч је о улогама у распону од, можда, безазлених улога "оног који нешто чини" и "оног којему се нешто чини", преко "надређеног" и "подређеног", све до "оног који понижава" и "оног кога понижавају". Тако, кад нетко купује "секс", он од свог партнера такођер купује одређену сексуалну улогу, а због тога проститутка није једноставно неутрални размјењивач неке робе и ништа више.

Посве конкретно,

Ако ја купујем (а ви добровољно продајете) вашу покорност, понизност, ваше ласкање или сервилност, не може се лако провести разлика између вас као "продавача" и "робе" коју сте одлучили продати. Цјелокупна ваша особа умијешана је у ту размјену. Тако је и с продајом секса.[31]

Међутим, комерцијални секс не мора садржавати покорност, понизност, ласкање или сервилност проститутке према клијенту. Ти ставови и "улога" за коју се тврди да је ти ставови конституирају нису интегрални дио таквог секса; да ли, када, и у којем ступњу такви ставови карактеризирају купопродају сексуалних услуга емпиријско је питање на

које се не може дати једноставан, уопћен одговор. (Усто, они који, свјесно или несвјесно, феномену проституције приступају с "романтичне" точке гледишта, по правилу истичу да сполни односи с проституткама пружају тек осиромашен или чак мучан доживљај због тога што оне свој посао често обављају брзо, механички, на безличан и безосјећајан начин.)

Штовише, неке услужне дјелатности које немају никакве везе са сексом често инволвирају, и очекује се да инволвирају, неке од ставова које Archard приписује проститутки. Примјери тог феномена разликују се од једне до друге културе; конобар и фризерка могли би бити примјер карактеристичан за нашу културу. Споменути ставови су, без сумње, морално проблематични; но то није аргумент против било којег позива у којем би се они могли исказивати, већ против самих тих ставова, против појединаца који можда и несвјесно такве ставове исказују и против друштвених конвенција које томе погодују.

Други начин аргументације у прилог тврдње да је проститутка жена која се продаје усредоточује се на појам особног идентитета. Тај аргумент налазимо у радовима Carole Pateman.[32] Она најприје истиче да је услуга коју проститутка пружа за новац везана за њено тијело на начин који не карактеризира нити једну другу услужну дјелатност: секс и сексуалност *конституирају* наше тијело, што није случај с радном снагом и способностима или квалификацијама које изнајмљујемо у другим професијама. "Сексуалност и тијело су [...] интегрално везани за концепције 'женског' и 'мушког'; све су то конститутивни чимбеници наше индивидуалности, нашег осјећаја особног идентитета."[33] Према томе, кад секс постане роба, људска тијела и људска бића као особе претварају се у робу.

Но ако је тако, што је с нашим етничким идентитетом? Кад ме питају тко сам, није ли моја етничка припадност нешто што ћу у правилу споменути као један од најважнијих података? Сложимо ли се да је етнички идентитет неке особе такођер конститутивни чимбеник њезине индивидуалности, њезина осјећаја особног идентитета, што ћемо рећи о особи која направи аутентичну творевину народне умјетности и потом је прода? Што ћемо рећи о пјевачу који одржи концерт народне музике за који се продају улазнице? Продају ли се и они и тиме чине нешто понижавајуће и неморално?

Одговор на то по свој ће прилици бити да наша етничка припадност нема тако велик, заправо кључни значај за наш особни идентитет као што је то случај с нашим сполом. Премда људи по правилу наводе своју етничку припадност као важан дио објашњења тко су, има и много изнимака. Има појединаца који су некад властити идентитет одређивали и помоћу своје етничке припадности, али су се потом дистанцирали не само од свога народа већ и од идеје да етничка припадност треба бити интегрални дио самосвијести појединца. Има и појединаца који су одувијек били тог мишљења (можда зато што су одгојени на козмополитски начин). Такви појединци не мисле да је њихов осјећај особног идентитета мањкав, па ни ми немамо право да га прогласимо таквим. Кад је ријеч о сполу, нема аналогних примјера; сватко о себи мисли као о мушкарцу или жени, а какво год да је схваћање неког појединца о томе што значи бити мушкарац или жена, то је схваћање битно везано за сексуалност тог појединца. Спол је нешто много важније неголи етнички идентитет; он је много значајнији за наш осјећај особног идентитета него што је етничка припадност или било што друго што би се могло сматрати релевантним.

Можда је то точно.[34] Но ако је то разлог да тврдимо да проститутка продаје своје тијело и да је осудимо као жену која се продаје, нећемо ли морати исто то казати и о дојиљи и мајци-сурогату? Тијело и спол дојиље и мајке-сурогата имају исто толико кључну улогу у томе што оне чине као и тијело и спол проститутке; оне то чине за новац, баш као и

проститутка. Није ми познато да је итко тврдио како има нечег понижавајућег или нечег неморалног из икојег другог разлога, у томе што дојиља чини; стога вјерујем да је она добар протупримјер аргументу који износи Carole Pateman.

Сурогатно је материнство на први поглед мање успио протупримјер, јер је питање о његовој природи и моралном статусу предмет оштре контроверзе. Међутим, нема потребе упуштати се у расправу о тој теми.[35] Једини приговор сурогатном материнству који је релевантан за проблем проституције гласи "да је неспојиво с људским достојанством да се жена служи својом матерницом као извором зараде и да се према њој односи као према инкубатору за туђе дијете".[36] Но нема објашњења *зашто* је то неспојиво с људским достојанством. Штовише, не види се како би то могло бити неспојиво с људским достојанством, ако то достојанство допушта да се жена служи својим дојкама у сврху зараде и да се према њима односи као према извору млијека за туђе дијете. А ако доиста није, зашто би било неспојиво с људским достојанством да се жена служи својим сполним органима и сексуалним вјештинама у сврху зараде и да се према њима односи као према извору задовољства за друго људско биће?

Закључак

Размотрио сам низ аргумената у прилог тврдњи да је проституција неморална и покушао сам показати да ниједан од њих није увјерљив.[37] Ако ми је то пошло за руком, све док нетко не изнесе нове, увјерљивије аргументе у прилог моралној осуди проституције, они који су спремни да о сексуалној етици уопће, а о проституцији напосе, просуђују рационално, без предрасуда, морат ће се сложити да проституција није неморална.[38]

Пишући о порнографији - појави коју су религија и традиционални морал осуђивали и прогонили тијеком стољећа, као и проституцију, а иоја је данас, баш као и проституција, под ударом феминизма — L. G. Simons каже да су у друштву којем је стало до слободе "друштвене појаве, попут појединца, невине док се не докаже да су криве".[39] То важи и за проституцију.[40]

80. Игор Приморац

ШТА НИЈЕ У РЕДУ СА ХОМОСЕКСУАЛНИМ СЕКСОМ?

Пре двадесетог века, западна филозофија је већим делом игнорисала тему хомосексуалних сексуалних чинова, осим понеке успутне примедбе да су они неморални зато што су неприродни, пропраћене неким површним аргументом. Један рани пример је Платонова примедба у *Законима* да хомосексуални сексуални чинови (или, прецизније, сексуални чинови између мушкараца и омладине) треба да буду забрањени пошто нису природни, као што се може видети из чињенице да их животиње не врше.[3] Други пример је Кант који наводи хомосексуалне чинове као један од злочина тела против природе

(други такви злочини су мастурбација и зоофилија). Хомосексуални секс је „супротан сврхама људскости, јер је сврха људскости у односу на сексуалност очување врсте без понижавања особе..."[4] Кант једноставно узима као неупитно да је сврха људске сексуалности зачеће, као да том ставу не треба нека врста доказивања. Један важан изузетак у том погледу јесте Бентамова расправа о овој теми, написана осамдесетих година осамнаестог века, а објављена тек у овом веку. Бентамов закључак је такав да традиционална морална осуда и правна забрана хомосексуалних сексуалних чинова није утемељена на добрим основама, већ на пукој предрасуди. Но, тај рад је вредан помена само из историјских, а не из филозофских разлога, јер аргументи против хомосексуалних чинова које је Бентам нападао, иако су потицали од озбиљних филозофа попут Волтера или Монтескјеа, сасвим су детињасти.[5]

Традиционална морална осуда истополних сексуалних чинова била је, наравно, утемељена на прокреативном схватању секса. Они који прихватају то схватање морају да мисле лоше о хомосексуалном сексу; он није прокреативан, и стога је неприродан и неморалан. У Старом завету осуђен је као грозота, а у Новом завету као неприродан.[6] И Августин и Тома Аквински се слажу са тим. Чак и кад би сви народи чинили грехове попут људи из Содоме, каже онај први, „по божанском би закону сви били једнаком кривњом окривљени, јер тај закон није људе учинио таквима да на тај начин опће међу собом. Тиме се, наиме, повређује и само заједништво које морамо имати с Богом, кад се иста природа коју је он створио каља изопаченом пожудом."[7] Онај други понавља ово гледиште и извлачи његове моралне и правне импликације. Пошто хомосексуални секс није само против људског закона него, пошто је неприродан, крши и божији закон, гори је од прељубе, инцеста или силовања.[8] У објашњавању колико је заправо лош, Тома Аквински га упоређује са злочином убиства: „...Неуређено испуштање семена је неспојиво са природним добром; наиме, очувањем врсте. Тако, након греха убиства којим се већ постојећа људска природа уништава, чини се да ова врста греха заузима следеће место, јер се њиме спречава рађање људске природе."[9] Протестантски реформисти су усвојили исто гледиште. За Лутера је хомосексуални секс био порок „по енормности без преседана", перверзија која долази од ђавола.[10] Тек у овом веку неке протестантске цркве и деноминације модификовале су то гледиште. Католичка црква, пак, није то учинила, барем не кад се ради о хомосексуалном понашању. „Изјава поводом неких питања сексуалне етике" објављена 1976. године од Свете заједнице за учење вере и одобрена од папе Павла VI, прави разлику између особа чија хомосексуалност није ни урођена ни неизлечива и оних који су урођено и неизлечиво хомосексуални. Ови други не могу се разложно кривити за своја осећања и жеље. Али и они могу и треба да буду осуђени ако *поступају* према тим жељама: „хомосексуални чинови су поремећени самом својом природом и не могу се никада одобрити".[11] Ја не морам да расправљам о овом гледишту о хомосексуалном сексу као засебном гледишту. Оно се држи или пада заједно са прокреативним схватањем секса и сексуалне перверзије, а у ранијим поглављима сам показао тешкоће тог схватања.[12]

Док се према традиционалном прокреативном схватању хомосексуални секс сматра неморалним зато што је неприродан, перверзан, новија морална виђења сексуалне перверзије имплицирају да он није ни перверзија, ни морално неприхватљив, нити лош као секс. Хомосексуални сношај не мора да буде ни нереципрочан, ни некомплементаран (Сара Ен Кечум). И не мора да угрожава ниједно од основних људских добара (Доналд Леви).[13]

Нејасно је да ли нова школа природног права католичке филозофије следи традицију по томе што види хомосексуални секс као перверзан. Али чак и ако то чини, не чини се да то превише наглашава. Она подједнако неопозиво као и традиционална католичка сексуална етика одбацује такав секс, али аргумент за одбацивање више се не износи у терминима сврхе или функције секса. Сексуална етика писаца као што је Жермен Гризе [Germain Grisez] или Џон Финис [John M. Finnis] више се темељи на концепцији брака као основног људског добра. Брак је сложено добро, састављено од различитих али нераздвојивих добара пријатељства (или телесне љубави) и зачећа. Брак, тако конципиран, помаже да се дефинише појам брачног чина: то је чин гениталног сношаја између мужа и жене. У једном таквом чину они конзумирају, доживљавају и изражавају свој брак као јединство два добра пријатељства и зачећа. То је поента таквих чинова и извор њихове моралне вредности. Небрачни секс - било да је то секс између супружника који није у складу са овом дефиницијом брачног секса, било да је то секс између особа које нису у браку једна са другом - не може да актуелизује добро брака, нити заправо било које друго добро *заједничко* учесницима. Стога је такав секс без смисла, лишен сваке вредности. Такође је морално неприхватљив.

Наравно, друга теза не следи из прве; подржана је са два допунска аргумента. Ако сексуални партнери теже да изразе осећања наклоности, пријатељства или љубави једног према другом у свом сексуалном сношају, али тај сношај није брачни у релевантном смислу, њихови напори су илузорни и дезинтегришући. Ако се упуштају у секс само због забаве у њему, нису укључене никакве илузије, али оно што они чине и даље је морално погрешно зато што је дезинтегришуће. Како објашњава Финис, хетеросексуални генитални сношај биолошки уједињује супружнике, пошто је то „понашање које је, као понашање, погодно за рађање".

Уједињујући супружнике биолошки, он их такође уједињује персонално (као особе), и они постају двоје у једном телу:

...Репродукција је једна функција и тиме, у односу на ту функцију, супружници су заиста једна стварност, а њихова сексуална заједница стога може да *актуелизује* и дозволи им да *доживе* своје *стварно заједничко добро - њихов брак* са два добра, родитељством и пријатељством... А заједничко добро пријатеља који нису и не могу бити венчани (на пример, мушкарца и мушкарца, мушкарца и дечака, жене и жене) нема ништа са заједничком децом коју би имали, и њихови репродуктивни органи не могу да их учине биолошком (и самим тим персоналном) заједницом.

Тако њихови сексуални чинови не могу даураде оно чему се они можда надају и о чему маштају. Пошто њихово стимулисање једног или свих репродуктивних органа не може да буде актуелизација и доживљавање *брачног* добра - као што то може брачни сношај... чак и између супружника који су случајно стерилни - оно не може да уради више од тога да обезбеди сваком партнеру индивидуално задовољење. Јер жеља за заједничким добром које може да се актуелизује и доживи *и том телесном заједницом и у њој*, то понашање подразумева да партнери третирају своја тела као инструменте које треба искористити у служби свог свесно доживљеног сопства; њихов избор да се упусте у такво понашање стога дезинтегрише сваког од њих као делујућу особу.[14]

Могло би се помислити да одржавање илузија можда није промућурно, али не мора бити морално мањкаво. Но, посебна врста илузије која наводно одликује хомосексуални и други небрачни секс осуђује се по етичкој теорији која тврди да је брак, у дефинисаном

смислу, основно људско добро и која заступа, као један од својих моралних принципа: „не сме се намеравати да се уништи, оштети, спречи или наруши било које основно људско добро, или давати предност илузорном оваплоћењу основног људског добра над стварним оваплоћењем истог или неког другог људског добра".[15]

Гризе прецизира поенту о дезинтеграцији: када неко изабере да се упусти у сексуални чин ради самог уживања у њему,

тело постаје инструмент који се користи, а свесно сопство корисник. У већини случајева, коришћење сопственог тела као инструмента није проблематично. То се дешава кад човек ради или се игра, такође кад човек комуницира, користећи језик да говори, прст да покаже, гениталије да изврши брачни сношај. У таквим случајевима тело функционише као део сопства, који служи целини и дели користи које целина има. Обратно, бирајући да мастурбира, човек не бира то да би се понашао зарад неког циља који га испуњава као јединствену телесну особу. Једини непосредни циљ је ту задовољење за свесно сопство; и тако тело, које није део целине за чије добро се тај чин врши, служи само као спољашњи инструмент. Стога, бирајући да мастурбира, човек бира да отуђи сопствено тело од сопствене свесне субјективности.[16]

У том смислу, сви небрачни сексуални чинови, од мастурбације преко успутног хомосексуалног или хетеросексуалног секса до сексуалних чинова између супружника различитих и независних од гениталног сношаја, јесу морално једнаки. А хомосексуални пар који верује да њихови сексуални чинови отеловљују и изражавају њихова осећања узајамне наклоности, пријатељства или љубави треба да се осуди по два основа: зато што су такви чинови само илузорно оваплоћење основног људског добра брака и зато што су мастурбаторски и подразумевају отуђење од тела и дезинтеграцију личности.[17]

Ово изазива више питања него што се може обрадити на овом месту. На пример, може се сумњати у постављање гениталног сексуалног сношаја између стерилних супружника на исправну страну моралне поделе на темељу тога да је то „понашање које, *као понашање,* јесте погодно за рађање". Ја ћу се, пак, фокусирати на главну тезу о небрачном сексу уопште и хомосексуалном сексу посебно. Имајући у виду оно што сам већ до сада изложио у овој књизи, очигледно је да се моја главна резерва тиче моралног одбацивања уживања које се тражи и доживљава зарад самог себе, а не као део веће, сложеније активности која укључује целину личности. Не успевам да видим било шта лоше, из моралног угла, са тражењем и доживљавањем уживања у укусној храни, на пример, само зарад уживања, а не у сврху исхране, здравља или друштвености. Исто важи и за уживање у сексу. Не кажем да су таква уживања *морално* вредна, већ да су, сама по себи, добра у неморалном смислу *и* морално безазлена, то јест, да им не треба морално оправдање у терминима њиховог доприношења некој већој, сложенијој тежњи. Не тврдим то за *сва* уживања; Аристотел је био у праву када је истицао да „има уживања срамних и за осуду".[18] И док можемо лако видети зашто су, на пример, уживања садисте заиста морално погрешна сама по себи, далеко од очигледног је зашто би то било тако са уживањима сексуалног хедонисте.

Нови природноправни аргумент против небрачног секса уопште и хомосексуалног секса посебно може се одбацити чак и од оних који иначе прихватају негативан морални став те школе према уживању зарад самог уживања. Они ће инсистирати на томе да сексуални чинови треба да буду део ширег односа који укључује читаве личности партнера, и треба да отеловљују и изражавају њихово заједничко добро. Пријатељство или узајамна

љубав две особе сигурно је високо вредно људско добро. Када се два мушкарца или две жене упуштају у секс за који осећају да отеловљује и изражава њихово пријатељство или љубав, због чега тачно они заваравају сами себе? Сексуални чинови не морају да изражавају пријатељство или љубав, али је сигурно да то *могу.* Приговор се састоји у томе да у таквом једном случају сексуални чинови не могу стварно да отелове и изразе *заједничко* добро. Али то пријатељство или та љубав две хомосексуалне особе заиста јесте њима заједничко добро у минималном смислу да припада обема особама и да га обе особе деле. Оно је заједничко и у дубљем смислу по томе што представља однос који је унутрашњи личностима сваке од њих: саставни а не успутни део онога ко свака од њих јесте. Тврдити на том месту да њихова телесна заједница не отеловљује стварно заједничко добро зато што није брачни чин онакав какав је дефинисан новим природним законом, односно зато што „нема ништа са њиховом заједничком децом коју би имали" значи само позивање наредног питања.[19]

Остала главна схватања секса не повлаче разлику између хомосексуалног и хетеросексуалног секса у погледу мораине или било које друге вредности. Ако је секс у основи извор једне одређене врсте уживања произведеног контактом са телом друге особе, он не мора да прави било какву разлику, било моралну или у смислу доброг секса, око тога да ли је друга особа истог пола као и делатник или није. Ако је секс нека врста језика тела, комуникација путем њега може бити успешна било да су особе које комуницирају истог пола било да су различитих полова. Ако се људски секс дефинише „индивидуализујућом интенционалношћу" жеље која се природно развија у интимност и љубав, таква жеља и љубав могу бити било хетеросексуалне било хомосексуалне.

Роџер Скрутон експлицитно допушта тај став. Али он не остаје при томе пошто његова филозофија секса тежи да понуди не само објашњење основних феномена људске сексуалности, него и основу за већи део традиционалног сексуалног морала, укључујући и осуду хомосексуалности.[20] Дакле, он се слаже с тим да хомосексуални секс није перверзан, али даје два аргумента да би показао да је он ипак морално мањкав. Један аргумент се тиче појаве гашења сексуалног узбуђења и жеље у одређеној врсти ситуације. У претходном поглављу видели смо како он користи ову врсту аргумента као подршку својој тврдњи о „индивидуализујућој интенционалности" људског сексуалног узбуђења и жеље.[21] У свом расправљању о хомосексуалности Скрутон препричава један догађај из живота Казанове. Казанова осећа сексуалну жељу према особи у женској одећи за коју претпоставља да је жена, али жеља се гаси када поверује да је та особа заправо мушкарац.[22] То треба да покаже морални утицај рода и морално значајну разлику између хетеросексуалног и хомосексуалног искуства. Но, овај аргумент то не може да покаже, из два разлога. Прво, случај иде у оба смера. Ми лако разумемо шта се десило у случају Казанове пошто знамо да је Казанова био хетеросексуалац. Али неки хомосексуалац би прошао кроз исту промену осећања по откривању да је његов или њен партнер заправо *супротног* пола. А сем тога, као што примећује Едвард Џонсон [Edward Johnson], нечије сексуално узбуђење и жеља могу бити угашени свим врстама открића о партнеру, и уопште није јасно да ствари те врсте имају било које моралне импликације.[23]

Чини се да Скрутон придаје ве́цу тежину свом другом аргументу. По његовом мишљењу, свет у коме живимо јесте свет дубоко подељен полом и родом. У сексуалном контексту, човек може да разуме другу особу истог рода на начин и до степена који никад нису могући са особом другог рода:

Хомосексуалац се уједињује са јединком која не лежи изван поделе која раздваја свет мушкараца од света жена. Стога је хомосексуалцу веома добро познато оно што његов партнер осећа. Његово откривање сексуалне природе његовог партнера јесте откривање оног што он већ зна. ...У хетеросексуалном чину... ја излазим *из* свог тела *ка* другом, чије тело ми је непознато, док у хомосексуалном чину ја остајем закључан унутар свог тела, нарцистички посматрајући у другом узбуђивање које је огледало мог сопственог.[24]

Дакле, хетеросексуални секс подразумева неку врсту тајанствености, авантуре, ризика, и тиме и једну врсту зрелости која није ни захтевана ни могућа у хомосексуалном сексу. Стога је хетросексуални секс морално супериоран, а хомосексуални секс морално мањкав.

Но, ни овај аргумент не успева да убеди. Прво, крајњи прелаз је *non sequitur.* Чак и да дозволимо да хетеросексуални секс показује одређене врлине које се не могу наћи у хомосексуалном сексу, и да је стога вреднији, све што из тога следи јесте то да је хомосексуални секс мање вредан, а не да је лишен сваке вредности и да стоји као морално *осуђен.* Овде, као и другде у својој филозофији секса, Скрутон је пребрз у осуди нечега што може да прикаже у најбољем случају као испод нивоа његовог сексуалног идеала.[25] Друго, као што је истакла Марта Нусбаум [Martha Nussbaum], могла би се искористити иста линија аргумента да се покаже морална супериорност секса са људима с друге стране неке друге поделе довољно дубоке да ограничи нечије разумевање другог и да створи степен тајанствености: извесно расне поделе, а можда и културне поделе и социјално класне поделе.[26]

Прву од ових теза треба поновити као део одговора на популарни аргумент против хомосексуалног секса: аргумент да је такав секс морално безвредан или лошији зато што тежи да буде безличан и промискуитетан. Тај аргумент се пре свега треба оквалификовати: ако је валидан, валидан је само за мушке хомосексуалце. Чини се да се лезбијке великом већином не предају промискуитетности и безличном сексу више од хетеросексуалних жена. С друге стране, јако много мушких хомосексуалаца тежи да се упушта у секс који је максимално безличан, ако не и анониман, са великим бројем партнера, покупљених у срединама, као што су хомосексуални барови или сауне које су намењене тој врсти сексуалне интеракције.[27] Могло би се рећи да је тенденција многих хомосексуалаца да беже од успостављања релативно сталних сексуалних и емотивних веза и да усвајају уместо тога промискуитетни животни стил, резултат конвенционалне мораине осуде хомосексуалности и свих врста предрасуда и дискриминације према хомосексуалцима које су и даље веома раширене у нашем и многим другим друштвима. Но, премда конвенционално одбацивање хомосексуалности и хомосексуалаца доприноси њиховој тенденцији ка промискуитету и безличном сексу, то није једини узрок. Као што показује следећи цитат из текста Фредерика Супеа [Фредерицк Суппе], слика је заправо прилично сложена:

Док многи хомосексуалци избегавају везивање у љубавничке везе из страха да ће их такве везе открити као хомосексуалце, и тиме више учинити предметом друштвене осуде и дискриминације, многи хомосексуалци, који су „откривени" до степена да веза са љубавником неће повећати њихову рањивост, више воле да се упуштају у промискуитетно сексуално понашање. ...Многи хомосексуалци комбинују промискуитетни анонимни секс са стабилном неексклузивном љубавничком везом, а многи други хомосексуалци више

воле да имају несексуалне, тесно повезујуће, емотивне везе док у исто време своју сексуалну активност ограничавају на анонимни промискуитетни секс.[28]

Други одговор на овај аргумент био би то да треба показати, уместо претпостављати, да је промискуитет погрешан. На врхунцу „сексуалне револуције" и покрета ослобођења хомосексуалних особа током шездесетих и седамдесетих, могло се доћи у искушење да се нешто каже и у прилог промискуитету;[29] откако се појавио AIDS постоји опрез када је у питању ова тема. Али је истина, и од кључног је значаја, да чак и ако упоређивање промискуитетног и безличног секса са уобичајенијим сексуалним животним стилом јасно даје предност овом потоњем, и даље имамо само приговор разборитости на онај први, а не разлог да кажемо да је он *морално погрешан.*

82. Иван Мацан

СОЦИЈАЛНА ЕТИКА

1. Увод

Извањско и унутрашње искуство говоре нам о томе да човјек увијек живи у односима и повезаности с другим људима. Очитује се то не само у томе што он пада под различите туђе утицаје у својем начину дјеловања, мишљења, говора и цјелокупног живота, него и у томе што би многе људске дјелатности потпуно изгубиле смисао кад не би биле усмјерене према другим особама. То особито вриједи за говорне дјелатности. Свако саопштење, обећање или заповиједање има смисла само ако га неко чује, разумије, узима озбиљно. Нико не може нешто самоме себи обећати или заповиједити, самога себе нешто молити. Тако се већина људске дјелатности одвија у *"међуособном простору",* јер као услов свог остваривања претпоставља лични однос и додир с другим људима.

Највећи дио тих односа чисто је *интерперсоналан,* тј. тиче се односа међу појединим особама, јер се одвија у *индивидуалном оквиру појединачних* циљева, као што су међусобне комуникације, захвалност, пријатељство, исказивање части или напротив бијеса, мржње и сл.

Постоје, међутим и други односи који су у пуном смислу *социјални,* јер се одвијају међу скуповима од више особа које су тако удружене да чине неку цјелину. Таква удружења или заједнице имају као циљ неко *заједничко добро* које надилази појединце. У томе се назире оно што се редовито назива *социјалним или друштвеним феноменом.* Тај се социјални феномен може посматрати с различитих страна и под разним видовима. Истражују га зато и разне социјалне науке. Те социјалне науке можемо уопштено подијелити на двије скупине: емпиричке и филозофске социјалне науке.

Емпиричке или позитивне социјалне науке гледају социјални феномен само феноменолошки, анализирајући социјалну стварност, испитујући њезине карактеристике, структуре, промјене, утицаје те одређујући законе по којима се равнају. У том склопу треба понајприје споменути *социологију.* Она се данас редовито узима као чисто искуствена наука о друштву, о његовој структури и динамизму. Анализирајући позитивном методом опажања структуре и функције друштвених облика, веза и сл., она се бави социјалним феноменом као таквим.

Општа социологија приказује опште и заједничке црте различитих социјалних феномена, односа и облика социјалне стварности. *Специјална социологија,* међутим, описује и анализира односе и феномене на разним социјалним подручјима. Специјалних социологија има толико колико постоји појединих социјалних феномена: нпр. социологија религије, морала, права, умјетности, одгоја, рада, индустрије, пољопривреде, политике, културе, породице, града, државе, говора, јавног мнијења, рата, криминала, антисемитизма и др.

У *филозофске социјалне* науке можемо убројити двије врло сродне науке: *социјалну филозофију* и *социјалну етику.*

Социјална филозофија, која је заправо филозофија социјалног феномена, истражује посљедњу, унутрашњу, темељну онтолошку стварност социјалног феномена, настојећи открити његову бит, посљедње филозофске разлоге. Могли бисмо је, дакле, назвати метафизиком или онтологијом социјалног бића. Она, наиме, као свој формални објект има нешто битно и нужно, док јој је материјални објект исти као и осталим социјалним наукама. И социјална се филозофија може подијелити на општу и специјалну, већ према томе истражује ли темељна питања социјалног живота или само различите облике социјалних феномена (породица, држава, јуридичке институције и сл.).

Социјална етика као дио социјалне филозофије проучава и поставља норме које регулирају људско дјеловање на социјалном подручју. Она, дакле, формулише моралне захтјеве у социјалном животу.

Томе је сродна и *политичка филозофија* која, такођер као дио социјалне филозофије, проматра најважнији облик друштвених заједница, а то је држава.

Склоп обрађиваних питања подијелили смо на два дијела: општи и посебни. У општем дијелу бит ће поглавито ријеч о заједничким цртама друштвеног феномена као што су структура, сврха, поријекло и главни атрибути друштвене заједнице. У посебном ћемо се дијелу задржати на питању права, правде и закона.

2. Опште ознаке друштва
Предмет социјалне етике

1. Социјална се етика у првом реду бави *друштвеним поретком,* а не индивидуалним понашањем појединих људи у друштву. Највећи дио ћудоредних дужности јесу социјалне природе и тичу се људског заједничког саживота с другим људима. Општа етика у битном погађа понашање човјека према другом човјеку. Зато се може питати, има ли социјална етика онда неки посебан предмет?

Постоје подручја човјекове одговорности која надилазе специфично личне односе и заслужују ознаку *"социјална".* То су друштвене творевине, институције и структуре поретка које обликују друштвени оквир за индивидуално човјеково дјеловање. *Социјална етика*

рефлектира о тим социјалним творевинама, и то - попут опште етике - не само описно, него и с обзиром на посебне *дужности,* како да се оне обликују и како се човјек као члан социјалне творевине *треба* понашати.

2. Задаћа је етике да покаже, изради, изрекне, формулира те коначно утемељи *норме* за човјеково ћудоредно дјеловање. Зато и дјеловање у оквиру социјалног подручја потпада под етичке норме. Друштвени односи припадају у свјесно и *слободно* људско обликовање. Социјални живот није толико одређен непромјењивим законима да човјек на њега не би могао утицати својом свијешћу, слободом, одговорношћу и усмјеравањем његова развоја. *Критерије* за просудбу таквих развоја у сврху добра за човјека у друштву опет даје социјална етика.

3. Социјални етичар претпоставља да су и поред повијесних промјена и утицаја могући искази о социјалном подручју који имају *општу вриједност.* Зато се заправо социјална етика у свом предмету поклапа са социјалном филозофијом с том разликом што социјална етика поставља задаћу како се ти искази социјалне филозофије *треба да остваре.* Утолико је социјална етика практична примјена социјалне филозофије.

4. Свако друштво или заједница постоји само по својим члановима. Нужно је стога да се социјални циљеви постигну *сарадњом свију.* Социјална етика мора у свијести будити нужности таквих циљева, те показати средства и путеве таква заједништва у дјеловању. Њезин предмет је свеукупни социјални поредак, формалне и неформалне социјалне структуре, особито *"политички поредак"* у ширем смислу, структуре власти - у држави и у извандржавним оквирима.

Разликујемо општи и посебни дио социјалне етике

Општа социјална етика бави се битним цртама друштвеног подручја и структурама друштвеног поретка које су заједничке свим социјалним облицима, тј. она се бави начелима друштвеног живота уопће.

Специјална социјална етика бави се друштвеним облицима који су посебно важни или посебно угрожени, тј. посебним подручјима социјалних задатака. То су подручја права, власништва, породице, разних друштвених институција те коначно државе.

Социјално као реалност

Онтолошко мјесто социјалног је свијест подруштвљеног човјека: то је духовна, а не физичка реалност. У заједничким предоџбама и очекивањима о властитом и туђем понашању постоји оно што одређује дјеловање људи у неком друштву, а то заједништво каткад надилази и сам социјални конфликт, тако те Emil Durkheim придаје колективним предоџбама одређену независност о индивидууму. Социјална схваћања на којима почива заједнички живот нису само просјек или резултат индивидуалног мишљења. Она такође нису човјеку дана на темељу његове биолошке природе, него подлијежу промјенама и разликују се у разним културама. Субјективно гледано, колективне предоџбе свој битак имају у свијести човјека, а с објективне стране тичу се свијета вриједности, а не чињеница. С обзиром на свој објект, социјално посједује исту реалност као и свијет вриједности.

Основицу заједничког живота чине заједничке вриједносне предоџбе које обликују начела понашања и мјерила просуђивања. Код тога је битна заједничка процјена

предочених чињеница. Утјецај заједничких вриједносних предоџаба је утолико јачи што се о њима мање изричито рефлектира и што су слабије предочене у свијести. Та се заједничка вриједносна процјена често претпоставља као сама по себи разумљива, као *"природна".*

Разлике у мишљењима око неког вриједносног стања ствари могу настати на основи неке чињеничности и на основи вредновања те чињеничности. Док се разлике с обзиром на чињенице могу емпирички докинути, то није тако једноставно с обзиром на процјену. Обично се ту позивамо на опште претпостављена и призната начела око којих се може постићи концензус, што је претпоставка за сваки дијалог.

Фреудовој психоанализи можемо захвалити многе увиде у начин како се социјалне норме предају од родитеља на дјецу и како их дјеца усвајају. Према тим преузетим и прихваћеним нормама просуђују се властите и туђе радње. Ко те норме не прихваћа, буди у скупини осјећаје агресије. Тако се социјални механизми одбране брину за одржавање оних вриједносних предоџаба које се у неком друштву сматрају обавезним. У *"процесу социјализиције"* појединац доживљава да његова околина неугодно реагује ако се он не равна постојећим нормама опхођења. Будући да је сваки појединац упућен на то да код другог тражи и налази одобравање и прихваћање, он ће се, свјесно или несвјесно, настојати прилагодити ономе што његова околина сматра примјереним и нормалним. Свака скупина развија тенденције одбијања, све до физичке агресије, према онима који се не желе интегрисати. Durkheim чак сматра да такви *"преступници"* доказују да нека скупина доиста има неки вриједносни систем.

Вриједносне предоџбе које су за неко друштво обавезне и нужне формулишу се у *праву и законима* дотичног друштва. У законима се одражавају начела која треба да уређују понашање појединих чланова као и санкције за оне који се тих норми не држе. Дакако, није могуће све такве вриједносне предоџбе и норме законски регулисати, као што се ни чистом силом не дају провести закони ако они не одговарају вриједносним предоџбама грађана. Колективне предоџбе ипак нису тако јаке да би свим члановима друштва могле одредити исту *улогу.* Друштво прилази с различитим очекивањима појединим носитељима "улога", али тако да сваки даде свој удио у социјалном саживоту. Улога у друштву је, дакле, склоп очекивања која друштво његује и за које претпоставља да ће, у нормалним околностима, бити и испуњена. Опасно је, дакако, кад се неправедна подјела улога у друштву учини *"нормалном"* или *"природном",* што може довести до угњетавања, а да се то и не примјећује. Тако су стари филозофи, међу њима и Платон и Аристотел, мислили да има људи који су *"по нарави"* одређени за робове. *"Социјално питање"* настаје онда кад једна скупина или класа људи постане свјесна таквог стања неједнакости и тражи промјену таквих *"неправедних друштвених структура".*

Лако се може примијетити да постоје и неки ирационални елементи у обликовању друштва на темељу заједничких вриједносних предоџаба, на што упућују психологија и социологија, док нам антропологије показују које су вриједносне предоџбе човјеку примјерене и како ваља обликовати људско друштво.

Човјек појединац и друштво
Социјални положај човјека

Говорићемо овдје о општим цртама људских заједница: што је то људска заједница или друштво? У стварном се свијету увијек сусрећемо само с појединим људима. Истина,

за човјека се каже да је по својој бити *"друштвено биће" (zoon politikon, animal civile,* /Pol. 1253a/), ипак је потребно питати, о којем се то друштву ради у којем човјек природно живи? Је ли то породица, општина, народ, држава, жупа, ред, занатско удружење, спортски клуб? Правници ће притом говорити о *"правним лицима"* с одређеним дужностима, али и правима и захтјевима. Што је онда онтолошка бит друштвених творевина? Одговор на то питање морамо тражити у самом човјеку феноменолошком анализом његове друштвене природе.

Врсте друштвених облика

Постоје различите врсте друштвених облика. Најприје можемо говорити о *природним* и *слободним* облицима друштвеног живота. Први настају као неком природном нужношћу, а други тек слободном одлуком људске воље. Сваки се човјек рађа као члан неке породице, као држављанин одређене државне заједнице. Човјек, полно одређен, може склопити брачну заједницу која са собом доноси одређене захтјеве и оквире које појединац не може својевољно одређивати нити их смије повриједити. Човјек додуше посједује могућност физички преступати те битне законитости друштвеног живота, али то редовито за собом повлачи и одређене друштвене санкције. Битна обиљежја природних друштава изводе се, дакле, из саме људске друштвене природе.

Код слободних се друштава њихова бит не одређује само човјековом природом, него и слободним договором. Правила једног спортског клуба или којег другог удружења углавном се слободно одређују и могу се мијењати, како би клуб боље функционирао.

Савршено и несавршено друштво: код тог се разликовања понајприје гледа на то, је ли неко друштво у стању само себи прибавити сва потребна средства за постизавање својег циља или није. Према томе, савршено је друштво оно које је при постизању својега циља независно о другим удружењима. Оно укључује све што је потребно за људски живот. Ако и постоји нека зависност, она је само релативна. По традицији, савршеним се друштвом сматра држава јер је она на властитом подручју самосвојна и самовластна, "суверена". Католичка социјална наука савршеним друштвом сматра и Цркву, јер ни она на религиозном подручју ни о коме не зависи.

Несавршено друштво само не располаже са свим средствима потребним за постизање властитога циља, па онда такво друштво не пружа све што је достатно за људски живот. Тако је и породица несавршено друштво јер свој циљ не може постићи властитим средствима. Сва су слободна друштва такођер у том смислу несавршена. Овдје се, дакако, савршенство, односно несавршенство, не гледа у вриједносном или моралном смислу.

Многи аутори наводе још различита разликовања друштвених облика, као што су: друштво - заједница; општа - посебна друштва; једноставна - сложена друштва; једнака - неједнака, јавна - приватна, религиозна - профана друштва и сл.

Одређивање онтолошких црта људских друштвених облика упућује нас на рашчлањивање човјекове друштвене нарави. Притом ваља бити веома опрезан при употреби разних аналогија, као што су појмови организам, упоредбе из животињског свијета, *"особност"* и сл. Те аналогије у себи крију погибао да се пренагласе само дјеломични видици на човјека, а занемари оно битно људско у друшвеним облицима. У томе се склопу говори о разним атрибутима друштва.

Атрибути друштва

Међу најважније атрибуте сваког друштва већ се традиционално наводе ова три: *цјелина, организам, особа.* Управо ту ваља пазити на право значење тих израза, јер се они употребљавају само аналогно.

Да би друштво могло уопће опстати и добро функционирати, мора бити јединствено и цјеловито. *Цјелина* означује интегрисање појединаца у друштвену заједницу. Та је цјелина динамичка и витална јер јој покретна снага усмјерена према заједничком циљу проистиче изнутра.

Људи појединци творе дијелове друштва и они зависе о тој цјелини. Треба, међутим увијек наново наглашавати да је та цјелина само акцидентална, тј. појединци, чланови заједнице не смију се у њој изгубити. Управо се код система који превише наглашавају цјелину друштва (нарочито државе) види да то води у *тоталитаризам,* гдје појединац као особа губи своју исконску вриједност. Ту се често понавља начело да цјелина стоји испред својих дијелова. Но човјек посједује самостојни битак којим добива и наддруштвене сврхе па зато вриједи начело да човјек појединац стоји изнад друштвене цјелине.

Организам посебно наглашава јединство у мноштву. Као у биолошком организму, и у друштву чланови треба да складно сарађују на добро цјелине. Између биолошког организма и друштвеног тијела постоји нека акцидентална сличност, ипак чини се да је различитост већа. У биолошком организму дијелови немају властитог циља изван цјелине, не постоје сами за себе, него само као конститутивни дијелови цјелине. У друштвеном тијелу су управо дијелови, тј. чланови такви да имају апсолутну вриједност с властитим циљем. Они у друштву као његови чланови не губе своју самобитност.

Особа, као израз за друштво, истиче да друштвена заједница може бити субјект одговорности, дужности и права, а то су битна обиљежја особе. Но у пуном смислу особа може бити само човјек појединац (како ћемо ускоро видјети), друштво је ипак у аналогном смислу особа, *редовито се зове правном или моралном особом,* јер је јединствено, цјеловито и субјект је различитих права и дужности. Друштво је, дакле, особа и није само нека фикција, али није особа у пуном смислу (тј. физичка особа), тако да би у њој чланови губили властиту особност.

Будући да је појам особе један од средишњих појмова модерне социјалне филозофије, погледајмо поближе значење тога појма.

Чиме се одликује *"особност"* човјека? Појам *"особа"* редовито се супротставља појму *"нарав".* Кратко бисмо могли рећи: *"особа"* одговара на питање *"ко си ти?",* а *"нарав"* на питање *"што си?".* Особа је, дакле, посљедњи носитељ својстава која заједно чине неку разумску нарав.

Претхришћанска грчка филозофија није још познавала појам особе. Она је човјека од осталих бића разликовала понајвише тиме што човјек посједује *логос.* То је термин с богатим значењем. У првом реду значи ум и говор, језик. Том је одликом човјек способан за одговорно вођење властитог живота. Аристотел сматра да је човјек политичко биће управо зато што посједује ум или језик *(zoon logon echon).*

Историјска је чињеница да је хришћанство, особито теолошком науком о тројственом животу у Богу израдило и појам особе. Тај се појам показао прикладним за означавање човјека. Хришћанство је својом науком о духовном елементу у човјеку, о његовој слободи и појединачној бесмртности веома много придонијело истицању вриједности и

недодирљивости човјека као особе. Данашње наглашавање права сваког појединог човјека има управо ту свој извор и темељ, насупрот разним другим тенденцијама, од источних до монистичких западних система, које човјека желе утопити у неку већу цјелину. И персонализам је дијете хришћанских погледа.

У филозофији се посебно скреће пажња на јединцатост и незамјенљивост неког бића које за себе може рећи *"ја".* Особност је управо та *јединцатост* разумског бића. Сваки је човјек незамјенљив појединац. Он тиме задржава своју *самостојност.* Не може се растопити у друштву, не постаје пуким дијелом те цјелине. Дакако, човјек осјећа опасност по ту своју самосталност кад се препусти сугестији масе, обичајима и конвенцијама друштва које прихваћа без размишљања, даје се надвладати животним нагонима који га снажно заробљавају, али он уједно примјећује да се у таквим приликама *"даје носити, гонити од струје".*

Човјек зна да је он *носитељ* својих дјела, својега дјеловања. Он се доживљава господарем својих дјела и у томе уједно доживљава своју *слободу.* Та се слобода смјешта у језгру његове особности у којој он зна да се пред многим могућностима може одлучити, усмјерити се у одређени смјер, а да није притом већ унапријед ни од чега присиљен. Зато на питање: зашто си се тако одлучио? он обично не може дати други одговор до чињенице да се управо тако хтио одлучити.

Док је традиционална *(сколастичка)* филозофија као основицу човјекове особности истицала његову *самостојност* (супстанцијалност) и разумност (рационалност) (особа је: *натурне ратионалис индивидуа субстантиа),* новија филозофија (персонализам) гледа на особу више с духовне стране. Особно је биће више од неког индивидуума, узорка једне врсте, *"случаја"* поновљиве нарави; она је биће отворено за пунину битка, слободан партнер пред Богом, који дакако у својој слободи прихваћа и своју нарав.

У модерним се погледима особа покушава одредити и њезином могућношћу потпуног располагања са самом собом, особито с обзиром на апсолутно или Апсолутног. Ћудоредни захтјеви и дужности усмјерују се првотно на човјека као особу, а не као члана заједнице. Особа је зато такво биће које у пуној одговорности ступа пред Законодавца, пред Бога.

Управо се у човјеку као особи испреплићу разни односи који стоје међусобно у некој напетости. Човјек је додуше господар самога себе, али он је уједно и ограничен, временито условљен. У библијском и хришћанском говору каже се да је човјек Божје створење, о Богу зависан, њему одговоран. Но он је уједно и једино створење у свијету које посједује могућност одговарања, одговорности, па тиме постаје и Божји партнер, саговорник. То је за хришћанску филозофију и теологију уједно и основа за човјеково достојанство, човјек као *"слика и прилика Божја"* (Пост 1, 27).

Човјек је, надаље, дух који је везан за тијело и кроз тијело се људски дух може изражавати. По тијелу је човјек дио природе, везан за природне услове својега живота, но он се и супротставља природи, преобликује је и тако ствара своју културу и повијест. Сваки напредак је стога могућ само на предавању баштињених добара. Зато је човјек, као историјско биће, отворен у два смјера: према прошлости и будућности. Он своју будућност може додуше обликовати, суодређивати, али нико нема цјелину будућности у својој власти. Историја човјечанства не може се довести до свршетка успостављањем неког дефинитивно правилног поретка.

Човјекова друштвена нарав

Човјеково друштвено устројство показује се понајприје као знак његове *недостатности,* несавршености. Као појединац, човјек је преслаб да би се без туђе помоћи одржао и развио у животу. Долази на свијет као беспомоћно дијете којем је потребна родитељска њега, и тјелесна и душевна. Дијете које не осјећа топлине родитељске љубави закржља, каткад одбија храну, па чак и умире. Неки биолози сматрају да се човјек роди 21 мјесец прерано, тј. он кроз годину дана послије рођења стекне све оне тјелесне способности које други сисавци (прије свега мајмуни) имају већ код рођења. Али управо то вријеме човјек својим психофизичким контактом толико искористи да надвиси све животиње. А и даљњи тјелесни, душевни и духовни развој дјетета све до пунољетности и одраслог човјека тражи сталну подршку, вођство и његу породице и одраслих. Антрополошка истраживања као човјекову посебност, за разлику од свих животиња, наглашавају код човјека неупоредиво дуг размак његова развоја до самосталности и слободе дјеловања.

Човјек је, дакле, биће "с *недостацима"* (A. Gehlen), није прилагођен својој околини, не преузима из мноштва свјетских садржаја само одређене елементе који му одговарају, него је отворен, а тиме и изложен сфери неограничених утисака који му нису само помоћ, него и оптерећење па и опасност. Потребна му је оријентација за попримање начина понашања којима су други људи дали свој печат. Мора учити, потребан му је говор.

Но и одрастао човјек може осигурати свој опстанак само у подјели рада с другим људима, у саживоту с њима и заједничком помоћи. Свакоме је јасно да је то начелна ситуација у свако вријеме, а не само у модерној цивилизацији.

Један од знакова друштвене човјекове природе јесу и његови разнолики *нагони* који га усмјерују на дружење с другима, као што су полни нагон, нагон за опонашањем, за игром, за вриједношћу и уважавањем, за борбом. Сви ти нагони извиру из његове осјетљиве природе премда се, као људски, добрано разликују од животињских. Погрешка би, међутим, била социјално човјеково устројство темељити само или поглавито на недостацима који проистичу из тјелесних потреба. Сврха друштвеног живота није само у задовољавању тих тјелесних потреба.

Човјеков се духовни живот управо састоји у *комуникацији,* саопштавању, дијалогу, давању и примању, изградњи културних подручја која настају само из заједничког труда и љубави. Друштвено човјеково устројство изражава се понајвише у језику, говору. Као духовна бића живимо у језику. Језиком долазимо потпуно *"к самима себи",* изражавамо се, погађамо своју *"властитост".* Психолози наглашавају да човјек, да би изградио и развио своју особност, треба неког партнера, неки *ти,* с којим се у нутрини суочава, који му буди питања, судове и одлуке, који му је изазов. Човјек је по својој бити и природи упућен на духовно заједништво с другим човјеком, с другом особом, с другим *ти.*

Није то само недостатак, потреба, него уједно и богатство, унутрашња пунина. Друштвена човјекова природа дарује му способност да се на духовном подручју саопшти, отвори другоме, дарује, али тако да се та способност буди тек у сусрету с другим. Други је на неки начин предуслов да се човјек развије, пронађе свој *ја,* своју властитост, да дође к себи. То су онтолошки темељи друштвеног живота. Испуњење својега бића, које би му као појединцу било немогуће, човјек достиже у друштву. То је прави смисао исказа: човјек је по природи друштвено биће.

Физичка отвореност за *друштвене вриједности и сврхе* основица је људске заједнице. Она нам редовито несвјесно лежи у темељу властитог дјеловања или нагонски проистиче из тјелесне природе, али појединац доживљава обогаћење и испуњење властитог бића које излази из дјеловања усмјереног према другоме. Специфично људским постаје то дјеловање тек кад се одвија духовно свјесно усмјерено према сврси, те кад оно као циљ и вриједност добива потребну модификацију.

Важност, достојност и нужност сврхе упућује нас већ на ћудоредну дужност. Човјек доживљава неку вриједност коју постиже само у друштву као услов могућности властите егзистенције. Ту је основица за разликовање слободних и природних друштава. У слободним друштвима он доживљава само неку одређену могућност вриједности (нпр. тјелесна окрепа у спорту), док у природном друштву, које не овиси о његовој вољи, човјек види нужност одређених правила премда би их каткад и хтио промијенити (нпр. живот у браку и породици).

У часовима заједничке опасности долази то прихваћање нужности циља спонтано на видјело и без извањске присиле. Заједничка опасност - заједничка одбрана. Одатле долази и *умножавање вриједности* заједничког дјела. Циљ који је као такав један веже многе у њихову дјеловању те га онда појединци прихваћају и теже за њим. Он постаје вриједност од које многи партиципирају, али од које и појединачно дјеловање добива своју вриједност.

Од тога циља проистиче и *ограничење вриједности.* Појединац може бити дужан и везан на неко одређено дјеловање само ако то изискује заједнички циљ. Ако се примјерице појединци обогаћују на штету других, онда је то злоупотреба. С друге стране, појединачне сврхе морају устукнути тамо гдје то тражи извршење заједничког циља. Сврха која се заснива на људској нарави намеће се с обвезом пред вриједносном оријентацијом појединца.

Сврха друштвене заједнице

Поглавита сврха друштвене заједнице је помоћ која је потребна појединцу, а добива је управо заједничком друштвеном сарадњом у извршавању властите животне задаће. Зато се та сврха друштва ставља у *заједничко добро,* заједничку корист или друштвено добро. То заједничко добро као сврха друштва испуња двоструку функцију: оно ствара предуслове за миран заједнички суживот људи, што је основица правног поретка с моћи присиле; оно уједно ствара предуслове за што боље испуњење битних животних задатака и сврха сваког појединца у властитој одговорности.

Заједничко се добро састоји од добара као што су ред и мир у друштву, осигурање толике индивидуалне слободе колико је потребно за лични развитак, у здравом стању друштва као цјелине, у господарственом и друштвеном благостању свију. Зато је нужно да сви судјелују у помагању таквог животног испуњења појединца. То је поредак који почива на размјерном поштовању једнакости, али и различитости међу људима. По природи су сви људи једнаки, али по могућностима судјеловања и придоношења у сарадњи постоји различитост, која се дакако очитује и у судјеловању у плодовима такве сарадње.

Узроци и извори заједничког добра су прије свега настојања појединаца која проистјечу из њихових потреба, жеља и интереса. Заједничко се добро може остварити

само ако појединци уложе своју снагу у друштвеној сарадњи, при чему ваља водити рачуна да се створи склад између заједничког сарађивања и властитих жеља и интереса.

Плод заједничког добра као циља друштва састоји се од размјерног судјеловања свих чланова друштва на плодовима који израстају из заједничког рада и сарадње. То се судјеловање мјери према особном и социјалном начелу. Социјално начело каже да је на исти начин потребно судјеловање свију у постизању тих плодова друштвене сарадње.

Ваља такође знати да је тај поредак заједничког добра нужан у трајном *развоју.* Нове друштвене креативне снаге долазе до изражаја. Тако је преобликовање античког друштва, у првом реду еманципација робова и коначно укидање ропства, настало тако што је највећи дио за живот важних радњи (обрт, одгој, одбрана, управа) прелазила у њихове руке. Зато је нужно прихватити *динамички* појам заједничког добра.

Из свега што смо рекли види се да је и заједничко добро као сврха друштва само помоћ човјеку да испуни властиту задаћу и постигне властити циљ. Оно, дакле, није сврхом самом себи. Према томе, заједничко и појединачно добро стоје у међусобном односу премда се врсно разликују. Добро друштва као цјелине је надиндивидуалне нарави, а добро човјека појединца опет надилази само друштво. Индивидуална сврха појединца, која се додуше постиже помоћу друштвених снага, више је него само дио заједничког добра. Оно је коначни циљ заједничког добра па је зато важно за друштвени поредак.

Принцип заједничког добра

Будући да друштвено право има свој извор у заједничком добру као својој сврси, све друштвено дјеловање и радње свој ћудоредни принцип добивају у начелу заједничког добра. Зато је заједничко добро највиши друштвени принцип. У том смислу ваља схватити и познато начело: *заједничко добро претходи појединачном добру,* тј. појединачне сврхе људског живота не могу се постићи изван и неовисно о њему. Но важно је одмах примијетити да је заједничко добро стварно само онда ако се очитује у појединачним добрима. Зато се и ту мора поштовати љествица добара. Добра вишег реда не смију се подредити друштвеним добрима нижег реда. Тако се не смије жртвовати лична слобода тамо гдје су довољна само материјална добра, нити жртвовати живот тамо гдје су довољне друге услуге. Ниједна заједница нема право захтијевати жртву савјести јер је одлука савјести потпуно изнад друштвених обавеза у остваривању човјекова циља.

Дефиниција људског друштва

Већ у обичноме говору појам друштва остаје многозначан. Често се том појму додаје неки атрибут, па говоримо о антикном, средњовјековном, нововјеком друштву; спомиње се феудално и капиталистичко друштво, аграрно-обртничко, прединдустријско и индустријско друштво, класно и бескласно друштво итд.

Досад смо говорили о основицама човјекове природе, о снагама које човјека усмјерују према заједници или друштву. Сад можемо рећи нешто о друштвеном феномену у ужем смислу, тј. о удруживању људи у друштво. Опште човјеково друштвено устројство само је предуслов или могућност за настанак друштва. Да би друштво *стварно* настало, потребно је удружење људи било које врсте, везаност на неки заједнички циљ. Зато се друштво редовито дефинира као *свака трајна и дјелотворна повезаност људи за остварење*

неког заједничког циља или вриједности (Kerber). Има и других сличних дефиниција друштва: *"скупина људи повезана за међуусобно помагање у постизању битних животних циљева"* (Messner); *societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum ad nliquid communiter agendum* (sv. Toma); *coniunctio moralis stabilis plurium hominum in communem aliquem finem suis actibus conspirantium* (Taparelli).

Друштво се може дефинирати и истицањем главних елемената друштва, а то су:

а) више конкретно опстојећих људи, појединаца. Друштво се, наиме, састоји само од људи. Оно није нека хипотетска творевина која би лебдјела изнад људи. Већи број, скупина људи је дакле материјални елемент друштва;

б) претпоставља се исти интенционални садржај код чланова друштва, заједничка тешка ситуација неког слоја људи која их тјера на удружење да би постали јачи у њезину надвладавању. То је онтолошка основица;

ц) психолошку основицу чини међусобно познавање људи и тог заједничког усмјерења на остварење циља. Тако настаје осјећај заједничке припадности и солидарности;

d) право друштво настаје кад се многи обавежу да заједничким дјеловањем постигну заједнички циљ. Формални елемент друштва или заједнице састоји се, дакле, у обавезивању воље многих на заједнички циљ;

е) коначно, сваком је друштву потребна и извањска организација и заједнички ауторитет, који одређује конкретне циљеве и средства. Тај ауторитет осигурава уређену сарадњу у постизању сврхе, као и трајност и стабилност везе. Друштво је, према томе, *јединство у мноштву,* нека напетост између чланова и цјелине друштва. Човјек као члан друштва посједује властито јединство, самосвојност и апсолутну вриједност. Зато се опире томе да буде *само* члан цјелине, да се такорећи *"растопи"* у цјелини, према начелу *"цјелина је првотнија од својих дијелова".* С друге стране, не смије се ни друштво растопити само на неки пуки зброј индивидуума. Ту стоји и главни проблем социјалне филозофије.

С обзиром на *друштвени ауторитет* или власт ваља рећи још и ово: то је власт и пуномоћ која треба да осигура ред потребан за постизање животних циљева. Ауторитет представља право посебне врсте јер се састоји од власти над човјеком и над дијелом његова понашања. Ту се ради о власти једнаких над једнакима. По својој унутрашњој природи друштвени је ауторитет заповједна овласт. Његова морална основица је одговорност за битне животне циљеве, зато се и друштвени ауторитет појављује свугдје гдје се такви животни циљеви унутар друштвеног оквира морају остварити, у породици, држави, сталешким заједницама и сл. Нешто је друкчија ствар код чисто слободних заједница, као што је неки клуб.

Битне црте друштвенога ауторитета јесу: 1) друштвена власт је дио моралног права; 2) послушност према законитој власти је морална обвеза; 3) послушност према друштвеној власти може се утјерати силом; 4) сваки ауторитет има свој коначни извор у Богу који му даје оправдање *("нема власти доли од Бога: које постоје од Бога су постављене",* Рим 13,1); 5) у свакој заједници је власт на темељу своје природе јединствена и недјељива; 6) власт посједује властиту надлежност утемељену на праву коју ваља поштовати; 7) само власт као таква утемељена је на моралном поретку, а не њезино предавање одређеној особи; оно мора имати посебан правни титул; 8) друштвена је власт у својем дјеловању везана моралним правним поретком, који је ограничује само на сврху друштва.

3. Неке теорије друштва

Индивидуализам

Индивидуализам сматра да у стварности постоје само физичке појединe особе, док су сви облици друштва само другоме вриједности, потпуно зависни о тим физичким особама. Индивидуализам људе гледа у неком предсоцијалном *"природном стању".* Човјек је према својој природи самодостатно, аутаркично и аутономно биће те као такав захтијева слободу и једнакост за све. Индивидуализам посматра човјека атомистички, као асоцијално биће.

Социјални се феномен ту докида и своди човјека на изолираног појединца и његове потребе. Друштвено се тако разводњава на чисто извањски склоп појединаца који се, с друге стране, замишљају као апсолутни, изолирани, егоистични, аутаркични и коначно аутономни. Социјално је само збир појединаца у измјени њихових интереса. Друштво је заправо интересна заједница коју држава мора осигурати. Отуда се поставља и захтјев *"слободе појединца"* и тврдња о *"заробљавању од стране државе"* која се сматра нужнимзлом.

Опстанак друштва се, дакако, и у индивидуализму допушта, али друштво стоји у функцији *слободе индивидуума.* Слобода је врело сваког социјалног реда. Друштво настаје слободним договором појединаца који у томе траже властити интерес. Друштво је зато прије нека фикција која изриче зброј дијелова. Друштвене обвезе треба свести на нужни минимум, јер друштво нема друге сврхе него да штити слободу и аутономију појединаца.

Конкретна обиљежја индивидуализма

Теорија индивидуализма конкретно се појављује у различитим облицима *либерализма.*

Либерализам значи покрет који у слободи и аутономији особе гледа средишње појмове друштвенога и уопште свјетскога погледа. Он у појединим раздобљима добива различите облике.

У ужем смислу, либерализам добива препознатљиве црте тек у 18. стољећу у покрету просвјетитељства. Просвјетитељство као филозофија и стајалиште грађанског друштва прекида трајност повезаности западне традиције. Умјесто вјере у објаву наступа вјера у разум, а тиме нестаје хришћански концензус с обзиром на тумачење сврхе човјека и друштва. Главна обиљежја либералнога мишљења јесу вјера у напредак и знаност, мисао о људским правима, предоџба о природном складу између човјека као појединца и друштва, који се развијају у слободи без ауторитета, те прихваћање човјека као по природи добра.

Колективизам

Овдје се полази од друштва и даје му се појмовно и онтолошки прво мјесто, а појединац је ту само ради друштва. Појединац се треба бринути само за друштво и стајати у његовој служби, јер само тако може постићи право људско испуњење. Прави колективизам имамо онда кад се у служби друштву више не мисли на живе људе који чине друштво, него на мјесто особе долази неки мислени садржај, нација, раса, напредак или свјетска револуција.

Тоталитаризам

Сваки остварени облик колективизма, без обзира на то с којим предзнаком, преобратио се у *тоталитаризам.*

Тоталитаризам као друштвени систем дијете је 20. стољећа. Неки од тих режима сами су се називали тоталитарнима. Овдје не можемо улазити у расправу о филозофској подлози, коријенима и настанку тоталитаризма, али је ипак потребно истакнути његова битна обиљежја. У тоталитарној је држави право државног ауторитета неограничено, док појединац и нижа друштва имају само она права која приме од државе. Ниједан појединац не може бранити неко своје право насупрот држави. У тоталитарној држави као једнопартијском систему идентифицирају се држава и странка која има монопол власти. Држава је средство за остварење воље те странке. Обликовање те воље одређује вођа партије и круг људи око њега, а та се воља преноси на народ пропагандним механизмом, особито средствима приопштавања, као што су штампа, издаваштво, радио, телевизија, филмови. Зато та средства стоје под контролом монополне партије. У тоталитарној држави заступништво не изражава народну вољу, него прима вољу власти односно партије. Стога је таква држава полицијска држава која предузима строге мјере против сваког покушаја опонирања. Власт не потпада никаквој контроли јер је онемогућено окупљање опозиционих снага, а све су организације под државном контролом.

Тоталитарна друштва редовито имају службену монополистичку идеологију, монопол партије над оружјем и одбраном те централистичко и планско господарство. Неки аутори уз та више унутрашња обиљежја тоталитарног уређења спомињу још тежњу проширења власти на друге државе и на читав свијет.

Како помирити противност особности и заједништва

С правом се намеће питање је ли могуће помирити напетост која настаје између човјекове личности као појединца и друштва. Теорија која би успјела сачувати и човјека пред друштвом и друштво пред егоизмом појединца могла би пружити прихватљиве идеје за изградњу добре социјалне филозофије и етике.

Право устројство друштвеног бића састоји се од тога да оно буде јединство поретка. Јединство које чине многе особе морамо гледати као акцидентално јединство, а не супстанцијално. Човјек се не смије у том јединству изгубити. Заједница се састоји од мноштва односа према нечему што се може сматрати свршном вриједношћу и што је у себи нешто јединствено. Друштво се ствара тежњом човјека као духовног бића која се као једна остварује у многим особама, а сједињавање многих према нечем јединственом зове се јединство поретка.

Односи који се у друштву остварују могу попримити различите облике:

- однос у физичком реду (узрочна зависност): те физичке компоненте, које судјелују у стварању људског друштва, ипак нису његов формални елемент;
- биолошки односи такође су само један од предуслова;
- заједничко дјеловање такође може остати само на том подручју;

- правни однос: то је формални елемент сваке заједнице и састоји се од трајне обавезе тежње за неким заједничким циљем. То је морална обавеза којом се појединци усмјеравају на заједничке циљеве и из тога проистиче и законска обвезатност.

Како треба гледати на правну (јуридичку) особу?

Рекли смо већ да друштвена заједница може бити субјект права и дужности и да зато има обиљежја која се могу приписивати само особи. Будући да ниједна скупина људи не може бити у пуном смислу особа (као супстанцијално биће), говоримо о *правним (јуридичким) особама.*

Јуридичке особе као пројекти људских односа јесу *стварне* (у смислу актуалне) само у људима који чињенично опстају који припадају друштву. Но јуридичке особе откривају и изражавају посебне могућности људске природе, које као могућности остају и онда кад чињенично нека заједница уопште нема ниједног члана. Људи се мијењају, а институција остаје јер се она обликује на основи једне могућности људске природе. Етичко значење таквих друштвених облика стоји у томе што они омогућују појединим особама развој и *"добар живот".*

Заједничко добро

Друштво смо дефинирали као трајну и дјелотворну везу међу људима у остваривању неког заједничког циља или вриједности. Усмјереност према томе циљу може се гледати као формални принцип друштвеног живота. Заједнички циљ за којим иде неко друштво стоји пред њим као неко добро које је вриједно остварити, а које обећава обогаћивање чланова такве заједнице. Таква добра могу бити различита: добра за уживање, корисна добра, културне, ћудоредне или религиозне вриједности.

То добро као циљ, које се увијек тиче човјека као члана заједнице, мора се тицати свих чланова и за то мора бити заједничко добро или заједничка вриједност, премда је могуће да код тога неки судјелују више, а други мање.

Свака заједница има своје специфично, често ограничено заједничко добро које се остварује према различитим могућностима људи који чине заједницу. Социјални се циљеви морају одијелити од приватних циљева јер се социјални циљеви могу постићи само у заједници. Заједничко добро као такво постоји само у повезаности људи који судјелују у заједници.

За разлику од заједничког добра, говори се још о *заједничкој* добробити или благостању *(Gemeinwohl)* коју O. v. Nell-Breuning овако дефинише: *"То је садржај свега што се као предуслови, претпоставке или достигнућа неке заједнице мора остварити да би појединци могли пробуђивањем властитих снага постићи своју индивидуалну и заједничку срећу."* С обзиром на заједничко добро, свака заједница има и властиту заједничку добробит. Код државе се у посебном смислу говори о заједничком благостању као посљедњем оквиру сваке друштвености која сваком појединцу даје његово мјесто у цјелини. Правом и извањском сигурношћу држава омогућује својим грађанима егзистенцију достојну човјека. Зато ћудоредна вриједност државног заједничког благостања стоји изнад користи појединих подређених заједница и појединаца. Стога и заједничка корист стоји испред појединачне користи све док није дотакнута ћудоредна вриједност

особе и кад се од појединца не тражи нешто што се противи интегритету особности. Тако се на државном подручју може од појединца захтијевати да се одрекне неких индивидуалних вриједности, а ради заједничке добробити као услова за његову властиту егзистенцију.

Заједничко благостање тражи такође одређене носиоце функција који дјелују у име заједнице (ауторитет). Будући да је заједничко благостање само предуслов и претпоставка за постизање заједничког добра, не може читаво подручје ћудоредности пасти под државни ауторитет, него само јавни поредак који омогућује ћудоредни живот.

4. Социјални принципи

Принцип солидарности

Друштво се састоји од појединих људи. Они су у друштву повезани. Тиме што стварају друштво људи преузимају и неке обвезе и ћудоредне одговорности. Та међусобна повезаност појединца и друштва те обвезе које из тога проистичу изриче *принцип солидарности.*

Тај је појам у социјално-знанствену литературу први увео француски социјалист Pierre Joseph Proudon (1809-1865). Он је тај принцип разумијевао као осигурање заједничког које искључује сваки облик себичности. Auguste Comte (1768-1857) наглашавао је солидарност у слиједу генерација; будући да је сваки појединац каузално повезан с другим, могуће је да у позитивном стадију дође до религије човјечанства. Ferdinand Lassalle (1825-1864) - њемачки социјалдемократски теоретичар и оснивач радничког покрета - гледа у принципу солидарности резултат оне идеје једног човјештва која се провлачи кроз повијесни процес и која до свог изричаја долази у радничком покрету. Неке социјалистичке партије наглашавају тај принцип као темељну вриједност социјализма (тако њемачки СПД у својем годесбершком програму из 1959).

Њемачки исусовац и социјални филозоф Heinrich Pesch (1854-1926) назвао је католичку социјалну науку солидаризмом, који након њега постаје срж католичке друштвене науке. Сам се термин није пробио, али је наука о начелу солидарности остала. У тој је науци Pesch хтио повезати оправдане тежње индивидуализма и социјализма.

Солидаризам брине о двострукој усмјерености односа човјека и друштва. Својим прирођеним устројем човјек је усмјерен према друштвеној заједници. До пунога свога развоја особа долази само у заједници. Но и заједница постоји само у својим члановима.

Видјели смо да индивидуализам почиње код човјека појединца, заједници или друштву даје тек друготно мјесто, а колективизам почиње код друштва и прикраћује појединца. Солидаризам, напротив, настоји полазити и од појединца и од друштва истодобно. Познати њемачки теоретичар друштва исусовац Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) гледа на принцип солидарности као на *"међусобну одговорност",* разликујући при том принцип битка и принцип дужности *(Seinsprinzip, Sollensprinzip).*

Као *принцип битка* принцип солидарности значи постојеће стање ствари, тј. да су људи упућени једни на друге, да су сви повезани са судбином цјелине, као што је и цјелина нераздвојно повезана са судбином појединаца. То је стање *заједничке повезаности.*

Из тога се принципа појављују и захтјеви, тј. *принцип дужности,* а то значи да се појединац мора залагати за добро заједнице и прихваћати њезин удес, као што и обратно, заједница мора стајати уз добро и удес појединца. То је стање заједничке одговорности.

Принцип солидарности мора се остварити у *држави,* јер она може добро функционисати само ако се појединац трајно осјећа одговорним за цјелину, као и ако држава признаје појединца и његову слободу и самосталност.

У католичкој социјалној науци, особито посљедњих година, посебно се наглашава и солидарност народа међусобом или још уопштеније солидарност с људима свих земаља као и солидарност с будућом генерацијом (посебно у енциклици *Pacem in terris).*

Принцип субсидијарности

И тај је принцип карактеристичан за католичку социјалну науку и дефинисан је у енциклици Pia XI. *Quadragesimo anno.* Сматра се да је аутор те енциклике био управо O. V. Nell-Breuning. У бр. 79. читамо:

"Као што не ваља појединцима одузимати и предавати држави оне послове које они могу обавити на властиту одговорност и властитом марљивошћу, тако је неправедно и у високом ступњу шкодљиво и за јавни поредак опасно давати већему и вишему друштву оне послове које могу извршавати мање и ниже заједнице. Свака наиме друштвена установа мора по свом појму и значењу доносити помоћ уводима друштвеног тијела, а не смије их никада нити уништити нити сасвим присвојити."

Као што видимо, тај принцип каже да чланови неке заједнице имају право на помоћ *(subsidium)* у свим пословима и стварима које не могу извршити сами, али такође да као чланови друштва морају бити заштићени од премоћи тог самог друштва.

Друштво мора са своје стране помоћи против премалене друштвене активности. За успоставу и одржање правног поретка *нужни* су устав, закони, судство. То не може остваривати појединац, него само друштвена заједница. Уз то постоје и *пожељне* помоћи друштва, нпр. превентивно цијепљење против грипе.

С обзиром на властиту дјелатност појединаца у друштву, друштво јој мора пружати потпорну. То не мора увијек бити изравно држава, него то могу чинити и друге заједнице, чланице друштва.

Слободу појединаца ваља такође штитити и од *превелике друштвене дјелатности.* Појединцу треба дати простора за властиту помоћ све док је то могуће. Одговорност не ваља преносити на надређене инстанције све дотле док је појединац сам може носити. Тај се захтјев поставља против колективистичког уплитања у дјелатност појединца.

Оправдање принципа субсидијарности

Ниједно се друштво не ствара ради њега самога, него увијек ради људи који га оснивају. Ако се не поштује то правило, онда то штети и самом човјеку појединцу и друштвеној заједници.

- Однос друштва и појединца: превелика друштвена помоћ штети човјеку јер она сужава слободу, гуши иницијативу и умањује свијест одговорности за властито обликовање живота.

- Прејака друштвена помоћ штети уједно и самој друштвеној заједници јер се она код тога оптерећује задаћама које су јој туђе, а притом обично занемарује властите задатке. У таквом случају долази до пораста бирократије и чиновничкога параграфског духа.

- Односи између већих и мањих заједница: Ту вриједи исто што је горе речено. Тиме што је нека заједница ближа особи тиме се више цијени иницијатива појединца; што је нека заједница већа, то појединци у њој показују мањи интерес и особно залагање.

Закључак

Свако подруштвовљење треба дати простора за развој битне човјекове социјалне димензије. Тај принцип одређује правилан однос и размјер између друштвене и појединачне дјелатности чланова друштва. Сигурно, свака друштвена дјелатност сузује слободу чланова друштвене заједнице, и то се може оправдати вриједностима и циљевима ради којих се друштво на темељу социјалне људске нарави обликује. Не може постојати никаква ауторитативна владавина, а да није довољно утемељена и образложена.

Заједничко добро неке заједнице не састоји се понајприје од извањских добара. Мало је оних извањских добара која ваља пошто-пото осигурати. Заједничко добро неке друштвене заједнице састоји се прије свега од развијања особних вриједности, а то је могуће остваривати само активним, духовним и слободним залагањем људи.

Кад су надлежности за дјелатности превише отворене према горе, онда се умањује свијест заједништва, а сваки се полако удаљује од заједнице, окрећући се својем особном животу.

Неки приговарају да је принцип субсидијарности само формално начело. То је утолико точно, уколико он не даје конкретна одређења. Но он ипак није празан јер искључује стварне случајеве као могуће, опире се неким компетенцијама за друштвене дјелатности које немају правог оправдања. Садржај тог принципа може се зато изразити у облику једног условног (кондиционалног) става:

Ако човјек појединац (или подређена заједница) може сам себи помоћи, онда му друштвена заједница не смије одузети ту приику за властиту помоћ тиме што би му наметала своју помоћ; ако он то не може, онда заједница мора прискочити у помоћ.

Ради се овдје, дакле, о разумној, општељудској процјени онога што се може од појединца тражити и очекивати с обзиром на његову властиту помоћ. Важно је припоменути да се принцип солидарности (права друштва према појединцу) не смије супротстављати принципу субсидијарности (права појединца према друштву). Управо оба та принципа настоје стајати у прикладној равнотежи која процјењује права једне и друге стране.

83. Бернард Р. Боксил

ЈЕДНАКОСТ ДИСКРИМИНАЦИЈА И ПРОТЕКЦИЈА

I. Увод

Гледајући уназад на одлуку Врховног суда Сједињених Држава из 1954. против одвојених школа и на револуцију за грађанска права, која је започела са њом, многи људи позног двадесетог века почели су да се надају да је амерички смисао за поштену игру најзад однео победу над предрасудама и расизмом. Они су стога били љуто разочарани када је, тридесет година после ове историјске одлуке, талас расних инцидената преплавио америчке универзитете.

Они су, наравно, били свесни да је расизам опстао; били би растужени, мада не и изненађени, да су чули како су се слични, па чак и гори, инциденти догодили у некој забити на дубоком Југу. Али ови инциденти су се десили на Северу и у традиционалним бастионима просвећености и либерализма, као што су универзитети Масачусетса, Мичигена, Висконсина, као и Дартмута, Стенфорда и Јејла. Шта је проузроковало ово кретање уназад?

Према неким познаваоцима, кривица треба да се припише протекцији. Пишући у *Коментару,* на пример, Чарлс Марej је тврдио да протекција изазива расизам, јер она повећава изгледе да ће мање способни црнци пре добити посао или се уписати на факултет, него њихове беле колеге; и, упозорио је злослутно, да су скорашњи расни инциденти само »слаб наговештај онога што можемо да очекујемо у годинама које долазе«.

Заступници протекције одговарају да, иако протекција може да изазове непосредни анимозитет, она ће на дужи рок водити ка расно и полно хармоничном друштву. Многи, такође, тврде да је она оправдана, јер помаже да се надокнади штета, коју су црнцима и женама нанели расистички и сексистички поступци и ставови. Овај оглед је покушај да се процене ова тврђења.

Као што је претходни пасус наговестио, постоје две главне врсте разлога у корист протекције. Први, унапред усмерени разлог, оправдава протекцију због њених претпостављених добрих последица. Други, уназад усмерени аргумент, оправдава протекцију као надокнаду за рђава дела из прошлости. У овом одељку укратко ћу описати ове разлоге и егалитарне принципе на којима се заснивају. Почнимо са уназад усмереним разлогом.

Најприхватљивија верзија уназад усмереног разлога заснива се на принципу једнаких могућности. Владајућа идеја овог принципа јесте да позиције у друштву треба да се поделе

на основу поштеног такмичења између појединаца. Она има два дела, оба неопходна за схватање те идеје. Први је да позиције треба да буду додељене једнакима, са квалитетима и способностима који их оспособљавају за најбоље извођење функција, које се очекују од појединаца на тим положајима. Стога, он захтева да се прикладност појединаца за неки положај процењује само на основу њихових квалификација за тај положај. Други је да појединци треба да имају исте прилике за стицање квалификација за жељене положаје. Ово као минимум захтева да основне и средње школе свакоме пруже исте могућности, без обзира да ли је неко богат или сиромашан, црн или бео, мушко или женско, хендикепиран или здрав.

Већина друштава рутински крши оба дела принципа једнаких могућности. У већини друштава, на пример, људи често бивају искључени из разматрања за неки положај просто зато што су хендикепирани, или стари, или женског пола, или припадници неке расне мањине. И у већини друштава кршења првог дела принципа једнаких могућности допуњавају се кршењима другог дела овог принципа. Школе за богате су, обично, боље него школе за сиромашне; школе за белце су обично боље него школе за црнце; талентоване девојке се одвраћају од грађења каријере у инжињерству, грађевинарству и природним наукама; а хендикепирани се мање-више запостављају.

Заступници уназад усмереног разлога за протекцију тврде да су кршења принципа једнаких могућности озбиљно неправедна и да они којима су ова кршења нанела штету, нормално заслужују надокнаду. Они нарочито доказују да је протекција оправдана као прикладно средство да се учини надокнада људима којима су систематски оспоравне једнаке могућности, на основу њихових уочљивих особина да су црни или женског пола.

Размотримо сада унапред усмерени разлог. Заступници овог аргумента верују да протекција не само што ће рушењем расних и полних стереотипа допринети уједначавању могућности, већ да ће, такође, имати важније последице. За разумевање природе тих последица неопходно је увидети да принцип једнаких могућности има ограничења, као егалитаристички принцип.

Ако би се, приликом деобе положаја, искључиво ослањали на принцип једнаких могућности, ми бисмо тежили да талентованије поставимо на пожељније положаје. Пошто ови положаји обично укључују посао који суштински више задовољава него посао који укључују други положаји, наша пракса ће тежити да чини више на задовољавању интереса талентованијих, да стекну посао који им причињава задовољство, него на задовољавању интереса оних мање талентованих. Затим, пошто се пожељнији положаји, углавном, плаћају боље од оних који су мање пожељни, примена принципа једнаких могућности за расподелу положаја би, такође, оспособила талентованије да потпуније задовољавају своје друге интересе него они мање талентовани, бар у оној мери у којој задовољење ових других интереса захтева новац.

Онда ће претежно углавном ослањање на једнаке могућности у расподели положаја тежити да већу важност пружи задовољавању интереса талентованих, него задовољавању сличних интереса оних који су мање талентовани. Ово крши принцип једнаког уважавања интереса, који забрањује да се интересима неке личности припише већи или мањи значај него сличним интересима неке друге личности. Овај принцип не претпоставља било какву чињеничку једнакост међу јединкама, на пример, да су оне једнаке по интелигенцији или рационалности или моралној личности. Сходно томе, он не противречи чињеници да су неки људи талентованији од других и не треба да се опозове због те чињенице. То је

основни морални принцип. Он каже да, ма какве биле разлике између људи, исти значај треба да се припише њиховим сличним интересима.

Принцип једнаког уважавања интереса је морална основа принципа једнаких могућности. Овај принцип има ограничено место у егалитаристичким теоријама, пошто он помаже примени принципа једнаког уважавања интереса. Јер, иако тежи да већи значај припише интересима талентованих да имају задовољавајући посао, он такође настоји да талентованог постави на место на коме може боље да служи интересима других. Ова одбрана принципа једнаких могућности је, међутим, само делимична. Иако она у одмеравању талената и заузетог положаја оправдава одређено ослањање на принцип једнаких могућности, она не оправдава и више плате које нормално прате пожељније положаје. Присталице тржишта често доказују, наравно, да су такве плате неопходне да талентоване подстакну на стицање квалификација потребних за пожељније положаје; али ово није претерано убедљиво, с обзиром да су ови положаји већ по себи најповољнији у друштву.

Заступници унапред усмереног разлога за протекцију верују да ће она помоћи примени принципа једнаких уважавања интереса, поред помагања да се изједначе могућности. Већина друштава се не приближава испуњењу ни првог ни другог принципа. Она одричу једнаке могућности одређеним појединцима и дају знатно мање значаја задовољењу интереса једних појединаца него задовољењу тачно таквих интереса код других. На пример, интерес старијих особа да пронађу добро плаћено запослење обично се сматра мање важним него сличан интерес младих људи и због тог разлога њима се често ускраћује добар посао, чак и кад имају најбоље квалификације. Интерси хендикепираних се, у кршењу другог дела принципа једнаких могућности, још чешће занемарују, исто као и интереси жена и припадника расних мањина. Таквим јединкама се, по правилу, не дају исте шансе да стекну квалификације за пожељне положаје као и мушкарцима или припадницима владајуће расне групе. Ако су у праву они који заступају унапред усмерени разлог, онда ће протекција постепено уклањати ова кршења принципа једнаких могућности и помагаће увођењу друштва у коме се једнако уважавање придаје сличним интересима свих.

Скицирали смо два главна разлога за протекцију и егалитарне принципе који их по свој прилици оправдавају. Сад морамо видети како се ови разлози показују у детаљима и да ли могу да издрже критику. Испитаћу их углавном преко њихове примене на протекцију за жене и црнце, али се они могу применити и на друге случајеве у којима протекција изгледа оправдана. У одељку (II) истражићу уназад усмерени разлог, у одељку (III) унапред усмерени разлог.

II. Уназад усмерени разлог

Можда је најраширенија примедба против протекције она према којој су разликовања заснована на полу и раси увредљива. Посебно у Америци, критичари су склони да машу Џастис Харлановом максимом: »Наш устав је шлеп за боје...«

Џастис Харланов нагласак је на томе да амерички устав забрањује да се грађанима порекне било које право и привилегија, које остали нормално имају, на темељу њихове боје или расе. Критичари доказују како за боју шлеп принцип, на који се позива Џастис Харланова максима, као и њему сличан, за пол шлеп принцип, следе из принципа једнаких

могућности, ако претпоставимо да грађани имају право да, за пожељне положаје, буду процењивани само на основу својих квалификација за те положаје, и да, природно, ни боја ни пол нису квалификација за неки положај. Ако су они у праву, онда протекција крши принцип једнаких могућности, јер крши за боју и за пол слепе принципе.

Чини се да протекција очигледно крши први део принципа једнаких могућности. Он може, на пример, да тражи да правни факултет одбије белог мушкарца и да уместо њега прими жену или црнца, који су, према скоро свим осталим стандардима мање квалификовани. Али ми не смемо да заборавимо други део принципа једнаких могућности, према коме свако мора да има једнаку могућност за стицање квалификација. Све док се ово не задовољи, такмичење за одређена места неће бити поштено. И у случају о коме се расправља, други део принципа једнаких могућности може потпуна да се занемари. Белци иду углавном у боље школе него црнци, а друштво подржава сложен систем очекивања и стереотипа који користи белим мушкарцима, а црнцима и женама наноси штету. Тако протекција не мора да такмичење за пожељна места и положаје учини непоштеним. Напротив, надокнађујући женама и црнцима то што су били лишени једнаких прилика да стекну квалификације, она такмичење може да учини поштенијим.

У Америци се често ставља примедба да ако црнци заслужују надокнаду за то што су били неправедно дискриминисани, онда то такође заслужују Италијани, Јевреји, Ирци, Срби, Хрвати, Азијати и практично свака етничка група у Америци, пошто су и те групе биле, исто тако, неправедно дискриминисане. Подразумева се да, пошто друштво очито не може да задовољи све ове захтеве за компензацијом, оно нема разлога да изађе у сусрет захтевима црнаца за надокнадом.

Ову примедбу не сматрам значајном. У Америци је, најзад, дискриминација црнаца историјски била много већа него дискриминација неке друге расне или етничке групе. Затим, иако су разне европске етничке групе свакако биле дискриминисане, оне су, такође, имале користи од жешће дискриминације црнаца, пошто су се уселили у Америку да тамо преузму послове које амерички црнци због своје расе нису могли да добију. Стога, тврђење да су осим црнаца многе друге етничке групе биле дискриминисане, не погађа циљ. Ако друштво може да изађе у сусрет само неким захтевима за надокнаду, онда оно треба да изађе у сусрет захтевима који су најпречи, а то су изгледа, захтеви црнаца.

Овај разлог нас обавезује да усмеримо пажњу на одређене сегменте црне популације, посебно на црну нижу класу. Црну нижу класу карактерише алармантна и незабележена стопа раста незапослености, зависности од социјалне помоћи, малолетничке трудноће, рођења изван брака, породица којима управљају жене, наркоманије и насиља. Али већина црнаца нису у нижој класи. Затим, многи, ако не и већина црнаца који користе протекцију, пореклом су из средње класе. Да би се, на основу протекције, уписали на правни или медицински факултет, црнци или жене морају, по правилу, да похађају добар колеџ и да имају добре оцене, што онима из средње и више класе даје одлучујућу предност над онима из нижих друштвеноекономских класа. Ова чињеница је изазвала много негодовања.

Неки критичари се жале да она показује како типични корисници протекције немају ваљане захтеве за надокнадом. Они очигледно претпостављају да црнци и жене средње и више класе нису оштећени расистичким и сексистичким ставовима. Ова претпоставка је неоправдана. Услед победе грађанских права, већина облика расне и полне дискриминације је незаконита, а потенцијални заступници дискриминације треба да буду опрезни приликом повлађивања својим предрасудама против црнаца и жена, који имају

довољно новца и образовања да им наплате њихову незаконитост. Али одатле не следи да црнци и жене нису оштећени расистичким и сексистичким ставовима. Ови ставови не потхрањују само дискриминацију. Као што сам раније приметио, они потхрањују један разрађен систем очекивања и стереотипа, који суптилно али дефинитивно умањује шансе жена и црнаца да стекну квалификације за пожељне положаје.

Нешто озбиљнија примедба, која се заснива на чињеници о пореклу корисника протекције из средње класе, јесте да протекција не чини надокнаду онима који ту надокнаду највише заслужују. Сама по себи, ова примедба се лако може одбацити. Све док протекција чини надокнаду онима који је заслужују чињеница да она не чини надокнаду онима који надокнаду највише заслужују тешко ће бити разлог против ње. Примедба, међутим, стварно покреће озбиљну тешкоћу, пошто друштво може да не буде у стању да учини надокнаду свима који је заслужују. У том случају, програм протекције који, углавном, користе црнци и жене из средње класе, може да се промени и направи простор за друге програме, који чине надокнаду онима који је највише заслужују. Осим ниже класе, главни кандидат је »радничка сиротиња«.

Неки коментатори су се недавно жалили да је, у галами око ниже класе, друштво заборавило »радничку сиротињу«. Школе које похађају њихова деца тек су мало боље од школа које похађају деца црнаца из ниже класе. Ако је то тако, онда постојећи програми протекције могу посебно да буду непоштени. Пошто они доносе надокнаду због сметњи расе или пола, али теже занемаривању сметњи због класе, они су подобни за дискриминацију белих мушкараца из »радничке сиротиње«, а доносе корист црнцима и особама женског пола из средње или више класе, чије су могућности много веће.

На срећу, црнци, жене и »радничка сиротиња« не морају да се свађају око тога ко од њих највише заслужује надокнаду. Иако је, вероватно, свака од ових група имала користи од дискриминације друге две, протекција не мора да једној од њих учини надокнаду на штету оне друге две. Наравно, она може да учини накокнаду свима њима на штету мушкараца из средње класе. Чланови ове групе су имали користи од дискриминације других група, а избегли су сваку систематску дискриминацију, као и штету због образовања ниже класе.

Постоји, међутим, озбиљна тешкоћа са схватањем протекције као надокнаде. Уколико су њеним корисницима одрицане једнаке могућности, они заслужују надокнаду; али није јасно какву надокнаду они заслужују. Можда ће то бити јасно за специфична кршења првог дела принципа једнаких могућности. Ако нека фирма не прими жену на посао због њеног пола, она тај посао заслужује као надокнаду увек кад јој он постане доступан, чак и ако су други истовремено боље квалификовани. У прекршајима другог дела принципа једнаких могућности, биће теже да се одреди какву надокнаду заслужују они којима је нанета штета. Нарочито је далеко од тога да буде јасно да је надокнада коју они заслужују неко пожељно место или положај.

Размотримо ову тешкоћу кад се примени на кориснике протекције који припадају средњој класи. У том случају, уобичајен одговор на тешкоћу јесте да није било расне и полне дискриминације и стереотипа, црнци и жене из средње класе који имају протекцију за пожељна места и положаје, били би најбоље квалификовани кандидати за ова места и положаје. Нажалост, међутим, он се мора сукобити са исто тако уобичајеном примедбом да, без прошле историје расне и полне дискриминације и стереотипа, црнци и жене

средње класе, који добијају протекцију за пожељна места и положаје, вероватно не би чак ни постојали, а камо ли имали најбоље квалификације за нека места или положаје.

Смисао ове примедбе се не може порећи. Расна и полна дискриминација и стереотипи су радикално променили лице друштва. Да оне нису постојале, преци црнаца и жена из средње класе који сада имају протекцију не би их никада упознали, што значи да црнци и жене из средње класе који имају протекцију свакако не би ни постојали. Али примедба може бити ирелевантна. Предлаже се да замислимо свет без историје расне и полне дискриминације и стереотипа; то значи, замислити свет без расне и полне дискриминације и стереотипа у садашњој генерацији. У таквом свету, већина црнаца и жена из средње класе, који сада користе протекцију, постојала би; а аргумент тврди да би они били квалификовани за места и положаје које данас добијају због протекције.

Нажалост, ово не стоји. У алтернативном свету, који треба да замислимо, већина црнаца и жена из средње класе који имају протекцију би, вероватно, били боље квалификовани него што јесу у нашем садашњем свету, јер не би морали да се боре са полном и расном дискриминацијом и стереотипима. Одатле, међутим, не произлази да би они били најбоље квалификовани за места и положаје за које добијају протекцију. Садашњи програми протекције имају унапред усмерене циљеве. Они покушавају да сруше расне и полне стереотипе убрзавањем доласка оног дана у коме ће расе и полови заузимати пожељне положаје у сразмери са својим бројем. Овај циљ може да се не подудара са политиком користи усмереној на оне који би били најквалификованији за положаје и места која добијају, да није било расне или полне дискриминације или стереотипа.

Можда би се ова тешкоћа могла да превазиђе ако претпоставимо да су расе и полови подједнако талентовани. Ако се усвоји ова претпоставка, из ње може да следи да ће у свету без расне или полне дискриминације, расе и полови бити представљени на пожељним положајима у сразмери са својим бројем, па би, према томе, жене и црнци који имају протекцију за пожељна места и положаје, били најквалификованији за та места и положаје да није било расне и полне дискриминације. Оба закључка, међутим, заборављају тешкоћу класе.

Узмимо, прво, да се ова тешкоћа примени на расу. Црна средња класа је много мања у односу на укупно црно становништво, него што је била средња класа у односу на укупну белу популацију. Они који се боре за пожељне положаје у друштву, углавном долазе из средње класе; многи из нижих друштвеноекономских класа су искључени због свог релативно оскудног образовања. Зато, чак и да су расе подједнако талентоване и да нема расне дискриминације, број црнаца на пожељним положајима би био несразмерно мали, и мањи од броја оних који су извукли корист из програма протекције.

Слабија, али још увек значајна верзија ове тешкоће, односи се на разлог за жене. Пошто су жене половина средње класе и половина популације, можда можемо доказивати да протекција користи женама које би биле најквалификованије за положаје које им она доноси да није било полне дискриминације. Ипак, одатле не следи да оне заслужују протекцију. Снага позивања на свет без полне дискриминације и стереотипа, јесте да што је могуће више надокнада људима пружи оно што би они добили у свету лишеном неправде. Ипак, полна дискриминација није само неправда. Неправедно је, такође, да су сиромашна деца, у поређењу са богатом, слабо образована. У одсуству ове неправде, далеко је од тога да буде очигледно како би без полне дискриминације и стереотипа жене средње

класе које имају протекцију, биле најквалификованије за положаје које су на основу ње добиле.

Закључујем да унапред усмерени циљеви протекције превазилазе своје уназад усмерено оправдање. Садашњи програми протекције са својим унапред усмереним циљевима не могу да се оправдају само преко уназад усмереног разлога, да су они надокнада за кршења принципа једнаких могућности.

III. Унапред усмерени разлог

Као што смо раније видели, унапред усмерени циљеви протекције треба да помогну стварању једнаких могућности, и коначно, да оспособе друштво да сличним интересима својих чланова пружи подједнако уважавање. Тврђење да протекција може помоћи да се изједначе могућности може бити образложено на прихватљив начин. Претпоставимо, на пример, да култура и традиција друштва наводе његове чланове да чврсто верују како жене не могу бити инжињери. Пошто је инжињерство професија која се добро плаћа и награђује, а многе жене имају таленат за њега, протекција која подстиче више жена на инжињерску делатност може да помогне разбијању стереотипа и изједначавању могућности.

Ове могуће последице протекције могу да буду недовољне за њено оправдање ако, као што неки критичари примећују, она крши права белих мушкараца да добију положај само на основу својих квалификација. Ова примедба произлази из принципа слепих за боје и пол, који, опет, следе из принципа једнаких могућности, ако претпоставимо да квалификације за положаје никад не могу да укључују боју или пол, већ то морају да буду ствари као што су различити тестови способности, оцене и универзитетске дипломе. Доказаћу, међутим, да је ова претпоставка лажна и, према томе, да принципи слепи за боју и пол понекад морају да се ублаже. Кључна премиса у мом доказу јесте раније истакнуто да примена принципа једнаких могућности мора тако да се обликује да служи принципу једнаког уважавања интереса.

Претпоставимо да држава оснује медицински факултет, али већина дипломираних лекара ради у градовима, тако да људи у сеоским областима не добијају адекватну медицинску негу. И претпоставимо да је утврђено да ће кандидати из сеоских области после дипломирања, вероватно радити пре у овим областима, него кандидати из градских области. Ако држава придаје једнаку важност здравственим интересима људи и у сеоским и у градским областима, онда она оправдано може да тражи од медицинског факултета да сеоско порекло уважи као једну од квалификација потребну за упис. Ово би могло бити узрок због кога ће неки кандидати из градских области бити одбијени, а иначе би били примљени на факултет; али ја не видим како би они, са разлогом, могли да се жале на кршење својих права; најзад, медицински факултет није установљен зато да они постану доктори, већ зато да заједница добије медицинске услуге.

Сличан пример показује како и раса може да буде једна од квалификација за пријем на медицински факултет. Стога претпоставимо да људи у црначким гетима не добијају адекватну медицинску негу, јер мало доктора хоће тамо да ради; и претпоставимо да се утврди како ће црни лекари пре радити у црначким гетима него њихове беле колеге; као и у претходном случају, ако држава у питању медицинске неге приписује исту важност интересима и белих и црних људи, онда се лако може

оправдати захтев да медицински факултет, као једну од квалификација за пријем, прихвати и боју коже кандидата.

Критичари понекад примећују да ће неки бели доктори радити пре у црначким гетима него њихове црне колеге. Иако је оно што говоре непобитно, то не обезбеђује захтев да се прихвати и раса као један од услова за пријем на медицински факултет. Практично, све политике које расподељују места и положаје, морају да се заснивају на генерализацијама за које свако зна да нису увек тачне. На пример, ниједна разумна особа неће сугерисати да универзитети треба да напусте своју политику доделе места на основу резултата тестова, иако ови тестови не предвиђају непогрешиво успех или неуспех на факултету.

Импликација ове расправе јесте да оно што се рачуна као квалификација за неки положај јесте коначно одређено принципом једнаког уважавања интереса. Пре свега, квалификације за неки положај су квалитети и способности које су потребне личности за адекватно обављање функције, које се очекују од сваког ко заузима тај положај, и тиме оспособљава друштво за указивање праведнијег поштовања према сличним интересима свих јединки. Тако схваћени пол и боја могу бити међу квалификацијама за положаје. Иако ово импликује да за боју слепи и за пол слепи принципи нису увек прихватљиви, то не мења принцип једнаких могућности. То допушта да људи имају права да за положаје буду оцењивани стриктно на основу својих квалификација за њих. Пориче се само да протекција нужно крши права белих мушкараца.

Иако протекција не сме да крши ничија права, унапред усмерени разлог може бити подложан и другим врстама примедби. Он посебно зависи од чињеничких тврђења о последицама протекције. Скептици оспоравају ова тврђења. Они тврде, на пример, да протекција снажно подстиче уверење да жене и црнци не могу, без посебне помоћи, да се такмиче са белим мушкарцима. То је био смисао Мајереве критике протекције, коју смо цитирали на почетку овог есеја. Али, чак ако скептици греше и ако се протекција може оправдати чисто унапред усмереним разлозима, уназад усмерени разлози који је подстичу остају значајни. Људи имају сличне интересе да им се призна једнак морални положај. Када је, као у САД, друштво систематски искључивало чланове расне мањине из моралне и политичке заједнице, и речју и делом порицало њихов једнак морални положај, онда оно не признаје ту једнакост преко просте доделе бенефиције, чак и када су те бенефиције великодушне. Оно мора признати да су они те бенефиције заслужили због поступања према њима у прошлости. У таквим случајевима, нарочито су програми засновани на протекцији важно средство за постизање друштва једнакости.

84. Џин Гримшоу

ИДЕЈА ЖЕНСКЕ ЕТИКЕ

Питања о полу су ретко била средишња у главној струји моралне фллософије овог века. Али идеја да је врлина на неки начин *полом одређена,* да су стандарди и мерила различити за жене и мушкарце, јесте идеја која је била централна у мишљењу многих великих философа. Ми можемо да у осамнаестом веку утврдимо почетке оних идеја »женске етике«, »женске« природе, а нарочито женских облика врлине, који су образовали суштинско залеђе за велики део феминистичког размишљања о етици. Осамнаести век је, у индустријским друштвима, видео настанак занимања за питања феминитета и женске свести, која су била значајно повезана са променама у друштвеној ситуацији жене. Постепено за жене средње класе дом више није био радно место. Једини пут ка сигумости (одређене врсте) за жену је био брак, у коме је она била потпуно економски зависна, док су за неудату жену изгледи били стварно суморни. У исто време, међутим, како су жене све више постајале зависне од мушкараца, осамнаести век је видео и почетке идеализације породичног живота и брачног стања, идеализације која је остала утицајна током деветнаестог века. Сентиментално виђење потчињене, али поштене и идеализоване жене и мајке, чије посебне, женске врлине истовремено одређују и одржавају »приватну« сферу домаћег живота, почело је да доминира великим делом мишљења осамнаестог и деветнаестог века.

Идеја да је врлина полно одређена централна је, на пример, у Русоовој филозофији. У *Емилу,* Русо је доказивао да оне карактеристике које су код мушкараца недостаци, код жена представљају врлине. Русоово схватање женских врлина је уско повезано са његовим идеализованим виђењем сеоске породице и једноставности живота, који једини могу да се супротставе рђавим градским обичајима, а жене, сматрао је он, само као супруге и мајке могу постићи врлину. Али њихова врлина је такође заснована на њиховој зависности и подређености у оквиру брака; према Русоу, бити независна или остваривати циљеве који нису циљеви добробити њене породице, за жену значи губитак квалитета који је чине поштованом и пожељном.

Русоов појам врлине као »полом одређене« био је, пре свега, предмет напада Мери Волстонкрафт у њеној књизи *Оправдање права жене.* Она је доказивала да врлина треба да значи исту ствар и за жене и за мушкарце, и била је оштар критичар форми »женскости«, које се намећу женама као предмет тежње и које, по њеном мишљењу, поткопавају њихову снагу и достојанство као људских бића. Још од времена Волстонкрафтове, увек је постојала важна струја у феминистичком мишљењу, која је са великим неповерењем или потпуним одбацивањем посматрала идеју да постоје специфично женске врлине. Постоје врло јаки

разлози за ово неповерење. Идеализација женске врлине, која је можда свој врхунац достигла у делима њених викторијанских писаца деветнаестог века, као што је Раскин, обично је била заснована на подређености жене. »Врлине«, за које се мислило да треба да буду предмет женине пажње, често су одражавале ову потчињеност - класичан пример је »врлина« самоодрицања, коју је истицао велики број викторијанских писаца.

Упркос овој добро заснованој амбиваленцији у погледу идеје »женске врлине«, ипак су многе жене у деветнаестом веку, укључујући велики број оних које су се бавиле питањима еманципације жене, остале привржене идеји да не само што постоје специфично женске врлине, већ су понекад жене морално супериорније од мушкараца и уверењу да друштво, преко утицаја жена, може да се морално трансформише. Многе жене имале су на уму, да тако кажемо, *проширење* »женских врлина« из приватне сфере дома и породице на читаво друштво. Али, за разлику од многих мушких писаца, оне су идеју женске врлине употребљавале као разлог за улажење жене у »јавну« сферу, пре него као разлог да се ограниче на »приватну« сферу. И у контексту у коме је било изузетно тешко да се постигне било какав облик женске независности, било је лако да се увиди привлачност било ког схватања које настоји да изнова процени и афирмише оне снаге и врлине које се конвенционално виде као »женске«.

Контекст савремене феминистичке мисли је, свакако, врло различит. Највећи број формалних препрека за улазак жена у сфере које нису везане за домаћинство је уклоњен, а константна тема феминистичког писања у последњих двадесет година била је критика ограничавања жена на улогу домаћице или на »приватну« сферу. Међутим, упркос овоме, идеја »женске етике« остала је врло важна за феминистичко размишлајње. Један број занимања налази се у основи феминистичког трајног интересовања за идеју »женске етике«. Можда је најважнија брига због насилних и рушилачких по- следица по људски живот и планету оних врста делатности у којима углавном доминирају мушкарци, као што су рат, политика и капиталистичка економска доминација. Схватање да често рушилачка природа ових ствари бар делом *треба да се припише* чињеници да у њима доминирају мушкарци, наравно, није ново; оно је било довољно присутно у многим разлозима за женско право гласа, на почетку двадесетог века. У неким савременим, феминистичким размишљањима, ово је било повезано са схватањем да су многи облици агресије и рушилаштва блиско повезани са природом »мушкости« и мушке психе.

Таква веровања о природи маскулинитета и о деструктивној природи мушке сфере делатности, понекад се повезују са »есенцијалистичким« уверењима о мушкој и женској природи. Зато, на пример, у врло утицајном делу Мери Дели постоји склоност да се сва пустош, која се испољила у људском животу и планети, види као неиздиференцирани резултат непроменљиве природе мушке психе и један од начина на који су и саме жене биле »колонизоване« преко мушке доминације и бруталности. А у супротности према овој пустоши, у књигама Дејлове налази се визија непокварене женске психе, која би, попут феникса, могла да настане из пепела културе мушкараца и да спасе свет. Нису све верзије есенцијализма сасвим екстремне или снажне као ова; али није необично да се (међу неким поборницима мировног покрета, на пример) нађе уверење према коме су жене »по природи« мање агрсивне, љубазније и васпитаније, кооперативније од мушкараца.

Таква есенцијалистичка схватања мушке и женске природе су, свакако, проблем ако сматрамо да »природа« мушкараца и жена није нешто монолитно и непроменљиво, већ да је пре друштвено и историјски обликовано. А велики део феминистичког размишљања

одбацује сваки облик есенцијализма. Али, ако неко одбаци идеју да се неке разлике између мушких и женских вредности и приоритета могу приписати фундаменталној мушкој и женској »природи«, појављује се онда питање да ли се идеја »женске етике« може изразити на начин којим се избегавају есенцијалистичке претпоставке. Покушај да се ово учини, упућује на другу велику тему феминистичког мишљења. Ова се тема може објаснити на следећи начин. Само жене су константно тежиле да буду обезвређене или инфериоризоване. (Често истовремено кад су биле идеализоване). Али се ово обезвређивање није једноставно односило на жене по себи - њихову природу, способности и карактеристике. »Сфере« делатности, са којима се оне посебно повезују, такође су обезвређене. Затим, парадоксално, оне су такође и идеализоване. Тако су дом, породица, домаћичке врлине и улога жене у телесном и емотивном неговању других стално уздизани до неба и схватани као темељ друштвеног живота. У исто време, ове су ствари обично схватане као пуки »оквир« за »важније« сфере мушке делатности, којих се ниједан мушкарац, који себе поштује, не би одрекао; и као вредности које, ако се сукобе са осталим вредностима и приоритетима, увек морају бити на другом месту.

Друга врста приступа идеји »женске етике« произлази, дакле, како из критике есенцијализма, тако и из покушаја да се схвати да ли један алтемативни приступ питањима моралног размишљања и етичких приоритета може да се изведе из разматрања оних сфера живота и делатности које су биле схватане као парадигматски женске. Посебно се указује на две ствари. Прва је, да *постоје* у ствари опште или типичне разлике у начинима на које жене и мушкарци мисле и расуђују о моралним питањима. Ово схватање свакако није ново. Међутим, оно се обично изражава преко појма *дефицијенције* на страни жене; оне су неспособне да расуђују, дапринципијелно поступају; оне су емотитвне, интуитивне, сувише личне и тако даље. Медутим, ми би можда могли да прихватимо *диференцију* без приписивања *дефицијенције',* а можда разматрање женског моралног расуђивања може да осветли проблеме мушких облика расуђивања, који су били схваћени као норма?

Друга важна сугестија може се сажето изразити на следећи начин. Она полази од претпоставке да специфичне друштвене делатности производе сопствену визију оног што је »добро« или оног што треба да се посебно вреднује, своје сопствене интересе и приоритете и сопствена мерила за оно што се сматра »врлином«. Можда онда друштвене праксе, посебно праксе материнства и бриге за друге, које се традиционално схватају као женске, могу да се схвате као произвођачи етичких приоритета и схватања »врлине« које не само што не треба обезвређивати, већ које су у стању да исто тако пруже исправку за деструктивније вредности и приоритете у оним сферама деловања у којима доминирају мушкарци.

У својој утицајној књизи *У различитом гласу: психолошка теорија и женски развој* (1982), Керол Гилиген доказује да су у праву они који су доказивали да жене, по правилу, о моралним питањима различито расуђују од мушкараца; оно што је погрешно јесте њихова претпоставка о инфериорности или дефицијентности женског моралног расуђивања. Исходиште рада Гилигенове било је испитивање дела Лоранса Колберга о моралном развоју деце. Колберг је покушао да утврди »степене« у моралном развоју, који би се могли анализовати на основу разматрања одговора које деца дају на питања како би решили неку моралну дилему. »Највиши« степен, степен на коме се у ствари, према Колбергу, употребљава специфично *морални* оквир расуђивања, јесте степен на коме се моралне дилеме решавају преко позивања на правила и принципе, логичка одлука у

погледу приоритета и у светлу претходног прихватања таквих правила и принципа. (За опште разматрање Колберговог дела, видети чланак 41, *Морал и психолошки развој).*

Много цитирани пример Колберговог метода, о коме Гилиганова детаљно расправља, јесте случај двоје једанаестогодишње деце, »Џејка« и »Ејми«. Од Џејка и Ејми се тражи да одговоре на следећу дилему: човек по имену Хајнц има жену која умире, али не може да набави лек. Треба ли да украде лек, да би спасао живот своје жене. Џејк је јасан, да Хајнц *треба* да украде лек; и његов одговор се креће око правила која управљају животом и својином. Ејми је, међутим, одговорила врло различито. Она је указивала да је Хајнц требало да оде и разговара са апотекаром и види да ли би могло да се нађе неко решење за тај проблем. Док је Џејк ситуацију схватио као прилику за посредовање преко система логике или закона, Ејми, указује Гилиганова, увиђа потребу за посредовањем кроз комуникацију у односима.

Јасно је да се Колбергово разумевање морала заснива на традицији која се изводи из Канта и иде преко дела таквих савремених философа као што су Џон Роуз и Р. М. Хер. У овој традицији нагласак је на правилима и принципима и Гилигенова никако није једини критичар који указује да ће свако такво разумевање морала бити приморано да погрешно представи морално расуђивање жене и да заснује типично мушки модел моралног расуђивања као стандарда на основу кога се о женама суди као о дефицијентним. Нел Нодингсова је, на пример, у својој књизи *Старање: један феминистички приступ етици и моралном васпитању* (1984), доказивала да је неки морал, заснован на правилима и принципима, по себи неадекватан и да он не схвата оно што је дистинктивно или типично за женско морално мишљење. Она је указала како се у великом делу моралне философије претпостављало да је морални задатак, тако рећи, да се из ситуације апстрахују »локални детаљи« и да се схвате као подређени правилу или принципу. Изван тога, питање је одлуке или избора, у случају сукоба, како да успоставимо или утврдимо хијерархију између наших принципа. А да би се одредио као *морални,* принцип мора да буде универзалан; што ће рећи, у форми »кад год X, онда Y«. (Видети чланак 40, *Универзални прескриптивизам).* Нодингсова доказује да постављање моралних дилема на такав начин погрешно представља природу моралних одлучивања. Постављање моралних питања у форми »дилеме пустог острва«, у којој се описују само »голе кости« неке ситуације, обично служи пре да прикрије него да открије она питања на која само ситуационо и контекстуално сазнање може да пружи одговор и која су суштинска за морални суд у специфичном контексту. (Видети такође, примедбе Дејла Џејмсона о употреби примера у моралној философији, у чланку 42, *Метод и морална теорија*).

Али, Нодингсова хоће такође да докаже, исто као и Гилиганова, не само да је ова врста објашњења у моралу неадекватна, већ да су жене мање склоне од мушкараца чак и да покушају оправдавања моралних одлука на овај начин. И једна и друга доказују како жене не теже позивању на правила и принципе на исти начин као мушкарци; да су оне склоније да се позивају на конкретно и одређено сазнање ситуације и да дилеме разматрају преко односа које оне у себи садрже.

Гилиганова и Нодингсова, стога, указују да постоје, као чињеничка ствар, разлике у начинима на које жене и мушкарци расуђују о моралним питањима. Али, такво схватање разлике увек доноси велике тешкоће. Природа претпостављене евиденције неизбежно је проблематична; не би било тешко да се нађу два једанаестогодишња детета, која ће реаговати сасвим различито на Хајнцову дилему; а позивања на »заједничко искуство«, у

начину на који жене и мушкарци расуђују о моралним питањима, могу увек да се оспоре указивањем на изузетке или позивањем на неко различито искуство.

Међутим, ово питање није само питање емпиријске тешкоће. Чак и кад *би била* нека општа или типична разлика између жена и мушкараца, увек остаје проблем како да се те разлике опишу. Јер питање је да ли врста описа доношења моралних одлука, које дају Колберг и остали, стварно адекватно представља њихову природу. Штавише, схватање да жене не поступају на основу принципа, да су интуитивне и под већим утицајем »личних« разматрања, често се употребљавало у контекстима у којима су жене бивале схваћене као дефицијентне, па с правом треба бити опрезан у погледу било какве дистинкције између жена и мушкараца, која зависи од ове разлике. Могао би, на пример, да буде случај да жене и мушкарци не *расуђују различито* о моралним питањима, већ да се њихови етички приоритети разликују у томе да се оно што жене схватају као важан принцип (као што је одржавање односа) од стране мушкараца обично схвата као *недостатак* принципа

У најбољем случају онда мислим да се схватање како жене »расуђују различито« о моралним питањима тешко изражава и доказује; у најгорем, оно се излаже ризику понављања старих и тлачитељских дихотомија. Али можда постоји нешто истине у схватању да етички *приоритети* жене могу да се разликују од етичких приоритета мушкараца? Затим, није лако видети како би ово јасно могло да се успостави, или која врста евиденције би решила питање; али, ако је исправно доказивати да ће етички приоритети настајати на основу животног искуства и преко начина на који се она социјално артикулишу, онда би можда могли да претпоставимо да ће се, с обзиром да се искуства жена обично разликују од искуства мушкараца, и њихови етички приоритети разликовати? На пример, с обзиром на женско искуство трудноће, рађање и подизање деце, могле би, на пример, да постоје неке разлике у начину на који ће оне схватити »трађење« тих живота у рату. (Ово није идеја јединствена за савремени феминизам; то на пример, сугерише и Олива Шрајнер у својој књизи *Жена и рад,* која је штампана 1911).

У новијој феминистичкој филозофији било је бројних покушаја да се укаже како би делатности, у којима се жене ангажују, пре свега делатности бриге за децу и физичког и емоционалног одржавања других људских бића, могле да се схвате као оно што производи друштвене приоритете и схватања врлине различита од оних што надахњују друге аспекте друштвеног живота. Сара Радик, на пример, у једном чланку под насловом *Материнско мишљење* (1980) доказује да задатак материнства производи схватање врлине које може да пружи основу за критику оних вредности и приоритета, који су у основи доброг дела савременог друштвеног живота - укључујући и милитаристичке вредности и приоритете. Радикова не жели да доказује како жене могу просто да уђу у јавну област као »мајке« (као што су наговештавали неки сифражетски докази, почетком двадесетог века) и да је преобразе. Ипак, она доказује да искуство жена као мајки јесте централно за њихов етички живот, и то на такав начин да би могло да уобличи једну критику преовлађујућих вредности и друштвених обичаја. Донекле слично, Керолајн Вајтбек доказивала је да пракса бриге за друге, која у свом центру има материнство, пружа етички модел »узајамне реализације људи«, који се много разликује од такмичарских и индивидуалистичких норми највећег дела друштвеног живота (Whitebeck, 1983).

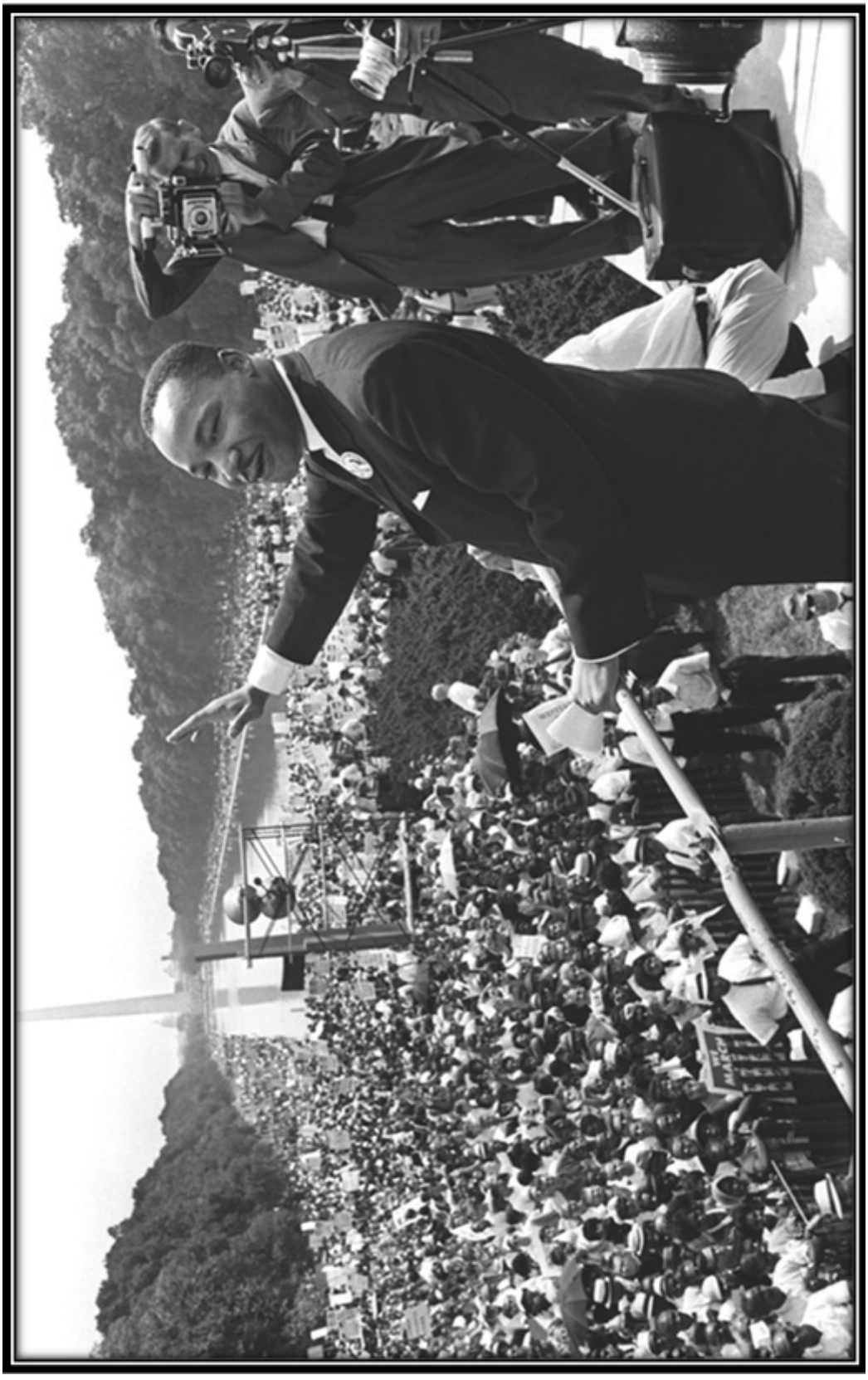
Постоје, међутим, велики проблеми у идеји да женске делатности могу произвести аутономан и кохерентан скуп »алтернативних« вредности. Женске делатности увек су друштвено одређене и под утицајем таквих ствари као што су класа, раса, материјално

сиромаштво или богатство, који су поделиле жене и у којима оне не учествују на исти начин. Затим, делатности као што су рађање, ва- спитавање и подизање деце често су се налазиле у жижи трајне идеолошке бриге и борбе; њих жене нису развијале одвојено од других видова културе. Историја бриге за децу, у овом веку, на пример, константно је обликована (често противречним) интервенцијама како »експерата« за подизање деце (који су често били мушкарци) тако и државе. Норме материнства су, такође, биле употребљаване на начине који су ојачавали класне и расне претпоставке о »патологији« радничких или црначких породица. Њих су, такође, употребљавале и саме жене, у служби таквих ствари као што је преданост Хитлеровој »отаџбини« или оштро супротстављање феминизму и једнаким правима у САД. Због свих ових разлога, ако постоји нека корист од идеје »женске етике«, ја не мислим да се она може састојати у позивању на претпостављену аутономну област женских вредности, која може да пружи неко средство за поправљање или алтернативу вредностима оних сфера у којима доминирају мушкарци.

Ипак, тачно је да се велики део политичке теорије и филозофије, у последњих стотинак година, *руководио* дистинкцијом између »јавних« и »приватних« сфера, и тиме да се приватна сфера схватала као сфера жена. Али, оно што је стајало насупрот »свету« куће, домаћичких врлина и самопожртвовања жене није био само »свет« рата или чак политике; то је такође био и свет »тржишта«. Појам тржишта одређује област »јавне« егзистенције, која је супротна приватној области домаћих и личних односа. Структура индивидуалитета, коју претпоставља појам тржишта, јесте структура која захтева инструменталну рационалност, усмерену на апстрактни циљ производње и профита и на свеопшти лични интерес. Појам тржишта искључује алтруистичко понашање или посматрање благостања другог као циљ соп- ствене делатности.

Морал који би могао бити најпримеренији тржишту јесте морал утилитаризма, који у својој класичној форми предлаже схватање среће као нечег што се разликује од активности које воде ка њој, схватање инструменталног разума и апстрактног индивидуалитета као, на пример, у Бентамовом »прорачуну среће« у коме све субјекте бола или среће треба сматрати једнаким и према њима безлично поступати. Али, као што је Рос Пул доказивао у књизи *Морал, маскулинитет и тржиште* (1985), утилитаризам није у стању да стварно пружи адекватан морал, пре свега зато што никада не би могао да пружи разлоге зашто би појединци требало да се потчине дужности или обавези која није у њиховом краткорочном интересу. Он указује да кантовство пружа морал адекватнији тржишту. Други, у нашем схватању ствари, не смеју да се схвате као средства за неки циљ, већ као агенси и мора се претпоставити да индивидуа, коју захтева тржиште, треба да буде опремљена извесном формом рационалности, која није чисто инструментална и да буде спремна да прихвати обавезе и ограничења која се доживљавају пре као дужност него као склоност. Међутим, сфера тржишта супротставља се »приватној« сфери домаћих и породичних односа. Иако, наравно, мушкарци учествују у овој приватној сфери, то је сфера у којој се налази женски идентитет, а овај идентитет је састављен из бриге, васпитања и служења другима. Пошто су ови други њима познати и посебни, »морал« ове сфере не може да буде безличан и универзалан; он је увек »заражен« претераном пристрасношћу и партикуларитетом.

Прва важна ствар коју треба запазити у погледу овог кон- траста између јавне сфере тржишта и приватне сфере домаћинских релација, јесте да се он не поклапа, нити се икад на прост начин поклапао са стварношћу. На тај начин припаднице радничке класе још од првих дана Индустријске револуције раде изван куће, а искључиво повезивање жене са



домаћичком и приватном сфером још увек није нестало. Друго, важно је да се запази да морал приватне сфере и морал тржишта постоје у стању међусобне напетости. Тржиште не би могло да постоји без постојања сфере кућних и породичнох односа, који »подупиру« његове активности; ипак циљеви тржишта могу повремено да буду неспојиви са захтевима приватне сфере. »Погодна« комплементарност између њих може да постоји само ако је приватна сфера подређена јавној сфери, а та се подређеност често изражава доминацијом мушкараца у кући исто као и у јавном животу. Практична подређеност приватне сфере огледа се у начинима на које се, у великом делу моралне и политичке философије и друштвене мисли, непосредни и лични морал приватне сфере схвата као »инфериоран« морал у односу на који управља захтевима јавног живота.

Штавише, иако се идеолошки јавна и приватна сфера виде као одвојене и различите, у пракси приватном сфером често управљају ограничења и захтеви који се изводе из јавне сфере. Јасан пример овога су начини на које се схватања о томе како подизати децу и о томе шта у себе укључује задатак материнства, тако често изводе из ширих друштвених императива, као што су потреба стварања »погодне« расе за задатак управљања неком империјом или потреба за стварањем дисциплиноване и послушне индустријске радне снаге.

Дистинкција између јавне и приватне сфере ипак је помогла да се створи представа реалности и формира искуство о људским животима. Још увек је, углавном, истина да задаци физичког и емотивног одржања других људи великим делом падају на жене, које често носе ову одговомост заједно са одговорношћу за рад изван куће. А разлика између мушког и женског искуства, која следи из ових ствари, допушта нам да схватимо како разлог због кога могу често да постоје разлике између жена и мушкараца у њиховом опажању моралних питања и моралних приоритета, тако и разлог због кога се ове разлике не могу никад сажето изразити у облику генерализација о женама и мушкарцима. Жене и мушкарци заједнички учествују и у кућним и у породичним односима и у свету рада и тржишта. А ограничења и обавезе које појединци доживљавају у свом свакодневном животу, могу да воде до оштрих напетости и супротности, које могу бити практично и морално проживљене. (Класичан пример за ово била би жена која се суочава с оштрим конфликтом узмеђу »безличних« захтева свог посла, и потреба и захтева оних као што су то деца или стари родитељи).

Ако етички интереси и приоритети настају из различитих форми друштвеног живота, онда они који су настали у друштвеном систему у коме су жене тако често бивале потчињене мушкарцима морају бити сумњиви. Претпостављене »женске« вредности нису само предмет мале сагласности између жена: оне су, исто тако, дубоко упрљале и схватање »женскости«, које зависи од одређене поларизације између »мушког« и »женског«, која је и сама тако уско повезана са потчињеношћу жена. Не постоји област женских врлина или женских делатности, која може да произведе вредности »алтернативне« онима из јавне сфере; и било која концепција »женске етике« која зависи од тих идеја не може, по мом мишљењу, бити способна за живот.

Али рећи ово, не значи нужно рећи да животи и искуства жена не могу да пруже основ за критику мушке доминације јавном сфером. Искуства и схватања, која се артикулишу преко пола, не могу да се оштро одвоје од искуства и схватања која се такође артикулишу преко других димензија, као што су раса и класа; и очигледно, не постоји консензус међу женама о начинима на које се може развити критика приоритета »јавног«

света. Ипак, озбиљно узимање искустава и схватања жена - у рађању и бризи за децу, на пример - иако не ствара одмах консензус о начинима промене, ствара кључне облике преиспитивања друштвених и моралних приоритета. Често се примећује, на пример, да ако би мушкарци имали исту врсту одговомости за децу коју имају жене, и ако би жене имале исту врсту моћи као и мушкарци, да одређују такве ствари као што су приоритети на послу или у здравственој заштити или у планирању града или организацији домаћег рада, онда би многи аспекти друштвеног живота могли да буду сасвим различити.

Не можемо унапред тачно да знамо која би врста промена у моралним и друштвеним приоритетима могла да произађе из радикалних промена у таквим стварима као што су полна подела рада или трансформисана друштвена брига о другима; или из елиминације многих облика тлачења од којих страдају и жене и мушкарци. Ниједно позивање на постојеће форме друштвеног живота не може да пружи аутоматско решење. Нити би требало да се жене схвате (како се то ради у неким облицима феминистичког размишљања) као »природно« склоне да од мушкараца прихвате различите моралне и друштвене приоритете. Уколико постоје (или би могле да постоје) разлике у женским етичким усмерењима, оне могу да настану и треба да се образују из промена у друштвеним односима и начинима живљења; а постоје сви разлози да се претпостави како ће тај процес бити испуњен сукобима. Али, такође, постоје и сви разлози да претпоставимо да би у свету, у коме би се делатностима и занимањима који су традиционално схватани као примарно женски, дала подједнака вредност и статус, морални и друштвени приоритети били сасвим различити од моралних и друштвених приоритета света у коме сада живимо.

85. Чедомир Чупић

МОРАЛНА АУТОНОМИЈА И ХЕТЕРОНОМИЈА У ПОЛИТИЦИ

Проблем моралне аутономије и моралне хетерономије за сваку политику је проблем њеног односа према слободи. Ни једна политика не одриче се слободе . него, управо, уверава да делује у име слободе. Чак и у случајевима кад има освајачке и поробљиивачке нарнене.

Добар пример даје Тукидид када пише о разлогу Атињана да покоре становнике острва Милоса. „Ви исто тако добро као и ми знате да људско размишљање уважава праведност онда када невоља једнако снажно пријети објема странама; у обрнутом случају, снажнији владају, а слабији се прилагођавају". И настављају са аргументима и убеђивањем: „Сада смо овдје, и то ћемо вам показати, да бисмо консолидовали нашу власт и предложили мјере икојима би се спасао ваш град, јер ми желимо протегнути нашу власт на вас без ризика, те вас у исто вријеме спасити од пропасти у интересу обију страна". На ово су становници Милоса оштро одговорили: „Како можемо имати заједничке интересе, ми,

да постанемо робови, ви, да постанете господари?"[1] Зар се може наћи пример већег цинизма од цинизма којим се одузима слобода једном народу у име његове сопствене слободе?

Појам аутономија (грч. аутономиа, од речи autos-сам, и nomos-закон, значи само законодавство) у моралну прблематику увео је Кант. По њему, аутономија је претпоставка за остварење личности у човеку. Јер, „природа није дала човеку сву савршеност за коју је способан, он сам треба да је развије. Човека не развија природа него слобода. За. хуманост, он треба да је захвалан сам себи. Он је по природи сиров, а ако такав остане и после културног развитка, он је зао".[2] Идеја слободе је претпоставка и основа појма аутономије.. Аутономија је, значи, нераздвојно повезана с идејом слободе. С појмом аутономије „нераздвојно је повезан општи принцип моралности који у идеји лежи у основи свих радњи *умних* бића, исто онако као што је природни закон у основи свих појава".[3]

Аутономија је, за Канта, извлачење човека из природног стања и његово подвргавање сопственом законодавству, које је у суштини опште законодавство својствено свим умним људима. Према томе, аутономија је и самозаконодавство и самоодређење човеково. Аутономна воља је она воља која је сама себи закон, „независно од сваке особине предмета хтења".[4] Принцип аутономије по Канту, гласи: „не треба друкчије бирати до тако да максиме његовог избора буду у истоме хтењу саобухваћене у исто време као општи закон".[5]

Појам аутономије Кант одређује као *„примат човјека",* чиме се човек извлачи из фиксне, једном заувек дане, непроменљиве и као такве вјечне метафизичке слике свијета дакле из оног тисућугодишњег канонизираног поретка, у којем је он до тада играо улогу дјелића једнога големог, непроменљивим природним законима подвргнутог универзалног механизма кретања ствари, које у најбољем случају могу да постану *предмет* његове контемплације, дакле пасивног одсликавања (одржавања) апсолутне нужности свега постојећег, којој је подређено и човјеково дјеловање, што значи и морално, дакле људско дјеловање. Човјек се сада дакле помиче у само средиште свеколиког збивања (које тиме постаје догађање њега и његова свијета) и само утолико јест, уколико на себи самоме може да понесе својим властитим (моралним) законом одређену одговорност за своје чине, то јест уколико од њега самога као моралног (људског) бића може да започиње један нови ред, низ и поредак, то јест: процес људског дјеловања које отвара ново поље и утемељује специфично подручје *могућности једног еминентно људског начина опстанка."*.[6]

Супротан појму аутономија јесте *појам хетерономија* (грч. heteros - други; nomos. - закон, што значи да неко или нешто друго одређује закон, односно законодавство). Хетерономија означава покоравање воље закону који потиче из друге воље. Она споља одређује вољу и вољну радњу. Хетерономија потискује аутономију.

Појам хетерономија за Канта је негативан јер из њега произилазе „неправи" принципи моралности. По њему „ако воља тражи закон свога опредељивања ма *у чему другоме,* а не у погодности својих максима за које властито опште законодавство, дакле, ако она, излазећи изван себе тражи тај закон у каквоћи ма којега од својих објеката, онда из тога увек произилази *хетерономија.* Тада воља не поставља сама себи закон, већ објекат својим односом према вољи поставља њој закон. Тај однос, било да се заснива на наклоности или на представама ума, омогућује само хипотетичке императиве: Ја треба да чиним нешто због тога, што желим нешто друго. Насупрот томе морални императив, дакле, категорички императив гласи: Ја треба да поступам овако или онако, и кад не бих

желео ништа друго".[7] Хетеромни морални принцип своди човека на пасивност и тиме га онемогућава да се уздигне до самоодређења. Самим тим што није слободан, човек није ни самозаконодаван. Према томе, он нема или је изгубио могућност избора, што је претпоставка за морално деловање и понашање.

У теоријском смислу могуће је оштро раздвојити аутономну и хетерономну моралну позицију. Ово раздвајање је троструко значајно: сазнајно, делатно и као могућност. На практичном плану аутономија и хетерономија су испреплетене и у сталном ривалству и човеков развој тече од хетерономног према аутономном понашању. То се збива с развојем човечанства, али и са сваким појединцем који израста у личност. У развоју појединаца уочљива је доминација једне од ове две моралне позиције; у детињству хетерономије а у зрелом добу аутономије. Наравно, и човекова зрелост није поштеђена јаког хетерономног утицаја. Може се рећи да многи људи у овом смислу и не одрасту. Оно што је значајно за одређење појединца као аутономног или хетерономног у његовом делању јесу норме понашања које сам ствара или прима и мотиви који га покрећу на прихватање норми.[8] Када појединац схвати смисао и оправданост норме, онда може вредносно да је доживи. Вредносно доживљавајући норму појединац је усваја независно да ли је норму сам створио или од других прихватио. То усвајање базира се на сопственом сазнању и осећању. На основу њих појединац се извлачи из хетерономног и успоставља доминантно аутономно понашање. Тешко је претпоставити да појединац може сам да створи потпун и разрађен систем норми. Код аутономног појединца најчешћа је комбинација усвојених норми и норми које сам ствара током живота. У хетерономном стању појединац није способан да разуме смисао захтева који произлазе из норми.

Радикално изоштравајући проблем односа аутономног и хетерономног морала може се тврдити да све док морал представља систем правила он је у односу према индивидуалности делатног човека нужно хетерономан и све дотле ће обавезујући карактер његових норми у већини случајева не само подстицати него и спутавати развој његове личности. Отуђење морала ће бити укинуто чим морална личност сама постане носилац моралног закона, као и аутономна личност, и то не само као умно биће него као целовит човек. Међутим, то да сваки човек као морална личност постане једини носилац моралног закона, можемо замислити само као бескрајни процес. Идеја овог бескрајног процеса представља етику с оне страна дужности: ишчезавање свих дужности из света примереног људским потребама".[9] Тешко је замислити реализацију етичког пројекта у којој ће ишчезнути дужности и сваки облик обавезности.

Много је реалније становиште које полази од одређене обавезности вредносних идеала. Оно се по последицама приближава радикалном пројекту. Јер, кад „идеали намећу људима одређене обавезе" и „морал престаје да буде систем правила: свако ће га придржавати на властиту, одговорност, према властитој процени, моралном осећању и мудрости - ту више нема никаквих дужности".[10] Ту се етика дужности и етика доброте стапају у „јединствену етику, која има тенденцију ка континуираној разградњи свега што представља дужност".[11] Тако се по овом схватању аутономна морална личност само у свету једног таквог морала може развијати, усавршавати универзализовати.[12]

Морална аутономија и морална хетерономија појединаца и друштвених група снажно се манифестује и утиче на обликовање политичке заједнице и јавног живота. Од моралне аутономије и хетерономије појединаца и друштвених група зависи природа и карактер одређене политике. У политичкој заједници преплићу се аутономни и

хетерономни морални утицаји. Само у идеално-типском смислу се може говорити о чистој политичкој заједници изграђеној на моралној аутономији појединаца и друштвених група. Зато је тачније тврдити да у једној политици доминантно место имају аутономно морални појединци и друштвене групе или да та доминација припада моралној хетерономији. Такође, у историјском развоју доминација једног или другог моралног става и понашања у политици се смењује. Правило је да се из хетерономног прелази у аутономно морално понашање и утицај на политику. Али, историја је, пуна и примера када се губи морална аутономија и на њој заснована политика и када се доминантно успоставља морална хетерономија. Мали је број политичких заједница, током историје, у којима је доминирала морална аутономија. Оне су, уз то, биле и кратког века. Али зато су трајно урезане у људско памћење као идеали и примери слободног и богатог јавног живота.

Две политике, као две крајности, примери су доминације једног или другог моралног живота: демократија и аутократија. Под демократском политиком подразумевам такав облик организовања и управљања јавним животом у којем доминира умна квалификована и компетентна већина.[13] У формалном значењу демократија је гаранција за све појединце у заједници.[14] То значи да она подразумева и гарантује постојање различитих идеја - лепезу идеја. Она их не гуши али тешко у њој могу да се наметну екстремне идеје, идеје против стварности и живота, а да је не доведу у питање и укину. Садржајно она је плуралистичка политика. Демократија допушта постојање свих идеја и облика организовања, али не и доминацију. У њој доминирају и њоме управљају само најразложније, најтрезвеније и најтолерантније идеје. Јер, „у хаосу није могућа никаква политика", као што није могућа ни у „тотално детерминисаном свету".[15] Само „демократија ослобађа снаге које су јој потребне а заслужује их тек друштво без преваре".[16]

У демократској политици доминирају морално-аутономми појединци и групе, јер, демократија подразумева слободу за све, слободу избора, слободу деловања и људе слободне воље.[17] Чињеница слободног избора пружа човеку учвршћивање његовог достојанства, које се, кад се једном успостави, више никада у потпуности не може изгубити. Изибор је шанса да човекова моралност избије из његове унутрашњости на светлост дана. У демократској политици сви духовни плодови (идеје) подлежу законима тржишта, јер се потрошач „налази пред лепезом бескрајног избора".[18] Демократска политика је морална политика јер не гуши ничију слободу и гарантује појединачно достојанство.[19]

Демократска политика и одрастање аутономно моралних појединаца и група иду упоредо и једно друго потпомажу и условљавају. Демократска политика омогућава сазревање аутономно-моралних појединаца и њихово деловање, а аутономно-морални појединци стварају различите облике и богате садржаје демократске политике. На тај начин осигурава се гаранција моралне аутономности и учвршћује демократски начин живљења у политичкој заједници. Политичке институције у демократској политици где доминирају аутономно-морални појединци, губе функције присиле и притиска, надређености и подређености, хијерархију угњетавања, демонстрацију моћи и учвршћивања голе власти. Оне постају институције у којима субординација подлеже само професионалним критеријумима, а појединци осећају, испољавају и учвршћују дужности, од говорности и права. Мрежом контролних инструмената у политичким институцијама смањују се на најмању меру или се потпуно онемогућавају манипулације и злоупотребе.

Квалитет демократског живота оцењује се у односу према слободи појединаца а не према слободи група или друштва. Нема слободе група или друштава ако нема појединачне слободе. Слобода „почиње само онде где самосталан појединац као појединац зна за себе као за нешто опште, за нешто суштинско, где као појединац има бесконачну вредност".[20] Односно, „слобода је: не бити у коначности, већ у самосталности која не може бити нападнута".[21] То значи да нема ни моралних група ни моралног друштва ако нема моралних појединаца. Само морални појединци чине моралним и групе и друштво.[22]

Отворена, демократска политичка заједница саздана је од моралних појединаца и на основу њих она је а морална заједница. У њој се појединци, бирајући, отварају за духовне и практичне изазове. То је облик у коме се опробавају човекове рационалне и хумане могућности.

У ауторитарној политици слобода је ограничена за све. Она се своди на једног, више њих или групу која је на власти. Тамо где је само један слободан уопште се не може говорити о слободи, па према томе ни о моралности. Јер, слобода једнога је слобода самовоље, дивљине, потмулости и страсти.[23] Поданици се у таквој заједници третирају као малолетници. Слобода је угрожена и тамо где су на власти неколицина или одређена група. Све су ово примери диктаторских владавина.[24] У таквим политичким заједницама доминантна је морална хетерономија, уз значајно присуства аморалности и неморалности. Појединци и друштвене групе у диктатурама сматрају се недозрелим, политички несвесним и неспособним за учествовање у политичком животу. Иако је реч о различитим диктатурама, у суштини све оне у себи носе презир према појединцу као поданику и сматрају га несвесним, чак у оним диктатурама које се успостављају ради „очувања демократије" или „припремања за демократију" („васпитна диктатура").[25]

На моралном, плану ауторитарна политика код појединаца непосредно укључених у политичку власт подстиче послушништво, полтронство, каријеризам, притворство, аморалност и неморалност, итд. А код осталих скептичност, апатичност и лукавство. Међу људе се свесно и намерно сеје стрепња и страх.[26] Најближи сарадници диктатора најчешће су аморалне и неморалне личности, спремне на све врсте услуга уз употребу свих расположивих средстава.

Самим тим што је ауторитарна политика легална не значи да је и морална. Политика је морална само ако поседује лигитимитет аутономно-моралних појединаца и група. Постоје примери где одређена политика има и легалитет и легитимитет, али то не значи да је морална (тиранија већине где већину чине недозрели, несвесни и несамосвесни појединци, која је најчешће објекат неограничене манипулације).

Доминација хетерономног моралног понашања посебно долази до изражаја у ауторитарним политичким организацијама. У њима колективни субјект, као нешто објективно, обликује све на рачун појединаца. Код појединаца у овим организацијама се подстичу одређени вредносни и морални идеали који имају важност све дотле док колективна воља тако мисли. С праменом ситуације мења се став и према вредносном и моралном идеалу. Појединац то беспоговорно прима и извршава. Свака побуна прети му уништењем или изопштавањем из организације. На вредносном и моралном плану стално се опробава зависност појединаца од колективног субјекта. У одређеним политичким организацијама чак ће се захтевевти моралне врлине (храброст, издржљивост, непоколебљивост према противницима, итд), што ће повећавати појединачну моћ према споља. Та моћ ће, међутим, бити снажно ограничена у унутрашњем животу политичке

организације. Тако ће се дешавати да појединци, који су исту пали према споља као изузетно снажне и непоколебљиве моралне личности пред критичким судом своје организације губе одважност, достојанство, самопоштовање.[27] Индивидуа се у потпуности идентификује с колективом и колективним ставом, Чак и кад је тај став изрицао осуду на издајство и смрт. Није мали број примера, не само прихватања суда о издајству већ, према очекивању колектива, и изрицање самом себи смртне пресуде, Ово су драстични примери моралне хетерономије која се често и свесно добровољно прихватала у име виших циљева. Наравно. и у таквим организацијама, где се никад нису могла предвидети тактичка правила и промене, један број појединаца успевао је аморалним и неморалним понашањем да се уклопи у сваку новонасталу ситуацију. Код оних који су се придржавали и који су покорно извршавали наметнуту колективну вољу (вољу која је увек била нечија посебна воља — диктатора, узурпатора, клике, итд.) вредносни и морални идеал се у апсолутном смислу фанатизовао или на притвораан, кетмански начин прихватао.[28] једни су постајали заробљеници сопственог фанатисма а други заточеници вежбања притворства. И код једних и код другх. њихово сопство временом бива потпуно уништено. Завршавају на људском и моралном плану као људске олупине. Јер, све што у моралу појединаца постоји — великодушност, понос, лично достојанство, осећање части, итд. је од аутономног људског васпитања а „никад није могло никнути из оне етике у којој је покорност једина отворено призната вириједност".[29] Аутономно моралан појединац „живећи слободно међу слободнима не би ником другом признао право да на њему несто побољшава и мијења и да се мијеша у његове максиме, а исто тако не би себи дао право да другима оспорава право да буду какви јесу и какви хоће да буду, добри или лоши".[30] На тај начин се одржава човеков хуманистички потенцијал а морал као духовна творевина, регулативна идеја и специфични облик критичке вредносне самосвести учвршћује достојанство и самопоштовање појединцу.

86. Чедомир Чупић

НЕМОРАЛНА ПОЛИТИКА И НЕМОРАЛНОСТ У ПОЛИТИЦИ

Нема политике која ће тврдити да не прихвата и да одређена морална начела није уградила у програм и реализацију. Свака политика сматра да постоји ради неког добра а против свих зла. Она истиче да је, управо, гарант добра и да штити поданике од зла. Проблеми настају оног момента када се постави питање - које је то добро, какво је то добро и чије је то добро? Конкретизација одговора на ова питања омогућује процену улоге, утицаја и односа одређене политике према моралу и утврђивање да ли је одређена политика морална или не. Такође, проблема искрсавају и при употреби средстава у реализовању циљева одређене политике. А и сами циљеви подлежу моралном просуђивању.

Свака политика мора да се стално контролише и критикује са моралног становишта, јер се на основу њега процењује њен вредносни, демократски и хуманистички потенцијал и конкретна вредност њених резултата.

Политика која почива на сили, насиљу и терору је неморална. Неморална је и она политика која обмањује, сеје лажи и манипулише људима. Наравно, и политика која своје поданике третира као малолетоике није далеко од неморалности. Неморалности се у политици испољава или манифестно или латентно. И једно и друго испољавање почива, међутим, на злу и дубоко је окренуто против човека.

Неморалност деструктивно делује у политичкој заједници - разара смисао заједничког живота, дезоријентише, паралише и зауставља напредак. Она уноси немир међу људе, стрепњу, страх, сумњичавост, безвољност и апатичност. Отвара стање немилосрдне борбе свих против свих. Код појединаца подстиче најгоре карактерне особине: лукавство, лицемерство, полтронство, поквареност, бестидност, суровост, мржњу, па и спремност на злочин.[1]

Политика силе[2] гради оправдање на претњи већини злом (dominium maioris malitatis). Она најчешће нуди заштиту голог физичког живота. На тај начин своди живот појединаца само на физички живот. Код ове политике влада логика уцене: „ако желиш живјети, одбаци достојанство".[3] Одузимајући слободу појединцу одузима му се и могућност избора. Тако се појединац своди на нужност животарења.

Тамо где је сила владајући принцип и регулатор јавног живота људи се или довијају како да преживе, или страдају. Одузимањем слободе једнима одузима се слобода свима. У таквој заједници нико није слободан и нико нема другог избора - сем покоравања или учествовања у примени силе. Владавина уцене, јесте суспензија дужности, права, одговорности и избора. Једнима се узимају елементи на којима почива интегритет и аутономија а други постају заточеници инструмената (силе, насиља, терора).[4] То би била уједно и структура заједнице у којој је владајући систем принуда. У тој политици непожељни су правда и морално достојанство. За оне који учествују у демонстрирању и употребљавању силе пожељнија је аморалност и неморалност Свако морално одупирање доживљава се као непријатељски акт.

Политика силе није ништа друго него изопачавање политике. Она није својствена само најмоћнијима: мање моћни демонстрирају је на слабијима од себе. С аспекта напретка она је често моћ која почива на организованој „немоћи". Заједница у којој она влада је потлачена заједница, а „потлачену заједницу више води страх него нада".[5] Уопште, заједница у којој је „једини основ мира безвољност поданика које воде попут стада и који су навикнути само на ропство, пре се може назвати пустињом него државом".[6]

Изопачавање политике почиње тамо где нека група, преузимајући власт, успоставља самовољу и оправдава је уништавањем претходне самовоље или у борби са другом самовољом коју хоће да скрши. Политика силе стално производи стање у коме је политичка, заједница на „рубу понора". На тај начин лако се правда нечија самовоља. У таквом стању може се увек практиковати уцена хитношћу и нужношћу доношења одлука. У политици „ефикасности" људи се искључују из одлучивања, јер предложена одлука постаје тако хитна да се о њој не може расправљати.

Изопачена политика је затворена политика. У затвореној политици „они који управљају једнако су робови своје организације и дисциплине као што су они над којима се управља робови оних који владају".[7] Тако зло почиње када влада, „умјесто да подупире

дјеловање и снагу појединаца или скупина дјелује умјесто њих; кад их, умјесто да их обавештава, саветује, и у случају потребе јавно прекори, присиљава до раде у ланцима, или им заповиједи да стану у страни па сама ради умјесто њих".[8]

Неморална политика је и она која поданике обмањује и с њима манипулише.[9] Иако су јој средства пропаганде и убеђивања примарнија, ова политка добрим делом застрашује употребом силе. „Духовни цезаризам префињенији је од цезаризма у правом смислу речи, и изазива више крупних поремећаја него он"[10] с тешким последицама по ментално здравље поданика. То је такође политика силе, али без насиља. Она се уместо физичког служи духовним насиљем - обманом, лажима и разноврсним техникама манипулисања људима.[11] Обмана у политици је одавно позната. Она се јавља у стањима велике неизвесности у одређеној политичкој заједници. То су стања када је заједница у опасности или се прети поданицима опасношћу, посебно спољашњом. Обмана у политици нарочито долази до изражаја појавом маса и њиховим укључивањем у политички живот. Обмањивачи тренутно могу да постигну успех али с аспекта перспективе развоја једне политичке заједнице то је на крају неуспех. Обмана је увек свесна лаж. Сто је лаж крупнија за масу је извеснија. Политичка обмана у крајњем билансу завршава катастрофично. Добар су пример тоталитарне политике, карактеристичне за 20. век.

Носиоци обмане су вешти манипулатори. „Учитељи заблуда" најчешће су „беседници са пламеном субјективне моћи и снаге" којима је циљ да „својим пакленим визијама на јуриш духове освајају".[12] То су својеврсни духовни диктатори који заједницу у покорности држе идеолошком преваром.[13] Они укидају слободу и успостављају контролу над јавним мњењем. Погодно тле за политичку манипулацију су друштва „у којима владајућа идеологија нема конкуренције, тј. у којима су људска права и уопште достојанство човека ограничени или доведени у питање".[14] Политика у којој манипулација доминира „ствара климу псеудодемократске плебисцитарности и акламације, прихватање понуђеног без јавне употребе ума тј. без критичког расуђивања. Парадоксалан резултат манипулативног препарирања маса помоћу пропаганде и агитације је она регресивна опуштеност, која репродукује политичку апатију и деполитизацију маса. А управо таква маса је често плен тоталитаристичких идеологија и режима".[15]

Социо-психолошки услови за манипулацију[16] су: стална акција усмерена на спољашње која спречава човека да мисли о себи;[17] подела рада као извор зависности; колебљивост као последица друштвене неукорењености; стрепња и страх као метода владања; навикавање на нејасноћу и личну немоћ; недостатак идеала; и монопол на одређивање стварности.

У политици која манипулише припадницима заједнице користе се у одређеној мери сви социо-психплошки услови манипулације, али најзначајније место припада стрепњи и страху као методу владања. Помоћу стрепње и страха манипулише се на најефикаснији начин. Јер, стрепња и страх човекову егзистенцијалну ситуацију чине несигурном, нестабилном, сумњивом, нејасном, неодређеном, у ишчекивању, бојажљивом и ужасном.

Стрепња се увек односи на непознато а страх на познато. Стрепња је стање несигурности и неизвесности а страх конкретно плашење. Што је ишчекивање опасности нејасније и непознатије стрепња је болнија и страшнији. Њено подношење је изузетно тешко.[18] Појединци и групе притиснуте стрепњом су у дубокој кризи, загледам са зебњом у будућност. То је стање искушења - пад слободе у теснац, у затвореност.[19] Стрепња и страх су повезани иако се разликују. Често понављани страхова изазивају стања кризе и

прелазе у стрепњу. Наравно стрепња није једнострана. Она може бити истовремено и прижељкивање и страховање. Тако је она и наслућивање нечег необичног и новог али и „вртоглавица пред ништавилом".[20] Политика која манипулише не рачуна на прву њену страну. Она неће стрепњу као „наду у пуноћу" нити ослобађање од ње и напуштање заклона. Таква политика прети али не суочава са опасношћу. Јер, суочити некада може и ослободити.

Страх је конкретан - потиче од нечега или некога. Пошто је његов предмет одређен може му се супротставити. Страх се манифестује као осећање бојажљивости, запањености, ужаса.[21] Њему најчешће претходи изненађење, изазвано осећањем неке опасности која претећи надире и која, верујемо, угрожава наш опстанак".[22] Политика која производи страх смишљено окива страхом појединце и групе. Окованима страхом често прети пропаст. У животу појединаца и група отварају се напукљне и ишчезава „утисак окрепе". Тако „биће постаје подвојено, друго, нешто страно. Време стаје а простор се сужава".[23] Колективни страх изазива дезоријентацију, настраност, самоубилачке поступке и панику; Страх групама замагљује опажање стварности. У стањима колективног страха манипулатори наводе људе према својим циљевима, независно од последица за устрашене. Најчешће, последице су за те групе кобне и поразне. Стари Грци су то добро знали, и трудили се да у тешким временима за заједницу стишају deimos (зебњу) и phobos (страх). Пошто су веровали да је то ствар судбине и богова од којих су кажњени, трудили су се да их умилостиве градњом светилишта посвећених боговима Deimosu и Phobosu.[24] Они су схватали шта значи и колика је улога страха у појединачној и колективној судбини. Неоспорно је да „без страха не би ни једна врста преживела".[25] И да се сви људи плаше. „Нема човека који би био изнад страха и који би се могао похвалити да му је умакао".[26] Јер, „онај који се не плаши није нормалан, то нема никакве везе са храброшћу".[27] Доза страха код човека је нормално стање, јер га позива на опрез и скреће му пажњу на опасност која га вреба. Али ако се пређе граница упозоравајуће дозе, односно мера, човек завршава у патологији, или, пак, страхом постаје онемогућен да се слободно испољава, понаша и одупире злу.[28]

Безобзирни политички манипулатори знају да је за сејање страха потребна ледена хладноћа и окрутност. Да се не би издали, они стално мењају узроке страха и маске којима заклањају сопствена усхићења. У таквој политици „маска и страва непрекидно су присутни заједно, неразмрсиво испреплетена" и прожети. Иза маске манипулатор склања „своје заносе, а нарочито оно што је заједничко свему што живи и жели да живи, страх, при чему је маска истовремено израз страха, одбрана од њега и начин његова ширења".[29]

Политика сејања страха иде на то да се он „угнезди у све односе дневног живота".[30] Тако страх постаје најмоћније средство да се влада околином и ситуацијом.[31] Једни се пред страхом повлаче и уклањају, а други, сејући га, непријатељски се понашају према околини. И ови други су уплашени, као и први. У суштини, за заједницу и уопште човека „механизам страха не представља директно надмоћност над околином него најпре представља пораз".[32] То је пример како се и ставом и поступком умањује и човек и његова заједница.

Политика манипулације користи упозорење да „ма колико појединац дубоко пао, он увек може пасти још дубље, и ово ‚може' предмет је стрепње".[33] И стрепња и страх су уопште категорије које владају.[34] Јер, код оних код којих се јављају „опада критичка способност свести"[35] па се лако намећу пожељна понашања. Кад понестаје сигурност и кад

нема одговора на изазов ситуације, вероватноћа утицаја других у „избору решења нагло се повећава" а „утицај на друге у истој мери опада".[36] То је „тренутак када ловац на људе ступа на сцену и нуди излаз из напете ситуације која њему одговара".[37]

Политика која манипулише стално суочава поданике с опасношћу. Када опасност не постоји, она је измишља. Непријатељ је неопходан да би се сачувала постојећа интеграција. „Тако он бива уграђен у систем као кохезиона снага".[38] Овој политици пријатељи нису неопходни а непријатељи су пожељни и без њих не може. Ако их нема они се стварају или измишљају. Таква политика употребљава сва могућа средства застрашивања да би људе одучила од размишљања и расуђивања и да би их принудила „да виде оно што не постоји и доказују супротно од онога што је очигледно".[39]

Манипулишући припадницима заједнице, ова политиика исцрпљује циљ у вештини и техници владања. Средства скојима се служи су духовне и психичке природе. Хладном техничком рационалношћу ствара се вештачка атмосфера ирационалности. Уз сталну хистерију, стрепњу, страх и наду, она појединцима симулира слободу дубоко их поробљавајући. Избор ове политике у суштини је зло, лаж, неправда и мржња. Припадници политичке заједнице третирају се као експериментални заморчићи. Сводећи људске животе на преживљавање и „подаривање" опстанка, ова политика укида основне претпоставке за моралан живот. Жртве неморалног и ванморалног живота су и манипулатори и изманипулисани. Јер, у таквим околностима се не живи свој живот већ нечији туђи. И они који манипулишу често забораве првобитну сврху па сопственом животу наметну обману као избор и начин живота. Неретко, губе моћ разликовања између првобитне сврхе и обмане. То је пример када се обмана интернализује и постаје мера и унутрашњег и спољашњег поступања и иступања.

Оно што поред осталог од почетка прати политику и политички живот јесте и неморалност. У античком политичком животу неморалност је свођена на ону меру која не би угрозила слободу, достојанство и избор свих који учествују. Неморалност се није могла у потпуности искоренити, као што се ни зло не може уништити. Реч је о томе да се оно сведе на најмању могућу меру а када је у питању политички живот да се изнађу механизми који неће дозволити да се зло размахне" и почне да доминира. Демократска политика ствара услове да се зло стави под контролу а не да се оно као такво искорани. У супротном, могло би се десити да се приликом искорењивања зла пређе граница и упадне у ново зло. Сваки апсолутизам и чистунство су потенцијални извори зла.

У нововековном значењу када се политика схвата и тумачи као аутономна сфера, одвојена од морала (етички равнодушна, аморална),[40] као техника за освајање, учвршћивање и задржавање власти, односно као занатска вештина владања, могућности за неморално деловање и понашање а њој нису спречене већ су увећане. Аутономна политика сматра се успешном ако се одржава и ако повећава самосталност у односу на друге области делатности живота.[41] Такву политику интересује само успешан резултат, не и морална вредност резултата. Ако је њен циљ успостављање, учвршћивање, и одржавање власти онда се не поставља питање моралне вредности циља а још мање моралне вредности средстава помоћу којих се постиже.

Тако схваћена аутономност политике своди је на немилосрдну политичку борбу за освајање, учвршћивање и одржавање власти. Да би се власт освојила и задржала употребљавају се сва члоступна средства и све постаје средство политике. Често се као најефикаснија показују најнеморалња средства. У тој политици без двоумљења

доминирају све врсте превара, вратоломстава и свирепости, једино правило такве политике је да не важи никакво правило и да је све у игри, да се досегне жељени циљ. У тој игри све мења своје место: тако оно што је ваљано може да се покаже као покварено или оно што је покварено да се покаже као ваљано. То је политика у којој се не може повући оштра граница између врлинем и порока. Наравно, искуство показује да „нико никада није ни сумњао да је политички живот, с обзиром на стање ствари пун злочина, превара и лупештва".[42] Живот у заједници у којој је на снази оваква политика одвија се у две крајности: или као приватан, безопасан и нешкодљив или у политичкој арени где се у сталној борби за власт употребљавају најсвирепија и најрадикалнија средства.[43] Сви учесници политичке игре рачунају на, подвалу, обману, издајство и злочин. То је њихов улог за оно што их једино интересује а то је најбољи потез којим се постиже циљ - добијена партија, односно освојена или задржана власт. За такву логику неопростива је једино грешка (изгубљена партија). Тежа од злочина је грешка.[44]

Препорука за оне који владају у таквој политици је да науче да се понашају и као животиње и као људи.[45] Они треба да се угледају на лисице и лавове. Лав се „не брани од замке, а лисица се не брани од вука. Треба, значи, бити лисица па познавати замке, и лав па заплашити вукове. Онај који је једноставно лав не познаје свој посао".[46] Такође, „владалац не треба да се осврће на дату реч када је то против њега и када су се промениле околности које су га навеле да је да. И кад би сви људи били добри, ово начело не би било добро. Али пошто су рђави и пошто је они не би држали према себи, не треба ни ти да је држиш према њима".[47] Управо, велика дела обавили су они владаоци који су водили мало рачуна о датој речи и који су лукавством умели преварити људе, те су, на крају, побеђивали оне који су се ослањали на часност.[48]

Логика неморалне политике служи се и ставом да од два зла треба изабрати мање. Ако је већ неко дошао нитковлуком на власт и учврстио ту власт, онда је ипак боље да се он задржи него да се појави неки нови узурпатор или хуља који би изазвао нове немире и нитковлуке.[49]

Карактеристично је да аутономна политика у изборима циљева и средстава има велику слободу. Тај избор и слобода компликују могућности и последице политичког деловања. Јер се добри циљеви могу реализовати уз помоћ добрих али и злих средстава.[50] Као што и јавно добро може да почива на нечијем личном злу. Тако употреба силе, лукавства, лажи, подвале, издајства може да нанесе велико зло појединцу а да буде за јавну корист прихватљива, оправдана, пожељна и добра. По овом схватању „јавно добро је неутрално у односу на моралну вредност нашег понашања."[51] Једна изрека гласи: „Лични пороци, врлине јавне".[52] Такође, свака вредност са личног становишта је „релативна, а са јавног апсолутна. Због тога лични губитак може да представља јавну добит".[53]

У овом схватању политичког управљања препоручује се разликовање врлине и добра јер „доброта није увек сагласна са јавним добром, док је врлина увек нужни услов за њега".[54] Тако управљачи (владаоци) морају бити „строги а не племенити, сурови а нечовечни, омражени а не вољени, јер би, иначе, поданици били привржени њима",[55] а не јавном добру. Кад би јавно добро постало човечно повећала би се опасност да оно буде презрено.[56]

Неморална је и она политика у којој се поданици третирају као малолетници, недозрели за равноправно учешће у јавном животу. Таква политика оличена је у различитим типовима владавина - деспотијама, тиранијама и диктатурама.

Карактеристика политичког живота у њима је заједничка - један или неколицина њих су апсолутно „слободни" а сви остали поробљени. Избор, жеље, потребе, циљеви, средства су у рукама једног или неколико њих - друга алтернатива не постоји. Поданици су сведени на егзистенцијално преживљавање - за њих важе чињенице природне нужности и судбине. Они не могу да утичу на живот пошто њим не распо лажу.[57] То је политика људске пустоши. „Деспотска власт успоставља се у пустињама, али она непрестано ствара нове пустиње и шири њихово подручје око себе".[58]

У таквим заједницама живот и карактер свих повезује се у два наизглед противуречна одређења: жудњом за влашћу над свима и вољном предању - сваком ропству.[59] Тачан је став да „преношење целокупне власти на једног човека одговара" директно „интересима робовања, а не мира".[60] Ако би мир био условљен робовањем, варварством и усамљеношћу „тада за људе не би било веће несреће од мира".[61] Колике су димензије те несреће потврђује и чињеница да није лако држати неограничену власт у једним рукама а да су за њу спремни само они људи који могу и знају да се пренемажу и претварају или „мучке убице великог формата".[62] Следећи ту логику, „нико не делује јадније од тиранина чију су одлучност оставили његови морални обзири".[63]

Поданици у политици деспотија, тиранија и диктатура своде се на психолошко а не социјално и политичко поимање. Тако се они третирају са групног становишта као маса а не као народ, класа, слој; са појединачног гледишта своде се на биолошку и психолошку чињеницу а не на свесну, самосвесну и умну индивидуу. То значи да им се не признаје свест него само пуко егзистирање. "Господар кога чекамо у страху биће. управо љубитељ трулежи, у чијем ћемо присуству сви изгледати као лешине".[64] Код њих је маса поданика лични продужетак физичке величине с којом се може слободно и потпуно располагати.

Неморал у политици продире довођењем у питање основне претпоставке на којој она треба да почива - слободе. Ако је слобода било кога у једној политичкој заједници доведена у питање, она ће се временом проширити и на све остале. Суспендовањем или ограничавањем слободе суспендује се и ограничава јавни живот у политичкој заједници. Наступа време појединачних или групних узурпација где се као општи јавни интерес намеће нечији појединачни или посебни.

Или, у најгорем случају, живот заједнице се своди на владавину страсти Једнога где сваки разум узмиче или се потпуно искључује. Најчешће, оваква владавина завршава у владавини злочина која није ништа друго до велика локва крви на светом поду слободног живота, убиство човековог достојанства и злочин над самосвојношћу личности. Зато је неограничена власт не само мрска поданицима и противуречна свим људским законима већ и „врло опасна за владара".[65]

Потенцијални извор неморала у политици је и њено хијерархијско организационо устројство.[66] Ако почива на прецизно дефинисаним професионалним, обавезама, правима и одговорностима и ако је подложно контроли, хијерархијско устројство је минимално изложено изопачењу. Међутим, тамо где завлада самовоља хијерархија се приклања њеним прохтевима и почиње да код људи подстиче логику сналажења и преживљавања која неминовно захтева, да би се успело, употребу свих расположивих средстава независно од рационалног, разумног, вредносног и морално пожељног понашања. Тада наступа слом логике рационалног хијерархијског понашања. Способност, рад, достојанство, дужност, одговорност и права губе ауторитет пред лукавствима, обманама, додворавањима, послушништвом, покварењаштвом, ласкањем, тактизирањем,

скривањем, итд., једином речју политичку разборитост (пхронесис) замењује политиканство.

Свака политика, и она која рачуна на морал и етичке принципе, и она коју интересује само техника владања, у сталном је "искушењу да употреби неморална средства. Зато у самој политици човек мора имати свест и водити рачуна о томе да „може бити обманут, силован, слаган, окупиран и сл.".[67] Политика је великим делом и игра у којој убиство, клопка, лукавство, издајство иступају као противиграчи, према којима се мора ефикасно и успешно деловати".[68] Лоше искуство говори да човек са моралним принципима тешко може ући у политику. Иако га очекује вероломство, лаж, обмана, злочин, то, међутим, не значи да се у политику не може ући с етичким принципима. Али притом човек мора да рачуна на све ове могућности политичког лукавства и злочина да би био на оној висини политичке мудрости уз помоћ које би успео да се успешно избори и да све неморалности потчини и контролише. Лукавство, као и глупост, послушништво и поверљивост, не значи и мудрост. Као што и моралност у политици није исто што и наивност и непроницљивост. Ако се пође од става да је „етос могућ једино на основи полис, из тога израста и враћа се морал у политици заправо као далековидост, проницљивост, критичност, незаслепљеност и сл.".[69] Политичка заједница која није и морална, неслободна је. Политичар који не подлеже моралном начелу или је диктатор или је слуга. Једно је сигурно - он није слободан грађанин. Јер, у етици сам управо изнад тренутка, налазим се у слободи". [70]

87. Каи Ниелсен

НЕМА ДИЛЕМЕ ПРЉАВИХ РУКУ

I.

Овдје ћу истражити морални и политички проблем прљавих руку. Чинећи то, употријебит ћу и додатно окарактеризирати методу етике - с њеним позивањем на наша промишљена увјерења и с њеном специфичном врстом консеквенцијализма - коју сам другдје разјаснио и бранио.[1] Познавање радова који се тиме баве није нужно, иако би наравно било корисно. Често се тврди да политичари, али и остали, понекад морају подузети грозне (или у најмању руку иначе потпуно неприхватљиве) мјере како би избјегли још гора зла. То јест, понекад морају упрљати руке како би учинили оно што је исправно. Када је, ако икада, оправдано да тако поступају? И када то чине, можемо ли их сматрати кривима за моралне злочине?

Слиједит ћу стриктан приступ проблему прљавих руку. Бавећи се њиме као моралним проблемом с којим су суочени политички вође, као и други политички и морални актери, тврдит ћу да оно што би требало учинити у тим грозним околностима, у којима проблем прљавих руку захтијева хитност, јест увијек настојати чинити мање зло,

тамо гдје је то могуће. У том случају избор није - тамо гдје он уопће постоји - између добра и зла, исправног и неисправног, већ између зла и зла, између неисправног и неисправног. Рећи да бисмо зло требали избјегавати у цијелости, ако је то могуће, јест труизам. Често то не можемо. Тамо гдје не можемо, али ипак имамо још некакав *Lebensraum* за дјеловање, требали бисмо изабрати оно за што имамо најбоље разлоге да вјерујемо да представља мање зло.[2]

У таквим околностима сватко с трунчицом хуманости осјећат ће се јадно дјелујући на тај начин и обузимат ће га врло дубоко кајање због вршења таквог чина или његовог одобравања. И не би се требао осјећати само ожалошћено. Тешко да је таква реакција прикладна. Дапаче, нетко тко не осјећа јад и кајање у таквим ситуацијама тешко би се могао сматрати моралним дјелатником. Али дјелујући на тај начин или одобравајући такве поступке, дјелатник није крив за злодјело. Иако није починио никакав морални злочин (унаточ ономе што тврди Michael Walzer), психолошки говорећи, неизбјежно је да се осјећа кривим.[3] Међутим, *осјећати се кривим* није нужно исто што и *бити крив.* Многи људи осјећају се кривима а да нису криви, а многи други јесу криви а да се не осјећају кривима. Та је веза контингентна. Тамо гдје је наш избор неизбјежно избор између двају зала - гдје нема треће могућности - као одговорни морални и политички актери требали бисмо се припремити за потешкоће и покушати учинити мање зло. Jean Paul Sartr-еов лик Hoederer, у драми *Прљаве руке*, добар је примјер: парадигма онога што би морално посвећени политички извршитељ требао бити с обзиром на свијет у којем се налази. Немогуће је, тамо гдје неки наши избори могу понешто промијенити, покушати, попут Понција Пилата, опрати своје руке од ситуације која тражи прљаве руке - и рећи "то се мене не тиче, моје су руке чисте". Не можемо побјећи од одговорности дјелујући на тај начин. Не дјеловати у таквим околностима такођер је неко дјеловање. Тако се суздржавајући прљамо наше руке једнако толико као и особа која одлучно дјелује како би учинила мање зло, а можда и више од ње, иако она, чинећи то, ради грозне ствари. Описати проблем прљавих руку на начин на који то чине Nagel, Walzer и Williams представља концептуалну збрку која оставља несретне моралне резидуе.[4] Колико се мени чини, они крећу исправним путем кад тврде да чак и када су наши политички циљеви најплеменитији од свих циљева, понекад је истина да политички вође, а често и други, морају упрљати своје руке да би успјели у политици. То јест, морат ће радити ствари или допустити чињење ствари које би у нормалним околностима, у најмању руку, биле потпуно морално недопустиве. Надаље, понекад је исправно покушати успјети чак и у таквим околностима па према томе у тим околностима мора бити исправно и упрљати руке. За те би политичке актере било би неодговорно и неморално да тако не учине или, у најмању руку, то не би био безначајан морални пропуст. Али тврдит ћу да Walzer и остали скрећу с правог пута када сматрају да смо овдје ухваћени у парадокс. Управо проблем прљавих руку, сматрају они, представља сам тај парадокс. Walzer то поставља овако:

Понекад је исправно покушати успјети, те према томе мора бити исправно и упрљати руке. Међутим, руке се прљају када се чини оно што је неисправно чинити. А како може бити неисправно чинити оно што је исправно? Или, како можемо упрљати руке чинећи оно што бисмо требали чинити?[5]

У одређеним околностима - околностима налик онима у којима се налази Hoederer - Walzer сматра да политички дјелатници морају *поступити неисправно како би поступали*

исправно. Међутим то, ако већ није контрадикеија, онда је барем парадокс. Чини се да, *логички гледано, не можемо чинити оно што је исправно чинећи оно што је неисправно.*

Међутим, ово је - тако тврдим - погрешан начин концептуализирања ствари. Јер ако *све што чинимо или пропустимо учинити доводи до зла или га одрзава, не поступамо неисправно чинећи мање зло. Узимајући све у обзир, заправо чинимо управо оно што је исправно: ствар коју бисмо у тим околностима требали учинити - скроз наскроз.* Чинећи што бисмо требали чинити, не можемо (унаточ Walzer-у и осталима) неисправно поступити. Можемо чинити ствари које би у нормалним околностима биле ужасно неисправне, међутим у околностима које траже прљаве руке, *узимајући све у обзир*, оне нису неисправне. У таквим је ситуацијама довољно тешко утврдити што је мање зло и очеличити се да бисмо га починили, без да си додатно отежавамо, на умјетан и збуњујући начин, стварајући још од тога и концептуалну и моралну дилему.

II.

Погрешно је рећи да је то опет исти стари утилитаризам и да је, као што сви јако добро знамо, утилитаризам у криву: једна у потпуности неадекватна морална и нормативна политичка теорија. Ту тезу не можемо употријебити како бисмо одбацили начин на који овдје расправљам о прљавим рукама. У описаном контексту, горе наведена концепција да се увијек чини мање зло *спојива* је, наравно, с утилитаризмом, али га не *захтијева.* Међутим, она може захтијевати или, у најмању руку, њезина ће јасна артикулација бити олакшана оним што сам (слиједећи Brian-a Barry-ја) окарактеризирао као *благи консеквенцијализам.*[6] Али то је виђење компатибилно с прихваћањем, као што ја то чиним и као што то Barry чини, једне више или мање rawls-овске концепције праведности као правичности, гдје је за структурирање наших институција, како би оне биле морално прихватљиве, уз Парето оптималност потребан и неки неовисан принцип праведне дистрибуције. За разлику од Rawls-a, ја не тврдим да, морално говорећи, разлози праведности увијек имају предност пред разлозима корисности.[7] Они у уобичајеним околностима имају такав примат, али у неким екстремним ситуацијама то не мора бити тако. Не бисмо требали - у моралном смислу - проводити правду у стилу Michael-a Kohlhaas-a, па макар се и небеса срушила.[8]

Међутим, оно што бранећи ту концепцију морам порећи јест да постоје нека апсолутна морална ограничења која, тамо гдје су примјењива, увијек одређују што би требало направити, без обзира на посљедице. Озбиљан морални и политички проблем повезан с прљавим рукама није проблем који се бави неком замишљеном моралном дилемом укоријењеном у концептуалној збрци, а можда чак и у моралном изврдавању. Он се бави тиме би ли морални дјелатници који дјелују у политичкој сфери, укључујући ту и осјетљиве и свјесне моралне дјелатнике који су к срцу узели Machiavell-ијеве лекције, увијек требали покушати учинити мање зло у ситуацијама које неизбјежно укључују прљаве руке или би, умјесто тога, требали слиједити Leszeka Kolakowskog и низ других, у вјеровању да се увијек морамо држати наводно апсолутних моралних ограничења, без обзира на то што се догодило.[9] Аргументират ћу против апсолутизма Колакowског, тврдећи да то није начин да имамо чисте руке. То је прије начин избјегавања и неодговорног прљања наших руку, чак и више него што бисмо то учинили кад бисмо, у

таквим околностима, одлучно и интелигентно настојали учинити мање зло или пристали на њега.

У много околности, можда у већини њих, не можемо утврдити што је мање зло и у таквим околностима требали бисмо бити *морално конзервативни.* То је посебно очито тамо гдје је, у таквој ситуацији, могуће не дјеловати: тј. тамо гдје недјеловање није само по себи облик дјеловања. У таквој ситуаеији не бисмо требали чинити ствари које би у нормалним околностима очито биле грозне. Тамо гдје је могуће не чинити ништа (и гдје то не значи изабрати страну у односу на проблем), те тамо гдје би чинити оно за што имамо само осјећај да је мање зло значило чинити нешто ужасно, тамо не бисмо требали учинити ништа. У таквим околностима не бисмо требали рискирати, чинећи нешто што је иначе сигурно зла ствар. У том смислу, и у том контексту, морални је конзервативизам добра ствар.

Слично томе, тамо гдје су очекиване посљедице наших намјераваних дјеловања или мјера нејасне, а пажљиво размишљање и пропитивање их неће учинити достатно јаснима, тада бисмо се, у већини околности, требали држати уобичајених моралних истина, тј. наших најчвршћих промишљених увјерења. Међутим, те вјеројатне посљедице нису увијек тако нејасне. Још важније, чак и тамо гдје јесу, ако је уједно довољно очито да ћемо починити позамашно зло *без обзира на то што учинили или не учинили*, тада требамо дјеловати у складу с нашим најбољим предосјећајима о томе гдје лежи мање зло, чак и када ти наши најбољи предосјећаји нису баш превише добри. Када је такво дјеловање морална нужност, оно је трауматично. Ту нема бијега у анксиозност и патњу. У неким околностима то је управо оно што морални живот и јест. Али покушати ништа не учинити - ма колико то било разумљиво - у већини околности ове врсте уистину представља морално избјегавање. Постоји и проблем повезан с тиме колико можемо очекивати од људских бића: није разумно да очекујемо да људи буду свеци или јунаци или да то покушавамо учинити једним од захтјева за посједовање статуса моралног дјелатника. Међутим, људи који то могу учинити и то чине морално су вриједни дивљења. Њихови су чинови често толико изнад онога што се од њих захтијева да тешко можемо рећи да би и остали *требали* тако дјеловати, а камоли да тако *морају* чинити. То је уједно и морално лицемјерно и неразумно. Међутим, то не негира чињеницу да ће сватко од нас, ако је умјерено разуман, када размишља о томе што би као појединац у таквим ситуацијама требао учинити, сматрати да би идеално требао поступити на тај начин, само кад би за то могао сакупити довољно храбрости. Неки од Sartre-ових и Brecht-ових моралних јунака јесу особе које, иако не без патње и жаљења, одлучно дјелују у околностима које захтијевају прљаве руке. Сматрам да ће, ако пажљиво промислимо о томе што је моралност, они бити и наши јунаци и наши узори, чак и тамо гдје не дијелимо њихове опће политичке назоре.

III.

Могло би се помислити да својом концепцијом мањег зла избјегавам бит питања и метем ствари под тепих. Може се тврдити да имплицитно претпостављам да је мање зло оно што резултира најмањом штетом (нпр. с мање погибија, мање патње и бол и, с мање поткопавања самопоштовања, аутономије, сигурности и слично). Међутим, тај се приговор наставља: "мање зло" не мора бити у горе наведеном, већ се оно може састојати у нечињењу таквих очитих моралних зала као што су, на примјер, кршење нечијих права,

провођење неправедних закона, узимање (а да не спомињемо убијање) таоца, одбијање узимања заробљеника, лагање и тако даље. Гдје год долази до кршења права која иду скупа с чињењем ових забрањених ствари, долази и до већег зла него у случају кад се то не чини. Патња и очај су лоши, али кршење права још је горе.

Чини ми се да је ово неувјерљив одговор. Понекад кршење нечијих права може отклонити катастрофу. У том ми се случају чини да би се права требала кршити. Постоје друге врсте примјера које потврђују ову моју поанту. Чак и када је, под нацистичким режимом, постало очито да ће требати проводити одвратне расне законе, њемачки судац постављен за вријеме Weimar-ске републике могао је с правом не дати оставку. Могао је остати јер је увидио да би, ако буде примјењивао те страшне законе на дискриминаторан начин, можда могао спасити животе који не би били спашени да га је замијенио нетко тко подржава нацисте. Или да се пребацимо на друкчији примјер: убијање једног таоца и пријетња да ће се убити остали може спријечити пљачку и убијање цијелог села, или барем дати сељацима могућност да побјегну. (Сјетите се Brecht-ових или Marx-ових коментара о Паришкој комуни.) Мени се чини да није нарочито упитно гдје лежи мање зло кад је ријеч о ситуацијама у којима би нетко кршио нечија права како би спријечио масакр. Кршење права једне особе овдје је очито мање зло. Не видјети такво што значи слијепо штовати права или правила.

IV.

Као то сам напоменуо, стајалиште које овдје износим компатибилно је с утилитаризмом али га не захтијева, јер је компатибилно и с познатим и софистицираним плуралистичким, деонтолошким стајалиштем какво заступају W. D. Ross и C. D. Broad. Према овим мислиоцима, морално резонирање започиње са скупом познатих *prima facie* дужности. Ове су дужности управо то: *prima facie.* Оне неријетко долазе у сукоб једна с другом, те у одређеној ситуацији морамо одредити која је од тих сукобљених *prima facie* дужности наша стварна дужност. За такве деонтологе не постоји најјаче морално правило или морални принцип - тј. нема категоричког императива, нема лексичког поретка *prima facie* дужности - које ће нам у било којој ситуацији рећи што нам је чинити. Они се, као ни утилитаристи, не позивају нити на једну апсолутну моралну забрану у складу с којом увијек морамо дјеловати, ма што да се догодило. Моје је пак виђење неспојиво с Кантовим апсолутизмом о појединачним моралним принципима или с кршћанским апсолутизмом Elizabeth Anscombe и Alan-a Donagan-a који држи да постоје одређене ствари које се никада не смију починити, без обзира на то колико зла произишло из њиховог нечињења.[10] Међутим, одбијајући такав апсолутизам, не говорим ништа што би за нас сада било имало иконокластично или пак неуобичајено. Williams, Walzer и Nagel не прихваћају тај апсолутизам ништа више од мене. Али ја покушавам промислити такав неапсолутизам конзистентно, још увијек започињући, као што то и они чине, од наших промишљених увјерења и настављам их озбиљно схваћати - увиђајући да су она онолико близу крајњег, врховног суда моралног резонирања колико је то уопће могуће.

V.

Размишљајући на овај начин, служим се методом оправдања која се позива на наша промишљена увјерења која стоје у широком рефлексивном еквилибрију (што је потпуно

холистички облик кохерентизма), те се, конзистентно с тим кохерентизмом, позивам и на посљедице нашег дјеловања.[11] Међутим, мој је консеквенцијализам, као што сам већ напоменуо, благе врсте и не обавезује ме на утилитаризам. Сада ћу, надограђујући на оно што сам рекао другдје, укратко објаснити свој консеквенцијализам.

Као што смо видјели, апсолутизам тврди да постоје одређене ствари које никада не смијемо починити, ма какве биле посљеди це нечињења тих ствари. Забранит ће одређене врсте дјеловања, чак и ако стварају мање свеукупне штете од других алтернатива. Излагање некога тортури, на примјер, никада се не може оправдати на тај начин. Мој *благи* консеквенцијализам, супротно томе, нити потврђује нити пориче да се појединац понекад може с правом суздржати од чињења онога што ће имати, или за што се може разумно очекивати да ће (узевши све у обзир) имати, најбоље свеукупне посљедице. Не тврдим (за разлику од G. E. Moore-a) да имамо дужност покушати створити или осигурати највеће укупно добро. Не тврдим да имамо дужност или обавезу да чинимо највише што можемо како бисмо постигли било највећу просјечну корисност на свијету или највећу свеукупну корисност. Суздржавам се, што сувремени утилитаристи не чине, од тога да износим такве радикалне тврдње. Благи је консеквенцијализам најбоље схватити као негативну доктрину која пориче (унаточ Anscombe и Donagan-у) могућност специфицирања листе описа дјеловања која се, у смислу саме њихове природе, могу у свим околностима препознати као нешто што је неисправно учинити, када је неисправно о којем се ради неисправно с обзиром на све што се узима у обзир. Мој *благи* консеквенцијализам одбацује такав апсолутизам и радије тврди да све овиси. Дјеловања оног типа за која смо склони вјеровати да ће увијек бити погрешна (погрешна, узевши све у обзир), могла би врло лако не бити таква, кад би се околности промијениле и кад би посљедице биле врло различите од онога какве су иначе. *Не постоје дјеловања, онаква каква консеквенцијализам признаје, за која можемо с правом рећи да се никада не би смјела починити без да се у обзир узму њихове околности и посљедице.* Уз такво разматрање посљедица и околности, наши се судови о томе да ли се такве ствари могу с правом учинити, у неким одређеним околностима, могу и промијенити.

"Благи консеквенцијалисти", како то Barry каже, "држе да не постоји класа случајева, која се може унапријед дефинирати, која је таква да посљедице никада нису релевантне за питање о томе што је исправно уцинити"[12] Супротно томе, тврдокорни консеквенцијализам држи да у свако доба постоји дужност да се дјелује тако да се максимизира количина добра у свијету. Опћенитије говорећи, и благи и тврдокорни консеквенцијализам требали би се поимати на сљедећи начин: моралност сваког чина треба процјењивати по његовим посљедицама, или дјеломично по његовим посљедицама, а не само, или не уопће, с обзиром на то што то дјеловање јест када га се узме одвојено од његових посљедица.

Благи консеквенцијализам узима двије слабије алтернативе у горе наведеној карактеризацији, а тврдокорни снажније. Али оба поричу да постоји било какво дјеловање које се, напросто због онога што оно јест, без обзира на своје посљедице, своје околности и своје односе према другим дјеловањима, једноставно мора извршити или избјегавати *sans phrase.*

Уза све дужно поштовање према апсолутизму, оправдано *категоричко порицање исправности дјеловања којим се хоће избјећи веће зло* не може постојати. Не постоје такве *категоричке* прескриптивности које би биле оправдане. Моја обрана чињења мањег зла у

ситуацији која тражи прљаве руке, чак и када је то зло позамашно, не може се побити тврдњом да ме мој консеквенцијализам обвезује на утилитаризам јер, тврди се, сваки конзистентни консеквенцијализам то чини. Могу постојати облици конзистентног, неутилитаристичког консеквенцијализма.[13] Можемо одбацити крутост моралног апсолутизма а да не завршимо у оковима утилитаризма. Ипак, с оном врстом позивања на посљедице коју сам бранио, можемо се посветити важним чимбеницима контекста, околности и ситуације а да се не обвезујемо утилитаризму. Не морамо из једне крутости прелазити у другу.

VI.

Чак и тамо гдје власт уистину представља народ (ако се то икада догађа), још увијек може бити прљавог посла што га она треба обавити - и у таквим околностима тај је прљав посао наш.[14] Узевши све у обзир, када је то морално оправдано, ако је икада уопће? Мој је одговор да је оправдано тамо гдје се прљави посао не може избјећи без да, узевши све у обзир, не преостане, или из тога не резултира, још веће зло него што би га било да власт не дјелује на тај начин. У таквим је околностима њезин "прљав посао" морално оправдан, и из тог разлога овдје користимо наводне знакове. Ако се такав резултат не постигне, прљав посао није оправдан и не би га требало нити морално правдати.

Ова доктрина обично се сматра и прејединственом и превише морално бешћутном да би била исправна. Вјерује се да уноси превише духа утилитаристичке рачунице, чак и ако није строго утилитаристичка. У тумачењу које сам јој дао у претходним одјељцима, покушао сам показати да није ни прејединствена ни морално бешћутна, нити мора упасти у утилитаризам или се једноставно ослањати на утилитаристичку рачуницу. Тврдећи то противим се поприлично упорној ортодоксији везаној за проблем прљавих руку која је на софистициран начин артикулирана у неким од радова Nagel-a, Walzer-a и Williams-a, које сам прије цитирао. Walzer-ов текст "Политичко дјеловање: проблем прљавих руку" садржи особито развијену и рефлективну верзију таквог стајалишта. У овом завршном одјељку желим показати да нисмо уплетени у дилему за коју Walzer и остали мисле да смо у њу упали, те да је он криво концептуализирао проблем.

Walzer, као и Nagel, вјерује да понекад морамо бирати између два начина дјеловања, од којих би оба било погрешно починити. То се догађа увијек када морамо бирати између одређеног дјеловања у складу с неким важним моралним начелом и избјегавања катастрофе која нам виси над главом. Овдје налазимо елементе моралне трагедије. Walzer напомиње "да неки чин владања (у политичкој странци или држави) у утилитаристичком смислу може бити у потпуности исправан, али да особа која влада ипак може бити крива за вршење морално неисправног чина."[15] Али из онога што касније каже постаје јасно да Walzer, као и Nagel, у бити испушта горе наведено "у утилитаристичком смислу" и тврди, општенитије, да одређен чин или мјера власти могу бити управо она ствар коју ваља направити *tout court*, али ипак људе који проводе тај чин или мјеру учинити кривима за велико морално зло. Управо се овој тврдњи противим. За мене *дилема* прљавих руку, унаточ психолошкој патњи, није реална. Уистину постоје проблеми повезани с тим када подузети мјере које су нормално неприхватљиве, али ту нема резултирајуће моралне или концептуалне дилеме. За Walzer-a, Nagel-a и Williams-a наводна је дилема врло стварна. Као што каже Walzer, сама "идеја прљавих руку произлази из настојања да се одбаци

апсолутизам' без да се пориче стварност [...] мораине дилеме". Желио бих показати да је та позиција некохерентна, ма колико психолошки привлачна била. Да употријебимо Walzer-ову фразу, она може бити само "гомилање збрке на збрку"[16]

Дјеловати политички, поготово ако сте политички вођа, значи ставити се у позицију гдје се од вас може захтијевати да радите страшне ствари.[17] Walzer пажљиво поступа с кључним примјером - уистину реалистичним примјером, а не примјером о неком пустом отоку - за који вјерује да ће увјерљиво потврдити његово виђење о томе како морално предани политичар може бити ухваћен у моралну дилему у којој мора *поступати неисправно како би поступио исправно.* Сматрам да је то кључан, чак савршен, примјер за расправу о тим питањима, иако ћу тврдити да је његово виђење о моралној дилеми криво и да у свом коментару погрешно описује и погрешно концептуализира оно што је на ствари.

Прво ћу у потпуности цитирати његов властити приказ тог парадигматског случаја, затим описати његову расправу и коначно покушати оправдати своју тврдњу да он погрешно концептуализира ово питање.

Узмите политичара који се окористио националном кризом - продуженим колонијалним ратом - како би дошао на власт. Он и његови пријатељи освајају власт с обећањем да ће радити на деколонијализацији и миру; искрено су предани и једном и другом, премда не и без неке свијести о предностима коју та обвеза доноси. У сваком случају, они нису одговорни за тај рат; чврсто су му се противили. Политичар одмах одлази у главни град колоније како би започео преговоре с побуњеницима. Међутим, терористи држе главни град у шаци и прва одлука с којом се нови вођа сусреће јест сљедећа: од њега се тражи допуштење за мучење заробљеног вође побуњеника који зна, или вјеројатно зна, гдје је одређена количина бомби које су скривене у стамбеним зградама диљем града и које су подешене да експлодирају унутар сљедећих двадесет и четири сата. Он наложи да се тог човјека изложи мучењу, увјерен да то мора учинити због људи који ће иначе умријети у експлозијама - иако вјерује да је мучење погрешно, чак и гњусно, не понекад, него увијек. То је вјеровање често и љутито изражавао за вријеме властите кампање; а ми остали видјели смо то као знак његове доброте. Како бисмо сада требали гледати на њега? (Како би он требао гледати сам на себе?)[18]

Претпоставимо, као што сматрам да Walzer претпоставља, да не постоји други начин да се деактивирају бомбе или да се некако другачије учинковито поништи њихов учинак, да нема другог начина да се на вријеме извуку информације из вође побуњеника, или да се оне добију некако друкције, да мучење које је наређено није ништа горе нити дуже него што је потребно да се информације добију на вријеме, те да је након свега тога вођа побуњеника био брзо и хумано збринут. С обзиром на све то, као и на начин на који је случај описан, и Walzer и ја вјерујемо да би политичар требао наредити мучење. Али Walzer вјерује да политичар поступа неисправно, дапаче да чини морални злочин, како би поступио исправно, док ја то не мислим.

Walzer напомиње:

Када је наредио да муче затвореника, починио је морални злочин и прихватио морални терет. Сада је крив. Његова спремност да призна и подноси (а можда и да пожали и искупи) своју кривњу јест доказ, једини доказ који нам он може пружити, да није предобар за политику, али и да је за њу довољно добар. То је морални политичар: познајемо га по његовим прљавим рукама. Да је само моралан човјек и ништа друго, његове руке не би биле прљаве: да је политичар и ништа друго, правио би се да су чисте.[19]

Чини ми се да је то криви начин размишљања и о том случају и о морално преданом политичару кога су околности присилиле да почини тако страшну ствар. Walzer сматра да је наш савјестан и морално предани политичар, наредивши мучење, починио морални злочин. Тај це политичар, уколико је морално озбиљан, то знати и "неће се само осјећати кривим, већ ће и знати да то јест (и ми ћемо то знати), иако може такође вјеровати (а ми се можемо сложити) да је имао добре разлоге за излагање тој кривњи".[20]

Прво да рашчистим ствари указујући на то гдје су важна подручја слагања између Walzera и мене. Увјерење да је мучење погрешно, и то *увијек* погрешно, нешто је што обојица дијелимо. То увјерење сматрам једним од наших најчвршћих и најдубље укоријењених, промишљених моралних увјерења. То није увјерење које ћемо, или које уопће можемо, напустити ако смо морални актери. Такође се слажемо да се то промишљено увјерење, заправо свако промишљено увјерење - свако дубоко укоријењено морално начело - с правом може надјачати "како бисмо избјегли посљедице које су и непосредне и готово сигурно катастрофалне."[21] Случај мучења добар је примјер за случај гдје је тај увјет задовољен. Надаље, обојица вјерујемо да тамо гдје су правила или начела која артикулирају ова промишљена увјерења с правом надјачана, то би надјачавање требало бити болан процес. У овом случају, када савјестан политичар, након што је истражио своју душу, наређује мучење како би се избјегао губитак многих живота, укључујући и животе дјеце, његова ће одлука да то учини свеједно "иза себе оставити бол, а то би и требала, чак и након што је [...] донесена".[22] Он ће ту бол снажно осјећати, ако је поштено људско биће.

У свим овим стварима се слажемо. Оно у чему се не слажемо јест његова изјава да тај човјек зна да је направио нешто погрешно, да је починио морални злочин, да је крив и да би се можда требао покајати и направити покору, у потпуности прихваћајући своју кривњу. Слажем се, требао би осјећати бол, патњу и жаљење. Требао би учинити оно што рможе како би жртви мучења надокнадио ужасну штету која јој је нанесена (ма колико несумјерљива ова била), показати да је то нешто што није желио учинити и, ако је могуће, дати јасно објашњење свог дјеловања тако да жртва, ако може разумно о томе размишљати, схвати да би и она учинила исто да су им улоге биле замијењене. Ако је политичар морално сензибилан, његова би бол везана уз те поступке требала бити бол која ће с њим остати цјели живот. То није нешто што он може оставити по страни као што би учинио с ружним сном. Али он није крив, није морални или било какав други злочинац, нити је особа која је изишла из оквира морала или која није успјела резонирати у складу с моралном точком гледишта. *In fine,* погрешно је рећи, као што то чини Walzer, да је политичар учинио нешто погрешно. Није учинио нешто што је истовремено било и исправн и неисправно; учинио је нешто што је, кад се *све узме у обзир*, у тим околностима било исправно учинити. Оно што је учинио у готово би свим околностима било крајње недопустиво, уистину огавна и опака ствар, али у овим околностима, као што и сам Walzer признаје, то је био исправан поступак. Према томе, управо супротно од онога што држи Walzer, није могао погријешити чинећи то. Најбољи, сажет начин описивања те ситуације јест рећи да је, наређујући мучење, политичар учинио нешто што би у готово свим околностима очито било доиста врло неисправно, али у тим околностима, које су биле изузетне, али још увијек такве да се даду генерализирати (универзализирати), није поступио неисправно, него исправно.[23] (То је увијек, наравно, у најмању руку *prima facie* неисправно, али не мора увијек бити и *стварно* неисправан поступак. Према томе кад наступе такве околности, то није неисправан чин.)

Када је једини избор онај између зла и зла, никада не може бити неисправно, и увијек ће бити исправно, изабрати мање зло. Ако је разуман и морално осјетљив, политичар се у горе описаној ситуацији неће *испричавати* за своје понашање, неће имплицитно или експлицитно прихваћати кривњу, него ће бити спреман јавно га *оправдати.* Је ли то *политички корисно* учинити у неко одређено вријеме, питање је *тактике* и као такво потпуно је друга ствар. Али оно може бити јавно оправдано и, барем у неком прикладном времену, мора бити јавно оправдано. (Присјетимо се да ако се нешто не може *јавно оправдати,* онда се уопће не може оправдати.) Будући да је избор тако грозан, тако морално исцрпљујући одабир између два зла, политичар неће бити поносан на њега, али ако је разуман, моћи ће прихватити себе, схваћајући да се понио јуначки и да је учинио оно што је, морално говорећи, у тим околностима било најбоље. Чињење те ствари и сјећање на тај чин неће га учинити сретним, неће му дати осјећај задовољства, и сигурно га неће учинити поносним; али моћи ће усправно ходати, схваћајући да је учинио оно што је морао учинити и да би и други у сличној ситуаеији, ако би могли дјеловати у складу с најзахтјевнијим моралним разматрањима, требали учинити исто. С таквим разумијевањем, може прихватити себе самог. Када је учинио свој избор, није окренуо леђа моралној точки гледишта; управо супротно, он је се постојано држао у ситуаеији у којој се нечег таквог толико тешко држати.

VII.

Walzer је свјестан да је горе наведена реакција могућа. Међутим, он сматра да је може оставити по страни јер држи да је она повезана с прихваћањем утилитаризма. Не без увјерљивости, он доказује да утилитаризам има неке очите недостатке који га чине проблематичном моралном теоријом. Већ смо видјели да је аргумент о мањем злу, иако компатибилан с утилитаризмом, такође компатибилан с плуралистичком деонтологијом Ross-ова типа, с благим конзекевенцијализмом који не води у утилитаризам, а и с мојим властитим, увелике кохерентистичким, виђењем моралности које је слично Rawlсовој концепцији праведности као правичности. (Ова задња концепција такође је компатибилна с благим консеквенцијализмом и, према мом мишљењу, међу њима постоји узајамна склоност.[24])

Чини ми се да ће сваки кохерентан морал бити осјетљив на посљедице (то је нешто за што мислим да Walzer не би порекао), а у моралности можемо, у неким контекстима, користити утилитаристичке рачунице, а да не будемо утилитаристи. Штовише, понекад не само да то можемо чинити, него бисмо и требали.

Међутим, иако сматрам да је важно (можда чак и неизбјежно) да се на посљедице позивамо на начин који сам описао, суштина мог гледишта о прљавим рукама то чак нити не тражи, *осим* у оној мјери у којој свако морално резонирање, у неком контексту, захтијева такво позивање. Али то овдје могу оставити отвореним. У доношењу одлуке о томе што је мање зло можда би се према правилима као што су "мучење је погрешно", "патња је лоша", "живот би требао бити заштићен" и "сигурност би се требала одржавати" требали односити као према онима која вриједе *prima facie.* Дапаче, то су правила која увијек вриједе *prima facie.* Али свака од ствари коју она тврде увијек би требала вриједити, бити учињена или избјегнута *prima facie,* те би такође требала бити *стварно* учињена (или вриједити или бити избјегнута), ако прихватимо да је од свих тих различитих начела или

правила, која вриједе *prima facie* и примјењива су у даним околностима, то оно начело или правило које нас најчвршће обвезује. Свако од њих увијек вриједи *prima facie* (њихово неизвршавање, избјегавање, увијек је *prima facie* погрешно), али она су понекад у сукобу. Када се то догоди, морамо једноставно покушати "видјети" (оцијенити, схватити, интуитивно оцијенити) које морално правило или начело у тој ситуацији носи снажнији захтјев. Према таквоме россовском виђењу, нема вишег правила или принципа на које се може позвати и нема лексичког поретка правила; морамо размислити и схватити који је захтјев у тој специфичној ситуаеији највише обвезујући.

Тако россовски деонтолог, прихваћајући да је мучење увијек погрешно, не тврди да мучење *никада* није допустиво као нужно зло како би се избјегло још веће зло. Имамо (*prima facie)* дужност да не мучимо људе, али имамо и *(prima facie)* дужност да спријечимо штету која би за друге могла настати. Особа која говори да у таквој ситуаеији, *узевши све у обзир,* мучење није погрешно, не мора бити Утилитарист, него може бити истински деонтолог, баш као Ross и Broad. Ово моје гледиште не мора се опредијелити између утилитаризма и других телеолошких виђења, с једне стране, и деонтолошких стајалишта, с друге. Оно с чим је моје гледиште неспојиво, као што сам већ напоменуо, јест апсолутизам, као што је онај Kolakows-ког, Anscombe или Donagan-а, који тврди да постоје неки специфични закони, правила или начела, као што је "мучење је недопустиво", у складу с којима се мора дјеловати без обзира на то какве биле околности, без обзира на посљедице, без обзира какве се људске катастрофе догодиле. Да би био конзистентан, такав би апсолутизам требао тврдити да политичар из Walzer-овог примјера никада не би требао наредити или допустити мучење. Нека бомбе експлодирају ако морају и нека погине много људи, ако се то не може другачије спријечити осим тако да се прибјегне мучењу. Тај тврди апсолутизам није Walzer-ова, ни Williams-ова, ни Nagel-ова позиција ништа више него што је моја. Међутим, управо је такав апсолутизам нужно потребно обранити како би се поткопао мој став да је у тој ситуацијиа то је добра парадигма за проблем прљавих руку неисправно рећи да је наш политичар учинио нешто погрешно, да је починио морални прекршај, наредивши мучење како би се постигло оно што је очито исправно. Према таквом апсолутизму, његова је наредба о мучењу *апсолутно* морално недопустива и, према томе, морални је злочин. Такав моралист могао би то описати чак и као морално монструозно. Међутим, да би био конзистентан, такав апсолутист мора се сложити са мном да нема мораине дилеме прљавих руку јер, за разлику од Walzer-а, неће прихватити да можемо исправно поступати користећи таква, апсолутно и категорички, забрањена средства. Према овом виђењу, политичар не може с правом тако дјеловати. Али ту нема ничег у вези с чим би био у *дилеми*, иако ће га често мучити посљедице његовог апсолутизма. Уистину, с обзиром на то колико је морално свјестан, морат ће патити. Такви апсолутисти често су кршћани и, као што Kierkegaard наглашава, није лако бити кршћанин. Било је веома мало кршћана овог типа у ономе што је тада била кршћанска Данска.

VIII.

Допустите да се на Walzer-ов аргумент вратим из понешто другачије перспективе. Без обзира на то што вриједи за утилитаристе, не узимам морална правила или морална начела као обична приручна правила или смјернице које се користе како бисмо покушали

рачуницом доћи до тога што треба учинити. Морална су правила врло често, као што Walzer примјећује и као што обојица вјерујемо, забране наметнуте нашем дјеловању које се свеједно могу надјачати на начине које смо расправили. Али такође се слажемо у томе да када су надјачана "не говоримо и не дјелујемо као да су остављена по страни, опозвана или поништена. Она још увијек вриједе ..."[25] Међутим, у одређеним околностима она још увијек могу бити надјачана или другим правилом или начелом које у тим ситуацијама узима предност над њима или, пак, чињеницом да би посљедице слијеђења тог правила, у тој ситуацији, биле катастрофалне.

Али то морална правила не чини *пуким смјерницама*, те нека од оних која су дубље укоријењена у нашем моралном животу, као што су забрана убијања или мучења, нису поништена или укинута чак и када су с правом надјачана. Као што каже Walzer:

Морални је живот друштвени феномен и сачињавају га, барем дјеломично, правила чије познавање (и можда стварање) дијелимо с осталим припадницима друштва. Искуство сукобљавања с тим правилима, преиспитивања њихових забрана или оправдавања пред другим мушкарцима или женама толико је учестало и толико очито важно да се никакво разматрање доношења моралних одлука не може пропустити ухватити с тим у коштац.[26]

Имамо ова морална правила; она су друштвене забране које дјеломично сачињавају нашу моралност. Без њих она не би постојала. Она су само дио онога чиме нешто постаје моралност. Ипак, постоје добри разлози да та правила не третирамо као апсолутно забране без изнимака. И када то не чинимо, такође можемо видјети како се она, без парадокса или неконзистенције, с правом могу надјачати, а да се *не* пониште или оставе по страни. Када је правило у некој ситуацији с правом надјачано, надјачано је оним што у тим околностима представља моралне разлоге вишег реда. Када се то догоди, морални политички дјелатник не поступа неисправно како би поступио исправно. Такво трговање парадоксима је збркано. Прије, он с правом и оправдано чини оно што би, да није ових посебних околности, било неисправно (доиста, у случајевима о којима смо расправљали, чудовишно неисправно). То није релативизам, субјективизам, чак нити хисторицизам (иако је компатибилно с овим посљедњим), већ истински контекстуализам.[27] Све овиси о околностима, а оне ће варирати. Али рећи тако нешто није ништа више релативистички, субјективистички или емотивистички него што би било рећи да би у Yukon-у људи требали имати врло топлу одјећу, али да не постоји добар разлог да исту такву носе и они у Амазонији. Оно што одређује промјену суда о томе што је прикладно или неприкладно, или о томе што је добро или лоше, у овим је случајевима управо *објективна ситуација* а не осјећаји, ставови, култура или перспектива људи којих се то тиче. "Све овиси" и "све је релативно" двије су врло различите ствари. Пресудна је важност околности и контекста. Не постоји вјеројатност да ћемо имати корисна, опћа правила за одређивање тога што је мање зло у неком комплицираном случају који представља живо морално питање. Филозофске генерализације овдје су више или мање бескорисне. Али помна, конкретна позорност усмјерена на дану ситуацију понекад ће нам омогућити успјешно препознавање онога што је у одређеном случају мање зло, иако у неком другом тренутку једноставно морамо пипати у мраку. Понекад бисмо се требали латити неугодних средстава (укључујући средства која су иначе морално недопустива) како бисмо постигли морално обавезне циљеве, али опће ће нам формуле бити од мале користи у одређивању тога када је то случај. Формула "када је нужно бирати између два зла, увијек чини или подупири оно мање" не говори нам пуно. Важно је не изгубити из вида максиму "све овиси",

истовремено имајући у виду да у проблемима људског живота постоје обрасци који се понављају. Када знамо да постоји неколико зала, од којих се сва не могу избјећи, увијек бисмо требали изабрати мање зло, али *што* је мање зло може се одредити једино на самом мјесту догађаја и контекстуално.[28]

Што је проблем прљавих руку у свом морално најзахтјевнијем облику? Прљаве ствари дешавају се у свијету (а не само у политици), а "темељи пријазности", да употријебимо Brecht-ову фразу, се не назиру. Можда је таква идеја недостижна. Проблем прљавих руку у својем је најозбиљнијем облику сљедећи: када је оправдано, ако икада, користити оно што би у нормалним околностима очито било морално недопустиво средство за постизање онога што је очито морално нужан циљ? Одговор гласи да је то оправдано када је 1) зло (нпр. убијање, уништавање, биједа, потлачивање, патња и слично) неизбјежно, те када 2) имамо добре разлоге да вјерујемо како ће у таквим околностима кориштење онога што је иначе морално недопустиво средство довести до мање зла у свијету - а *не*кориштење тог средства највјеројатније би, очито и брзо, довело до већег зла (нпр. више погибија, уништења, биједе ...) него што би га било да се то средство користи. Када су ови увјети присутни (а то је нешто што је можда врло тешко установити), требали бисмо користити иначе недопустива средства. Управо у таквим околностима моралност дише пуним плућима и користи средства која би иначе била потпуно неприхватљива. То није романтизам него морална одлучност. Нема категоричких рецепата који су уграђени у природу, укључујући људску природу, или супстантивних који су уграђени наша јаства која одабиру, без обзира на то јесу ли наши избори рационални, нерационални или ирационални. Што се моралности тиче, све овиси.

88. Остоја Ђукић

ЕТИКА У МЕДИЈИМА

1.Захтјев за професионалну етику у медијама.

Проучавање етике у медијама не представља ништа ново и непознато, одавно је захтјев и потреба информатичке револуције и пораста броја медија у савременом свијету. Већина научника, политичара и новинара вјерно слиједе вриједности које су усвојили и научили у дјетињству и не труде се много да анализирају морална правила и не размишљају како их она могу водити морално богатијем животу, нпр. забрани лагања, крађе, варања, затим забрани нарушавања норми, ствари које се воле и поштују, али многих ствари се не придржавају тачно и на професионалном нивоу.

У посљедње вријеме учестала су истраживања јавног мњења која биљеже опште неповјерење према поступцима медијских радника, пада њихов ауторитет и кредибилитет,

као и повјерење у штампу, радио и ТВ, јер су под утицајем политике, идеологије, силе и моћи. Курсеви етике за новинаре су неопходни у данашње вријеме, констатују познаваоци медија код нас и у свијету. Многи проблеми и дилеме прате новинарску професију, гдје је потребан прилаз са етичког становишта. Нужно је да се покреће морални дискурс међу професорима и студентима. Побољшање етичке свијести и одговорности је захтјев времена у којем живимо и просто смо затрпани информацијама са свих страна.

Да подсјетимо, многи политичари, новинари и друге јавне личности нису положиле испит из етике у недавно завршеном рату на нашим просторима.

Нигдје потреба о моралном расуђивању није потребнија него у новинарској професији и другим облицима масовног комуницирања.

Општи дојмови и подузета истраживања показују тенденцију пада кредибилитета и повјерења у масовне медије па се стиче утисак да медијски брод плови без компаса кроз опасне спрудове у непознатом правцу. Нема правог кормилара да се он усмјери и остваре захтјеви и циљеви сложене новинарске професије у временима изазова, бројних дилема и препрека који се налазе пред новинарском професијом.

Етичко расуђивање у међународним односима обухвата утврђивање, расвјетљивање и примјену релевантних моралних норми на вођење државних и спољних послова и на пласиране информације у глобалним медијима. Значајна димензија међународне етике обухвата процјену правила, пракси и институција глобалног друштва у свијетлу и свијету важећих моралних норми и хуманистичких начела.

Имајући у виду далекосежност промјена и напретка науке и технике, међународна етика поставља питања о правичности међународног економског поретка, превласти глобалних институција о моралној вриједности међународног режима у областима од општег глобалног интереса, укључујући ту бригу о избјеглицама, заштиту људских права, штедњу енергије, заштиту угрожених врста и безбједно одлагање и депоновање отпадних материја које угрожавају друштвену околину.

Опасности које пријете глобалној безбједности су: међународни глобални криминал, тероризам, ширење оружја за масовно уништење, тирани, енормна загађеност животне околине, све израженије дјеловање вјерских секти и медијска злоупотреба.

Поставља се питање праведности свјетског система, интервенције међународне заједнице у појединим дијеловима свијета, дестабилизације појединих држава на Балкану и Блиском истоку. Ваљаност правила глобалног друштва треба да се нађе под етичком лупом.

Према професионалном увјерењу професионализам и етика новинарства морали би се наћи на почетку приче када власници медија запошљаају новинаре да раде тај посао, истиче Рената Ивановић. Она је на данима новинарства ХНД у Опатији 2006. године изјавила да према свјетским искуствима независни медији први пригрле професионалне и етичке стандарде професије, јер у оквиру тих правила могу добро да зараде. Али напомиње да није довољно направити ногометно игралиште да би се ушло у лигу првака. Без врхунских играча нема прволигаша, али у њих треба улагати да би донијели резултате. Исти случај је и са новинарском професијом, гдје нема доброг новинарства без улагања и стварања врхунских новинара који могу донијети праве резултате. Рената И. додаје сљедеће: «Због губитка критерија професионалности и професионалне етике у протеклих 15 година настрадала је цијела новинарска дјелатност. Прве су жртве новинари професионалци будући да су постали замјењиви непрофесионалцима, незналицама у

дјелатности који без потребних професионалних алата и етичких укуса могу производити те тренутно профитабилне садржаје».

Добри познаваоци новинарске професије с правом долазе до поузданих увјерења да у канцеларијама новинске редакције и рекламне агенције није мјесто за филозофирање и морално расуђивање, то треба да се одвија у учионицама, кабинетима, вјежбаоницама, амфитеатрима и другим мјестима прије ступања на професионалну дужност.

Данашњи брзи темпо живота понекад трпи спорост суда у одлучивању и одговорности за јавну ријеч. Понекад је ономе који је одговоран важнији ефекат који ће његове ријечи оставити у јавности у кратком времену па се излаже одговорности која ће наступити у каснијем периоду. Некадашње филозофско гесло: «Мислим, дакле, јесам» све више се претвара у данашње: «Комуницирам, дакле, постојим». Оштећени се обично одлучује за тужбу, јер је поднесена тужба јавна реакција која ће подићи његов кредибилитет у јавности. Сасвим је јасно да мноштво правних и неправних околност утичу на то да ли ће онај ко злоупотребљава јавну ријеч бити изложен правној или некој другој околности. Када се поднесе захтјев за одговорности за злоупотребу јавне ријечи, било како да се заврши његов исход, баца мрљу на новинарску професију.

Сви морални проблеми, дилеме и изазови који се јављају у новинарској професији превазилазе се или ублажавају усвајањем кодекса професионалне етике у новинарству.

При увођењу професионалних стандарда и етике у савременом новинарству морају се имати у виду основне карактеристике масовног друштва: све веће социјалне разлике, ерозија општих моралних норми и вриједности, повећање девијантних понашања, јачи утицаји установа друштвене контроле и принуде, имперсонални односи, неповјерење - страх од ближњег, отуђеност, психички поремећаји и друге сличне појаве.

И поред настојања да се регулишу етичка питања и проблеми, у пракси се јављају свакодневне дилеме које је нужно превазилазити и проналазити најоптималнија рјешења.

Ако се разматрају и анализирају многе ситуације везане за новинарске жанрове, ствара се код новинара више самопоуздања при доношењу одлука и опредјељења у конкретним ситуацијама.

2. Функција медија унутар система етике

Морамо имати у виду да су медији примарни извори информација у демократији и поштовању људских права и слобода. Тачне, поуздане и са правних и вјеродостојних извора добијене информације основни су састојак демократског процеса и омогућују правилну примјену етичких начела.

Новинари који су добро упућени и свакодневно имају приступ подацима и информацијама треба да грађанима пруже правилне политичке одлуке засноване на обавјештености и добром познавању политичких и демократских кретања у друштву и на глобалном плану.

Без обзира на информације, њихов квалитет и бројност, друштво има право да очекује одређени етички ниво од својих медијских институција, а кад то не добије долази до кризе повјерења између институција и јавности. Свака затвореност, смањење броја информација и немогућности да се прате информациони процеси сужавају демократију и људска права и слободе.

Од медијских радника захтјева се што адекватнија функција у емитовању убјеђујућих информација. Убјеђивање ужива отмено насљеђе и било је заступљено код старих Грка, нарочито софиста који су били претеча новинарства и Сократа приликом убјеђивања саговорника како да дође до знања које се идентификује са врлином. Савремена техника убјеђивања је видно узнапредовала па путем «бомбардовања» информацијама и притисцима са посебно умјетничком формом убјеђивања постижу се велики ефекти. То се нарочито вјешто, мудро и тактично користи за промјену увјерења, ставова па чак и потрошачких навика јавности. На Западу се користе бројне технике убјеђивања са умјетничким дојмовима, гдје се ангажују познати умјетници, новинари који су стекли повјерење јавности и врсни спикери и водитељи на радију и телевизији.

За разлику од добрих намјера старих Грка који су настојали да што више до изражаја дођу истина и правда, они који се данас баве убјеђивањем често користе суптилније и непримјетне технике за манипулисање публиком и јавним мњењем, врше разне злоупотребе и пласирају непоуздане информације, чиме долази до забуне па се истина и правда у неким случајевима замјењују неистином и неправдом. Нарочито се то дешава у ратном периоду када се путем пропаганде на неморалан начин настоји усмјерити публика и јавно мњење у жељеном правцу. Најекстремнији облик ове филозофије којом се манипулише са публиком и јавним мњењем јесте упозоравајући став «нека купац буде опрезан», чиме се пошаљилац убјеђујућих порука ослобађа било какве моралне одговорности за посљедице својих радњи.

Функција медијских радника која се односи на производњу и ширење забаве посједује етички изазов, а то се дешава можда због тога што не постоји сагласност о томе каква би требало да буде њена улога у друштву. Због ове разлике између новинарства и забаве, отвара се етичко питање да ли медији имају обавезу да подижу укусе и промовишу узорно понашање или је «давање публици оног што она жели», чак и уз ризик јачања и дисфункциналних ставова сасвим прихватљиво и довољно.

Етички систем сваког друштва, а изузетно оног у транзицији, мора да се изгради, прије свега, на заједничким вриједностима, иако појединци и групе унутар друштва те стандарде могу да примјењују различито у конкретним ситуацијама. Сви субјекти који учествују у изградњи етичког система требало би, у најмању руку, да се слажу око темељних заједничких норми, док у питању примјене могу да се уваже специфичности и повољније ситуације.

У случају ако се лаже, не умањује се суштински напор друштва да се дође до истине и отклону препреке које је замагљују и спутавају. Стално настојање да се истинито извјештава и мјери оно што се дешава у друштву је најбољи пут да медији испуне своју суштинску функцију.

Уколико се друштво опредјељује за заједничке вриједности, често се то одражава у кодификовању норми. Десет Божијих заповијести сачињавају дио кодекса моралног понашања које је заступљено у основи јудео – хришћанског насљеђа. Кодекси могу да пруже онима који су скоро ступили у новинарство идеје и смјернице како треба да се поонашају када су у питању морални захтјеви и линија која раздваја моралност од неморалности.

Захтјеви система етике треба да буду засновани и изграђени на мудрости, правди, истини, слободи и одговорности.

Мудрост подразумијева да се етички стандарди заснивају на разуму и искуству, опробаним и потврђеним вриједностима читавог човјечанства. Она код новинара проширује духовне видике и хоризонте, указује на учешће броојних фактора у животу локалне заједнице и проширује код новинара разумијевање догађаја о којима извјештава, вјештину рекламирања и непреувеличавања оног што се дешава у свијету и на локалном нивоу. Она подразумијева коришћење рјешења из моралног кодекса и опредјељење за најпоузданије етичке одлике. Неопходно је да мудар новинар прихвата добра рјешења без обзира од кога долазе и да води рачуна о раси, националној, вјерској, политичкој, класној и полној припадности појединаца и група. Нужно је да заступа идеју умјерености када је у питању рекламирање алкохола и дувана. Нарочито је важно да се посвећује пажња мањинама и запостављеним друштвеним групама. И у најтежим тренуцима искушења новинар мора да сачува присебност, ширину у погледима и хуманистичку оријентацију. У свим приликама новинари треба да се руководе истином и правдом, што захтјева избјегавање сензационализма, површних процјена, презира и да се супротстави диригованим рјешењима. Мудрост је све саслушати, провјерити, донијети људски суд и усвојити исправно рјешење на бази чињеница, података, докумената и објективног суђења уз саслушање обију страна. У најтежем положају су они новинари чији аргументи се често изврgну против њега и који буде несмотрено увучени у сплетке и интриге.

Правда се тиче међусобних односа људи и има велики значај за рјешавање етичких спорова. У самом средишту идеје правде налази се појам поштења, по којем се особе третирају у смислу оног што заслужују. Српски народ је увијек тежио за правдом и није му никад било криво и жао на мало, већ на неправедно. И мајка Јевросима у народној пјесми «Урош и Мрњачевићи» опомиње сина Марка да не говори криво, него по правди Бога истинога. Она у духу традиције и предака скоро императивно наређује и унапријед оштро упозорава свога сина Марка: «Боље ти је изгубити главу, него своју огријешити душу».

За правду не треба да постоје двоструки стандарди, изузев ако не постоје увјерљиви и рационални разлози за дискриминацију. Правда је данас све мање присутна у међународним односима и све више служи као фасада иза које се крију неправда, прљаве работе и нељудска поступања. Латинска изрека каже да правда треба да побиједи па макар свијет пропао!

Истина означава правилно слијеђење очигледних и свима приступачних доказа и чињеница. Она је најпоузданији морални компас и барометар у раду сваког новинара. Истина се сама показује и препознаје као злато у ватри. Често је тешко открити истину, јер се она замагљује, потискује и у савременом свијету настоји приказати у лику неистине, премда је истина највеће благо и универзална вриједност на којој свијет почива. И велики Исус Христос је питао за истину, без обзира што је био прогањан и разапет. Истина му је омогућила да побиједи непријатеље и васкрсењем из гроба побиједи смрт и обезбиједи живот вјечни за људски род. Новинари, власници медија, издавачи, политичари, невино оптужени и наоружани истином побјеђују све препреке. И индијски мудрац Чанакја приказује чудотворну моћ истине. Највећи грчки филозоф Аристотел каже: «Драг ми је Платон, али ми је истина дража». Овај свијет се стално мијења и све је теже пронаћи станиште у којем борави истина.

Свијет се стално мијења и просто је немогуће пратити збивања у данашњим токовима човјечанства. Ништа не личи на оно што се дешавало јуче: «Докази све више указују да као друштво на свет гледамо из перспективе моралног релативизма. Чак и они међу нама

који не одобравају лагање, свесно често нису спремни да јавно признају постојање јасне линије између истине и лажи. Поред тога, рекло би се да све мање осуђујемо оне који лажу. У том смислу уобичајни рефрен гласи `није то мој проблем` ».

Може се уочити да попуштају наши морални захтјеви, критеријуми, морална убјеђења и идеали.

Свака етика мора да се заснива на одређеној слободи избора. Друштво у којем није дозвољена таква слобода избора сматра се да је морално сиромашно. Увијек се креће од такве позиције да морални агенти морају имати неколико алтернатива на располагању и треба да буду у стању да своје овлашћење користе без страха од опстанка. На први морални избор по Библији одлучили су се одлуку донијети Адам и Ева када су појели забрањено воће и због тога су протјерани из раја. Већина етичких судова нема тако страшне и драстичне посљедице. Слобода изражавања мисли и осјећања природно је људско право и припада корпусу људских права и слобода, слобода тако постаје нужан услов за опстанак људског рода. Морално суђење подразумијева избор између неколико алтернатива и оно се не може одвијати без слободе.

Слобода омогућује подизање етичке свијести и етика мора да је подстиче.

Доајен нашег новинарства Предраг Милојевић тврди да је јавна ријеч бритка као хирушки скалпел.

Као аутономни појединци сви смо одговорни за моралне поступке, без обзира да ли су они исправни или погрешни. Било који друштвени систем треба да се подвргне некаквом стандарду одговорности за обављање јавних и политичких функција. Одговорност може да се креће од неформалних казни када се моралном агенту суди пред судом јавног мњења па до формално казнених мјера. Примјер драстично изречене мјере на овом плану је забрана посла адвокатима који крше етичке кодексе, а може да се изрекне отказ новинарима који крше правилнике компаније, као и за прекршаје који изазивају посљедице са етичког аспекта у појединим професијама.

Истинска етика мора да подразумијева одговорност. Уколико изостаје одговорност подстиче се слобода без одговорности. У професионалној етици новинарства доминира прихватање одговорности медија и новинара према јавности, односно према читалачкој, слушалачкој и гледалачкој публици.

Информације које се пласирају у јавност морају бити истините, јасне, прецизне и недвосмислене.

Новинари полазе од тога да су грађени главни конзументи информација и стваоци јавног мњења па се према њима морају одговорно односити и настојати да отклоне евентуалне пропусте и неразумијевања.

Етички кодекси захтјевају да информације буду: плуралистичке, извори информација провјерени и да се јасно раздвоје вијести / чињенице и вриједносни судови како би примаоци информација могли бити сигурни да им се саопштавају вјеродостојни факти, истинске чињенице и провјерени докази.

Оно што читаоци желе је разграничавање уређеног дијела новина од огласног (закупљеног) простора. Новинари који поштују демократију дају наслове који одговарају садржају новинарских жанрова и омогућују обичним грађанима да помоћу медија реализују своје право на исказивање мишљења, давање коментара о прилозима и да се критички односе према неким написима у појединим тематским садржајима.

У свим кодексима професионалне етике уводни дијелови имају облик свечане изјаве и обавезе да се грђанима гарантује да ће медији бити отворени за њихов утицај и да ће медијски садржај бити квалитетни, истинити и прилагођени захтјевима читалаца.

Уколико су материјални услови за рад новинара лоши, може се десити одустајање од етичких принципа па се квалитет информација жртвује користољубивим и материјалним циљевима. У таквим условима новинари се довијају и користе лукавствима, понекад износе сумњиве податке и полуистине, што збуњује и дезинформише читаоце. Уводни дијелови параграфа професионалне етике садрже наглашену спремност потписника тог документа да се добровољно повинује свакој одлуци тијела за спровођење у њима садржаних вриједности и норми. Сваки кодекс професионалне етике садржи заштиту интегритета професије од спољних утицаја, притисака и условљавања који се негативно одражавају на укупну новинску дјелатност.

Слобода и демократија у информисању подразумијева одбрану од мијешања власти у новинарски посао и настојања да се утиче на поједина новинарска рјешења и усмјерења.

Битка новинара и издавача новина, уредника и реализатора радио и ТВ програма против цензуре и контроле јавне власти је добијена, али овом побједом није добијен рат који се стално обнавља и угрожава новинарску професију.

И данас се полази од тога да је власт која угрожава слободу новинара на приступ свим изворима информација нецивилизована и да угрожава демократију и људска права и слободе.

Слично љекарима дозвољено је и новинарима у савременим условима да могу да имају право на «професионалну тајну.»

Ипак, може се констатовати да облик притиска против интегритета новинарске професије није довољно сузбијен. Велики број медија у наше вријеме је у приватној својини па новинари покушавају да се у кодексе професионалне етике угради право на поштену зараду и партиципацију приликом доношења пословних и уређивачких одлука.

Новинари су нарочито осјетљиви на медијску концетрацију и пристајање на уцјене оглашавача и спонзора.

Професионална етика се противи примању мита и других поклона, те прихватању привилегија и свих других неморалних радњи.

Опасно и непримјерно савременом друштву су «послушничко новинарство» и «корумпирано новинарство».

Од новинара се захтијева да поштују законе и штите интересе своје државе, те да буду патриоте и хуманисти. Овдје се подразумијева владавина права и уређене државе.

Кодекс за професионалне новинаре подразумијева одговорност новинара према јавности и послодавцима, али је нужно да се у овим кодексима дефинише одговорност према изворима информација и даваоцима обавјештења.

Новинари су дужни да поштују ембарго, затим издавачка и интелектуална права других власника, те право на провјеру и исправку информација.

У свим кодексима професионалних новинара забрањено је прикупљање информација непоштеним средствима и неовлаштено поступање и изнуђивање информација.

За продају новина добрим дијелом су одговорне естрадизација и комерцијализација њихових садржаја.

Бројне су ситуације у савременом новинарству које захтијевају етичко регулисање у савременим медијима.

3.Клевета или увреда у штампи

Клевети се не посвећује довољно пажње с обзиром на њену учесталост у медијима. Она је присутна скоро свакодневно и постаје саставни дио новинарске дјелатности.

У кривичном законодавству Републике Српске клевета се сврстава у групу кривичних дјела против части и угледа личности. Кривичним законом за основни облик дјела клевета, учињеног путем штампе или других средстава јавног информисања, предвиђена је казна затвора до једне године. Да би се изрекла казна за учињену клевету нужан је доказ да оно што је изнесено у средствима информисања не представља истину и да је уперено против части и угледа дотичне личности. О томе се у кривичном закону каже сљедеће: «Код кривичног дјела клевете оштећени мора да докаже да оно што је изнесено или преношено није истинито. Уколико окривљени успије да докаже истинитост свог тврђења или да је имао основног разлога да повјерује у истинитост оног што је износио, неће се казнити за клевету.»

Велик корак на плану заштите од клевете било је законско регулисање ове осјетљиве материје. Министарство правде Републике Српске је покренуло приједлог да се ова област законски регулише па је 21. јула 2002. године донесен Закон о заштити од клевете којег је верификовала Народна скуштина Републике Српске.

Предмети који су били у судској процедури прије доношења Закона о заштити од клевете, а нису били завршени, били су одбачени, премда је остала могућност да странке могу затражити накнаду штете. Дужи период од примјене Закона у Основном суду у Бањој Луци да није изречена ниједна пресуда иако је поднесен већи број тужби ради заштите од клевете и надокнаду штете. И поред слабе ефикасности у кажњавању ових дјела, може се примјетити да физичка и правна лица виде широке могућности законске заштите од клевете, што је у ранијем периоду истакао Мирко Дабић, судија Врховног суда у Бањој Луци и члан Вијећа за штампу БиХ. У Енглеској овај закон се налази у области кривичног права.

О принципу увреде везане за медиј битна су ова одређења: «Неки тврде да друштво има право да ограничава слободу појединца да би спречило вређање других. У овом контексту увредљивим понашањем сматра се оно које `узрокује стид, срамоту, нелагоду и тако даље, `срамоту коју доживљавају посматрачи у јавности`. Овај принцип обично се примењује да би се оправдала заштита одраслих за који нису дали свој пристанак за јавно приказивање увредљивог материјала. Слично томе, притужбе на објављивање језивих и узнемирујућих фотографија обично се заснивају на добром укусу и жељи да се избегне уређење моралних осећања публике. Када новине пристану да објаве само репертоар биоскопа за одрасле, али не и промотивне рекламе, или кад књижаре крију часописе за одрасле испод пулта и продају их само на захтеве, те одлуке се пре свега заснивају на принципу правде.»

Без обзира на појаву стварних или лажних дилема, непорециво је право сваког интервјуисаног лица да на свој захтјев добије, поправи или повуче текст емисије интервјуа или да оспори неке наводе које је раније дао, али прије објављивања у средствима информисања, изузев када се емисија снима уживо. Новинари немају право да другим лицима порекну слободу провјере и поправљања својих мишљења која ће бити презентирана јавности.

Кодекс професионалне етике не допушта да се прикупљање информација обавља непоштеним средствима.

Има примјера да разуздани медији и новинари прије завршетка судских процеса проглашавају осумњичена лица за убице, лопове, силеције, нарко-дилере и сл. и тиме прије одлуке суда ова лица се жигоше као преступници и криминалци. Нико не може бити проглашен кривим прије правоснажне судске одлуке па свако понашање на другачији начин штети угледу дотичне личности и износе се непровјерени подаци. Новинари ризикују понекад да у своје руке узму врућ кромпир па о осумњиченим лицима пишу као да су осуђени, чиме се таквим лицима наноси непоправљива штета и отежава процес ресоцијализације.

Медији и несавјесни новинари су у току недавног рата изазвали катастрофалне ефекте и погубне посљедице против српског народа лансирањем неистина и лажи. У свјетским медијима велике силе, поједини лобији и освједочени српски непријатељи су приказивали да стварање ратног ужаса, масовна убијања, мучења, подмукле ликвидације, геноцид, етноцид и друге злочине врше само Срби. У западном јавном мњењу формирала се слика да су Срби варвари, дивљаци, убице и кољачи. Против српског народа уротила су се сва зла: америчка, европска, азијатска и дојучерашњи сусједи су окренули ћурак наопако и били главни подстракачи за увођење санкција и изазивање рата против српског народа у Републици Српској и Србији. Домаћи и свјетски бездушници су се уротили против Срба. За ову улогу амерички медији и НАТО пакт су се спремали посљедњих 10 – 15 година прошлог вијека.

У кодексима професионалне етике санкције се састоје углавном у моралној осуди, док су у неким европским кодексима предвиђене новчане казне за прекршиоце. Медији и новинари мора да сносе одговорност за своју слободну и јавну ријеч и то се уређује етичким кодексима.

Резиме

Проучавање етике у медијима је захтјев времена у којем живимо. У локалним и глобалним медијима расте неповјерење према новинарима и власницима медијских кућа, што се очитује у паду ауторитета и кредибилитета ових пресудних субјеката у информисању. Нужно је етичко расуђивање у средствима информисања, уз расвјетљавање и промјену релевантних моралних норми и опредјељења.

Пред медијске раднике постављају се захтјеви да што адекватније обаве функцију емитовања убјеђујућих информација. Велике су опасности и изазови који пријете човјеку и човјечанству па се намеће потреба да медији морају надзирати сами себе, што намеће потребу успостављања етичких кодекса којима се регулишу професионалне етике.

Захтјеви система етике заснивају се на мудрости, правди, истини, слободи и одговорности.

Слобода и демократија у информисању подразумијевају одбрану од мијешања власти и политичких притисака на новинарску професију.

Клевета или увреда наноси штету новинарској професији па је нужно законско регулисање ове области. Не смије се дозволити да се у средствима информисања износе клевете, нити се неко може прогласити кривим прије правоснажне судске одлуке.

89. Остоја Ђукић

ПРОФЕСИОНАЛНА ЕТИКА У СОЦИЈАЛНОМ РАДУ

Ово своје излагање о професионалној етици почео бих чувеним Кантовим ставом који је постављао човјеку строге моралне захтјеве, али и развијао му вјеру у сопствену моралну свијест: „Двије ствари уливају све веће поштовање што се разум више бави њима; то су звјездано небо над нама и морални закон у нама".

Велики кинески филозоф и мислилац Кунфуције (551-447. године п.н.е.) познат је као кинески „Сократ", омиљени народни учитељ и етичар, расправљао је о бризи о људима и њиховој доброти. Он полази од тога да је бит доброчиног дјела, хуманистичких начела, активности и карактера који се могу односити на област социјалног рада, од његових спонтаних облика до данашње професионализације, у фаворизовању човјека као крајње вриједности. Одатле произлази његово човјекољубље (рен или жен) које је било јако популарно и прихваћено у кинеској филозофији и традицији.

Према томе, помоћ човјеку као крајњем циљу и субјекту у свијету, те буђење у њему хуманих осјећања и поступака могу да послуже као водич у свакодневном понашању социјалних радника.

У разматрању професионалне етике у социјалном раду нужно је поћи од става да професионални рад као хумана професија располаже са мноштво метода, вјештина и техника заштите и превенције клијената који се нађу у стању социјалних потреба, а које социјални радник користи у своме раду. Социјални радник је током школовања усвајао одређена знања и вјештине, али је и човјек који посједује личне ставове и искуства о одређеним појавама и проблемима у друштву. Социјални радници морају поступати независно од политичког, идеолошког, личног и институционалног утицаја и интереса који би могли ометати њехово људско и стручно расуђивање. Овдје је ријеч о етици у професионалном раду, а иста се помиње још у четвртом вијеку у западним, а у источним цивилизацијама нешто раније. У овом раду ћу настојати да изнесем неке правце етичких учења кроз историју, а поента је на професионалној етици у социјалном раду. Полазимо од тога да је морал један специфични облик друштвене свијести и посебна димензија људске праксе, јер морална свијест почива на аутономији, на свијести појединца о личној, односно властитој одговорности за своје поступке, свој однос према свијету, другом човјеку и

друштву у цјелини. Етика је у савременом свијету присутна у медицини, праву, новинарству, просвјети, науци па и у области социјалног рада и осталим дјелатностима и областима живота и рада. У војним круговима, прије свега код официра, затим у спорту и свим хуманим професијама етика има значајно мјесто. Напредак у медицини и примјена клонирања, еутоназије, продаја људских органа захтијева укључивање етичке димензије.

Често се у социјалном раду појављују етичке дилеме, које се рјешавају кроз супервизију и друге поступке и методе који имају велики значај за професионални рад социјалног радника. У свом раду социјални радник се налази на многим друштвеним и етичким искушењима. Он је тај који расправља о проблемима и сусреће се са моралном одговорношћу о издвајању дјетета из породице, о бризи за злостављање члана породице, затим о старатељству, о предлагању рјешења за старе и изнемогле особе, о помирењу завађених супружника, приједлогу за издржавање угроженог члана породице, упућивању на смјештај болесних и овисних лица у социјалне установе и слично. Тешко је у свим тим ситуацијама наћи равнотежу између различитих етичких принципа, права, интереса и вриједности па је одговорност компас у раду и темељни принцип од којег се креће у обављање сложених задатака у социјалној сфери.

Да би социјални радник професионално и етично обављао своје обавезе мора бити стручно образован, одмјерен и тактичан у раду, да клијенту приступа са уважавањем и разумијевањем положаја у којем се он налази и поштовањем његовог достојанства, али мора водити рачуна и о својим несвјесним процесима и поступцима који могу битно да утичу на понашање особа и њихове реакције.

Најбољи начин да се превладају проблеми, искушења и ријеше отворена питања у социјалној сфери је да социјални радници воде рачуна о етичким начелима и стандардима социјалног рада и достигнућима савремене теорије и праксе у социјалном раду.

Сваки покушај помоћи у подстицању људи да превазиђу негативне животне ситуације и тежња за остваривањем макар и минимума људској врсти иманентних потенцијала, на којима израстају и почивају доброчинство и уважавање личности, представља директан изданак у пракси остареног и на дјелу потврђеног моралног закона у коме се човјек узима као једино мјерило човјека.

Социјални рад је хумна професија и у сваком појединцу, без разлике, препознаје припадника човјечанства и да као аутор природе и друштва посједује цјеловито поимање са човјечанством.

Вриједности у социјалном раду су јединствене сврхе и перспективе социјалног рада, а то су: служење, социјална правда, достојанство и вриједност појединца, важност људских односа, интегритет и компетенција.[1]

Враћање вјере и љубави према ближњем која јамчи човјекову вриједност и његову вјеродостојност као морално мјерило, свакако, могу бити сигурни оријентири којих ће се држати социјални радници у свом раду па и најтежи проблеми неће бити нерјешиви.

Социјални радник у своме раду заснованом на професионалним етичким принципима мора знати да је стално подвргнут оцјенама, било друштва или личне савјести, стога су важна упозорења:

„И у тајној одаји подвргнути су суду;
Настој да не урадиш ништа због чега би поцрвенио,
Па макар те само и таваница посматрала“.[2]

Произлази да је „мјера човјека човјек“, што је од великог значаја за професионалну етику у социјалном раду.

1.Основне вриједности и принципи социјалног рада

Развој професионализације у области социјалног рада наметнуло је потребу да се расправља о базичним вриједностима које усмјеравају праксу социјалног рада. Вриједност представљају низ правила и начела која нам помажу да креирамо и очувамо што квалитетнији однос с клијентом и допринесемо пуноћи и цјеловитости остварења социјалног рада. У вриједности убрајамо нешто пожељно, то су мисли и осјећања које особе имају у односу према другима и оне представљају нешто што је позитивно и што омогућује пожељне исходе. То је скуп правила, мјера и односа према другима који доприносе социјализацији, усвајању мјерила и критерија датог друштва и остваривању праведног односа међу људима. Вриједности не постоје само у појединим професијама, већ имају своје мјесто и значај у култури сваког народа, али су у питању јединствености начина на који их примјењују колективи, односно професионална лица.

Премда се правила помажућих професија разликују, заједничко је свима њима да се заснивају на сасвим одређеним вриједностима. Стога појам вриједности обухвата низ основних морално – етичких принципа и ставова који омогућују да се одговорно и дјелотворно задовољавају потребе појединца уз очување психичког и физичког интегритета оног ко помаже и самог клијента коме је упућена помоћ. Проистиче да етика у професионалном смислу обухвата норме професионалног понашања којима се у оквиру помажућих професија одређују стандарди „лоше“ или „добро“ обављене праксе, односно услуга које се свакодневно пружају клијентима па се правила професионалног понашања регулишу етичким кодексима.[3]

У пракси социјалног рада незаобилазне су двије основне вриједности и оне се састоје у увјерењу да је сваки појединац јединствен и да се мора поштовати његова индивидуалност, затим вјеровање да сваки клијент има право на самоодређење. Источњачка мудрост нас учи да је потребно познавати себе и друге да бисмо се етички понашали и остварили постављене циљеве.

У остваривању функције и циљева у области социјалног рада важно је вјеровање и јединственост сваког појединца и поштовање његовог достојанства да би се испунила вриједност кроз сљедеће облике дјеловања:

1. Однос према клијенту као према појединцу, уз избјегавање класификације.
2. Подстицање клијента да се укључује у рјешавање проблема, откривање и коришћење потенцијала са којима он располаже.
3. Очекивање да сопствени и клијентови капацитети доприносе рјешавању проблема нужно је његовати клијентово достојанство кроз сарадњу и комуникацију.[4]

Уколико се схвата клијентово право на самоодређење, онда се полази од става да појединац има право да самостално доноси одлуке. Увијек се претпоставља да ће већина људи доносити одговорне одлуке које утичу на добробит заједнице и отварају могућност за напредак заједнице и афирмацију појединца. Професија социјалног рада састоји се у заступању клијента и установа у којој дотична особа ради. При извршавању одређених дужности и примјени вриједности у пракси мора се полазити од самоодређења клијента у пракси која се састоји у његовој спремности да тражи алтернативно рјешење па је

социјални радник одговоран за потицање клијентове способности за одлучивање. Ту је још битно да социјални радник понуди клијенту и властите сугестије и упути га на разне алтернативе које клијент може, али не мора размотрити.

Нужно је напоменути да је америчка асоцијација социјалних радника још 1952. године понудила „Стандарде за професионалну праксу социјалног рада".[5] У овим стандардима, поред осталог, наведене су и примарне вриједности које се примјењују у пракси. У дјелу које смо навели Иван Видановић је истакао принципе који се заснивају на одређеним вриједностима који су покретачи и водичи у професионалној пракси. Ти принципи су од велике важности за теорију и праксу социјалног рада и доприносе цјеловитом приступу социјалној проблематици на филозофским и социјално – етичким и другим основама, а они су сљедећи:

1. Вриједност и достојанство човјека;
2. Могућност усавршавања људске природе;
3. Задовољавање базичних људских потреба;
4. Слобода;
5. Самоодређење;
6. Непросуђујући став;
7. Конструктивно учешће у друштву;
8. Значај рада и конструктивног коришћења слободног времена;
9. Заштита од околности које угрожавају егзистенцију.

Аксиолошка димензија у области социјалног рада има своје филозофске темеље. Исто тако, карактеристично је напоменути да се примарне вриједности надопуњују секундарним или посебним вриједностима, на што упућују Видановић и други аутори. У посебне вриједности и вриједносна усмјерења спадају самоодређивање, самоусмјеравање; социјални радник увијек нуди припремљен план за реализацију, има у виду комплетну особу са доживљајима, осјећањима, искустивма, поступцима, жељама, надом и опредјељењем. Креће се од клијента и његовог актуелног стања и прихватања стања и позиције у којој се дотична особа налази. Ако се прихвати реално стање у којем се налази клијент, могуће је успоставити и остварити помажући однос. Самоодређење од којег полази клијент везан је за његов капацитет, правне и моралне норме у постојећим друштвеним односима. Помоћ клијенту до ситуације када он може себи помоћи – до самопомоћи веома је важно у пракси социјалног рада.

2.Обавезе – дужности социјалних радника које произлазе из професионалне етике

Џон Стјуарт Мил је у расправи о одговорности човјека рекао: „Човјек може нанијети зло другима не само својом активношћу него и неактивношћу, и у оба случаја је одговоран".

Када се идентификује клијент и успостави контакт са социјалним радником, онда отпочиње дуготрајан процес у којем до изражаја долазе разни поступци и ставови, специфичан методолошки приступ везан за проблематику социјалног рада и многе друге активности које доприносе остваривању професионалне етике.

У законским прописима и професионалној етици садржане су обавезе или дужности социјалног радника:

1. Дужност пружања одговарајућих помоћи;

2. Дужност поштовања клијентове приватности;
3. Дужност поштовања професионалне тајне;
4. Дужност информисања клијента и
5. Дужност упозорења.

За пружање одговарајућих услуга карактеристично је да социјални радник има обавезу да поступа у складу са стандардима професионалних услуга који се примјењују у друштву. Сваки клијент очекује од социјалног радника да буде стручан у својој области, да услуге пружа квалитетно и правовремено. Све процјене, социјална дијагноза, поступци и интервенције морају имати подлогу у теорији и пракси социјалног рада. Обавеза је социјалног радника да буде приступачан клијенту у одговарајуће вријеме и на мјесту које је одређено за пружање социјалних услуга.

Дужности које се односе на поштовање клијентове приватности састоје се у уважавању физичког простора клијента који се односи на мјесто становања, ствари и писма, затим његову личност коју чине интегритет и идентитет, гдје спадају изглед, облачење, начин говора и многе друге особине. Професионалност налаже социјалном раднику да улажење у тајне личног живота и симоблички простор захтјева познавање проблематике, културан, моралан и људски однос према клијенту.

Све помажуће професије, а тиме и социјални радници, дужни су да обезбједе повјерљивост података, поштовање приватности и да оно што саопшти клијент служи за професионално пружање помоћи на бази разумијевања, уважавања и заједничког настојања да се ријеше проблеми и ублажи социјална ситуација у којој се клијент налази.

Дужност информисања клијента односе се на одговарајући начин обавјештавања клијента обухваћеног процесом социјалних услуга или актуелног о врсти, обиму и начину пружања услуга које пружају социјални радници и установе у којима су запослени. Информације које се односе на овај домен послова обухватају начин вршења услуга и вјероватно трајање ове активности, цијену услуге, могућност успјеха и ризике који се могу појавити, потом упуте о одговарајућим алтернативним службама и рјешењима. Обавеза је сваког социјалног радника да обавијести сваког клијента о његовим правима, начинима пружања социјалних услуга, правним и другим посљедицама које могу да се јаве у току рада и пружања помоћи. Овдје спада и дужност да социјални радник обавијести клијента о својим квалификацијама, специфичној области рада којом се бави, као и о пољу рада гдје има ограничена знања и искуства како не би себе довео у непријатну и неизвјесну ситуацију. Обавјештење о ограниченом знању зависи од потребе и процјене социјалног радника.

У току трајања интервјуа социјални радник сазнаје клијентове намјере у комуникацији са другим особама. Уколико клијент намјерава да повриједи другу особу, социјални радник је дужан да подузме мјере и спријечи такве ситуације, да предуприједи посљедице које се могу појавити у непромишљеним и афективним поступцима појединих клијената. Видановић је предвидио неколико могућих акција којима се спречавају нежељене ситуације: „стављање особе, односно клијента под надзор – привремена хоспитализација, упозорење потенцијално угрожених особа, обавјештење полиције о постојећој ситуацији.“[6] Овдје се мора бити опрезан и пажљиво размотрити ситуацију на основу увредљивих доказа и аргумената, јер свака импровизација и погрешна процјена могу нанијети велике и тешко надокнадиве штете.

3.Етички стандарди у социјалном раду

Етичка свијест је компас у професионалној пракси сваког социјалног радника. Социјални радници треба да посједују виши ниво теоретских и практичних знања и да их досљедно примјењују у области социјалног рада. Дужни су да квалитетно, досљедно, одговорно, хумано, професионално, етично и на основама међународних и постојећих начела у сопственој земљи, и важећег законодавства из ове области обављају социјалну дјелатност у друштву.

Међународно удружење социјалних радника на етици темељи своја размишљања и расправе о социјалним проблемима. У два базична документа регулисана је етика социјалног рада – њена начела и стандарди, а то су:

1. Међународна декларација о етичким начелима социјалног рада.
2. Међународни етички стандарди за социјалне раднике.

У овим етичким документима садржана су професионална етичка начела у области социјалног рада, препоручују се поступци код етичких дилема и обухватају однос професије и социјалног радника као појединца према клијентима, својим колегама и другим лицима са којима долази у контакт.

А) МЕЂУНАРОДНА ДЕКЛАРАЦИЈА О ЕТИЧКИМ НАЧЕЛИМА СОЦИЈАЛНОГ РАДА

За сваког социјалног радника Међународна декларација о етичким начелима социјалног рада представља примарни докуменат и обавезу придржавања формулисаних начела. Она се односи, прије свега, на социјалне раднике, клијенте, послодавце, професионалце из других дисциплина и цјелокупну јавност са упутама да своја очекивања, понашања и своје односе у комуникацији формирају у складу са темељним начелима социјалног рада. Основна начела која произлазе из међународне декларације и којих се придржавају социјални радници су сљедећа:

1. Свако људско биће има јединствену вриједност;
2. Сваки појединац има право на самоиспуњење до оне мјере у којој не задире у то исто право других;
3. Свако би друштво, без обзира на облик требало функционисати тако да пружа максималну добробит свим својим члановима;
4. Социјални радници дужни су користити своје знање, вјештине и технике да би помогли клијентима;
5. Социјални радници морају пружати најбољу могућу помоћ било коме ко тражи њихову помоћ и савјет без дискриминације на основу пола, доби, хендикепа, боје коже, социјалне класе, расе, религије, језика, политичких увјерења или сексуалне оријентације;
6. Социјални радници морају поштовати основна људска права. Социјални радници обраћају пажњу на начела приватности, повјерљивости, и одговорне употребе информација у свом професионалном раду – чувају професионалне тајне.
7. Професионалци требају у потпуности сурађивати са својим клијентима радећи у њиховом интересу, али обраћајући дужну пажњу на интересе других;
8. Социјални радници би требали минимизирати употребу законске присиле;

9. Имати на уму да свака особа у себи носи потенцијал за здрав стваралачки развој;
10. Вјечито бити добронамјерни;
11. Вјеровати у могућности побољшавања усавршавања људске праксе;
12. Социјални радници требају имати неутралан и неосуђујући став;
13. Спремност да се лична осјећања одвоје од професионалног односа;
14. Залагати се за социјалну правду, економско, физичко и психичко благостање људи;
15. Социјални радници доносе етични оправдане одлуке и стоје иза њих.[7]

Најчешћи проблеми који се јављају кад су у питању етичка питања у социјалном раду су она која се односе на лојалност социјалног радника кад долази до сукоба интереса и дужности социјалног радника да штити интересе клијента може лако да се претвори у сукоб са захтјевима учинковитости и корисности. Стога је увијек када се појаве дилеме нужно имати у виду основна начела наведене декларације и моралног кодекса дјеловања, затим мотиве, природу и посљедице дјеловања.

Б) МЕЂУНАРОДНИ СТАНДАРДИ ЗА СОЦИЈАЛНЕ РАДНИКЕ

Идеја и филозофија социјалног рада подразумијева различита вјерска, хуманитарна и демократска убјеђења и погледе, има универзалну сврху задовољавања људских потреба које су настале у интеракцији појединца и друштва и обухватају развијене људске потенцијале. Социјални радници у својој професионалној дјелатности треба да помогну при постизању добробити и самоиспуњења људских бића, затим да се потребе и тежње остварују на појединачном, групном, националном и интернационалном плану и да је кроз цјелокупан њихов рад заступљена етичност и остваривање социјалне правде. Социјални радник је дужан да поштује стандарде етичког поступања у области социјалног рада, односно одговорност социјалног рада према субјектима:

1. Општи стандард етичког поступања;
2. Стандард социјалног рада у односу на клијенте;
3. Стандарди социјалног рада у односу на агенције и организације;
4. Стандарди социјалног рада у одосу на колеге;
5. Стандарди у односу на професију;
6. Стандарди социјалног рада према друштву.[8]

У оквиру стандарда има оних који су поуздани водичи за примјену у пракси, док неки означавају тежњу или визију за пожељно остваривање.

4.Етичка одогворност према одређеним субјектима

Одговорност у филозофском смислу подразумијева урачунљивост наших дјела и поступака и изостанак урачунљивости. У српском језику термин одговорност се употребљава у конексту урачунљивости, затим се често односи на дужности и обавезе које упућују на нужна и пожељна правила понашања у једној заједници. Од родитеља, просвјетних радника, лијечника, пилота, политичких вођа, официра, директора, социјалних радника тражи се посебна одговорност за извршавање својих задатака и обавеза.

У данашњем свијету одговорност је прилагођена статусу и одговорност људи се везује за све ствари за које људи одговарају. Разни колективи су у току историје кажњавали и изврга вали ругли непослушне и неодговорне, оне са лошим понашањем и прекршитеље одређених забрана. Човјек је одговоран за посљедице које су резултат намјере, ако је био свјестан ризика и одрекао се опрезности. Правна одговорност предвиђа санкције за прекршиоца. Одговорност по основу кривице захтјева да се надокнади штета која је нанесена другом својом кривицом. Појам моралне одговорности своди се на низ различитих аката: намјера, осјећања, навике, жеље и обухвата процјену дјела са аспекта невиности и наивности особе у релацији неких својих аката и одређења. У данашњем свијету договорност означава одговорно понашање и дјеловање према себи, ближњима, другима, према разним групама и колективима, држави и друштву.

Социјални радник је дужан да саопшти клијенту до које границе иде његова одговорност у рјешавању клијентових проблема и да се стално држи усмјерења да не ради за клијента него са клијентом.

Општа етичка одговорност социјалног радника обухвата: Настојање и обавеза да се разумије сваки појединикли јент, његове потребе и поступци; обавезе одржавања и унапређивања вриједности, знања и методологија професије; обавезе препознавања личних и професионалних ограничења; обавеза потицања употребе цјелокупног релевантног знања и врлина; обавеза је доприносити својим професионалним знањем развијању политике и програма који побољшавају квалитет живота у друштву; обавеза идентификовања и интерпретирања социјалних потреба и проблема; обавеза идентификовања и унапређивања рада у професији социјалног рада и обавезе разрјешавања јесу ли јавне изјаве и акције учињене у име појединца, групе, професионалне службе, организације или неке интересне организације или асоцијације.

Етичка одговорност социјалног радника према клијенту садржи: обавезу према клијенту, саморазумијевање, самоодбацивање, информисани притисак, компетенције, културолошка компетенција и социјална различитост, конфликт интереса; приватност и повјерљивост, приступ подацима, сексуални односи, физички контакти, сексуално узнемиравање, увредљив начин говора, плаћање услуга клијентима који имају потешкоће да донесу одлуке, прекид у пружању услуга и крај у пружању услуга.

У етичку одговорност социјалног радника према колегама спадају: поштовање, повјерљивост, међудисциплинарна сарадња, неспоразуми са колегама, консултације, премјештај услуга, сексуални односи, сексуално узнемиравање, немогућност (потешкоће) колега, нестручност колега и неетичко понашање колега.

Етичка одговорност социјалних радника у пракси темељи се на: супервизији и консултацијама, едукацији и трентингу, евалуацији праксе, документацији клијента, наплати, трансферу клијента, администрацији и континуираној едукации и развоју запослених.

За етичку одговорност соцјалних радника као професионалца важе ова одређења, поступци, забране и односи: компетенција, дискриминација, приватна пракса, неискреност, превара и завјера, немогућност колега, лажно представљање, тражење и транспарентност знања.

Одговорност социјалног радника према професији заснива се на интегритету професије, евалуацији и истраживању.

У области социјалног рада одговорност у односу на агенције и организације односи се на ове поступке и активности: рад и сарадња са оним службама и организацијама чија је политика и дјелатност усмјерена на одговарајуће пружање услуга и подстицање професионалне праксе, одговорно извршавање заданих циљева и функција служби или организација у развоју добре политике и праксе да би се постигли највиши могући стандарди, коректан и људски однос социјалног радника према клијенту, подизање нивоа професионалне одговорности уз повремену ревизију оног што је учињено у процесу пружања услуга.

Да би се остварила етичка одговорност према друштву нужно је посветити пажњу сљедећим сегментима и факторима: социјална заштита, учешће јавности, јавна криза (хитности, несреће, незгоде) и социјалне и политичке акције.[9]

5. Етички кодекс социјалних радника

Циљеви који се постављају пред етички кодекс састоје се у повећању свијести социјалних радника и њихово уважавање етичких начела, норми, правила и вриједности, успостављање квалитетног односа са клијентима на бази демократије и поштовања личности и њеног достојанства, затим унапређење понашања и постављање, односно усвајање стандарда за социјалне раднике.

Понашање и одговорност социјалних радника у кодексима заснивају се на овим компонентама, поступцима, правилима и нормама: пристојност и професионални однос према раду, избјегавање преваре, непоштеног понашања или погрешног представљања, разликовати личне изјаве од оних које се дају у име представника социјалног рада или организација и група, поштовање највиших стандарда своје професије, посветити се клијенту уз лојалан однос и примјену професионалних вјештина и компетенција, поштовање повјерљивости информација, успостављање односа сарадње са клијентом и стицање његове наклоности, избјегавање сукоба са интересима клијента, избјегавање било којег облика дискриминације (раса, боја, пол, националност, сексуална оријентација, старост, религија, политичко увјерење, психички или физички хендикеп и слично).

На плану професионалне компетенције и усавршавања социјални радник треба да постигне висок ниво професионалности, избјегавање да погрешно представља професионалне квалификације и компетенције и настојање да се професионално едукује и усавршава у свом раду и супервизији.

Етички кодекс супервизора подразумијева одговорност, разрјешавање дилема са супервизантима прије него што се појаве, унапређење етике, знања и циљева социјалног рада, избјегавање злоупотребе односа са супервизантима, развијање толеранције у односу на различитост раса, боја, пол, старост, религија, националност, политичко увјерење), обраћање пажње на ток процјене и евалуације супервизанта и остале релевантне факторе.

У фокусу ових понашања нужно је размотрити добробит супервизанта и клијента, професионалне компетенције и усавршавање, те повјерљивост и још неке околности које утичу на етички кодекс супервизора.

Удружење стручних радника социјалних дјелатности Републике Српске усвојило је Кодекс етичких начела стручних радника у социјалним дјелатностима који се састоји од: општих одредаба, основних норми понашања у друштву, основних норми понашања стручних радника у односу на кориснике њихових услуга, основних норми понашања

стручних радника у односу на установу у којој раде и основних норми понашања стручних радника у односу на обавезе и одговорности према професији.[10]

Из свега реченог што се односи на етичке стандарде и етичке кодексе у области социјалног рада могуће је закључити да су професионални и етички стандарди у области социјалног рада заступљени у овом облику: начело поучавања и преношења високог нивоа знања са тачношћу, прецизношћу и репрезентативношћу садржаја предмета; научно истраживање, професионално напредовање, ауторство научних радова и других докумената, забрана примања поклона и других добара, сукоб интереса, тајност, јавност наступања, одговорност према друштвеној заједници.

6.Квалитет социјалног раднаика у руковођењу професионалном етиком

Социјални радник треба да посједује висок ниво знања и умијећа и суштинске квалитете како не би повриједио клијента и нарушио етичност струке. Његови радни и морални квалитети су основно језгро у овој помажућој професији. Кад социјални радник досљедно води рачуна о клијенту и уважава његову личност, услове и околности у којима се налази, смањује се ризик да се повриједи клијент и расте могућност за помоћ и рјешавање проблема. Успјешног социјалног радника нема без цјеловите личности у којој су садржани знање и вјештине неопходни у свим фазама рада и квалитетног и ефикасног обављања ове професије. Многи сматрају да су есенцијални квалитети социјалног рада прије урођене него стечене особине, али оне се обуком и праксом развијају и усавршавају, доводе се до нивоа кад постају тачне и прецизне и саставни дио интегралне личности социјалног радника. Ти квалитети личности социјалног радника у руковођењу професионалном етиком су: емпатичност, поштовање личности клијента, аутентичност, саморазумијевање, самоконтрола, разумијевање вриједности етике социјалног рада и професионално знање.

7.Личност социјалног радника као огледало социјалне етике

За успјех сваке терапије у области социјалног рада све зависи од терапеута, од његових знања и умијећа, јер од квалитета његовог рада и успјешности вођења процеса зависи коначни успјех и рјешавање проблема и тешкоћа у социјалној области. Врло велики значај у раду социјалног радника има професионална етика и досљедна примјена њених норми, поступака, правила и начела. Има терапеута који имају знање, методе и технике који производе позитивне промјене код клијента, али и оних који не постижу жељене резултете. Успјешан терапеут је топао и срдачан у контакту са клијентом, разумије га и изазива његово ангажовање у рјешавању одређене неповољне социјалне ситуације. Кад терапеут процјењује личности, до изражаја долазе његова професионална знања и квалификације, али ту треба да дође до изражаја процјена личности са аспекта погодности за овакав рад. Роџерс, а код нас И. Видановић су сачинили листу пожељних особина које треба да посједује сваки успјешан терапеут: супериорност у интелектуалном погледу и изражена моћ просуђивања везана за сваки конкретни случај, свестраност, оригиналност и сналажљивост у раду са људима, свјежа и неисцрпна радозналост и истрајност у раду, заинтересованост за људе и душеван и људски однос према свакој конкретној јединки, а не као неком материјалу и неважним стварима, познавање личности са врлинама и манама,

посједовање комплетне и комплексне мотивације, посједовање толеранције и одсутство ароганције, способност да усвоји терапеутски став, способност да се успостави топли и повјерљив однос са клијентом, систематске и методичке радне навике, прихватање одговорности за своје и клијентове поступке, тактичност и кооперативност у контакту с клијентима, посједовање самоконтроле и стабилности, племенит и милосрдан однос према угроженим и немоћним, његовање етичких вриједности и осјетљивост за њихову примјену.[11]

Социјални рад је хумана и помажућа професија па захтјева мноштво техника, метода и вјештина, квалитетан рад, одданост и досљедност у раду да би се постигао успјех, савладале тешкоће и искушења. Превенција и повјерљивост клијента доприносе успјеху у раду н рјешавању социјалних проблема у свакодневном животу. Личност социјалног радника и његова етичка димензија су од изузетног значаја у раду с клијентима.

Човјек је створен да ради, ствара вриједности и бори се. Уколико се помири са тешким положајем и ништа не чини, унапријед се предаје и није учинио ништа што би и за кратко могло помоћи њему и другим људима. То нам најбоље саопштава кинески филозоф и мудрац Конфуције:

„Боље је запалити свјетло у тами
Без обзира колико мало оно било
Него само проклињати мрак.“

90. Јово Радош

ЕТИЧКЕ ДИМЕНЗИЈЕ СПОРТА

Морал и етика

Често се у свакодневном животу речи морал и етика употребљавају синонимно. У томе, свакако, нема ничег рђавог. Па ипак, један строжији теоријски приступ овом питању изискује, разуме се, потребу једног изнијансираног и прецизнијег дефинисања појмова морала и етике. Тако се морал дефинише као одређена друштвена појава или пракса, док се етика односи на теорију о моралу. Етика је, уствари, филозофска дисциплина која испитује циљеве и смисао моралних хтења и основне критеријуме за вредновање моралних поступака. Истовремено, она се бави одредбама заснованости и извора морала.

Морал представља систем норми (дужности и врлина) иза којих стоји јавно мнење (као његова објективна основа) и човекова савест (као његова субјективна основа). Морална савест је свест о ономе што човек треба да чини да би био човек.

И субјективна и објективна основа морала су релативне: зависе од личности и промењиве су с обзиром на личности и време. Стога се у етици увек трагало за сигурним

упориштем и апсолутном основом морала. То упориште је углавном налажено или у природи, или у човеку, или у Богу. Још од времена када су грчки софисти прогласили човека мерилом свих ствари, па кроз касније развијање идеје хуманизма, све до данашњих дана, човек је почео да сматра себе алфом и омегом целог света. Ипак, треба признати да је човек далеко од савршенства (везан физичким и социјалним условима свога битисања) да би се могао сматрати мерилом сваког бића и дужности. Због тога је увек (више или мање) било присутно мишљење да се апсолутна основа може наћи само у Богу (једино Бог може бити јемство моралне обавезности).

Без обзира да ли извор и основу морала налазимо у самом човеку (аутономно становиште), или у Богу (теономно становиште), средиште сваке етике сачињава деонтологија или учење о обавезностима. Међу многим установљеним обавезностима увек су се налазиле човекове обавезности према другим људима (узајамност, солидарност, поштовање), као и обавезност према самом себи (неуспављивати савест, самосавлађивати се итд.).

Кршење моралних норми изазива спољашње санкције (презиру нас, одбацују нас), или унутрашње санкције (осећамо се кривим, гризе нас савест итд.). Насупрот томе доследно поштовање моралних норми доводи до тога да нас околина хвали и поштује, односно и сами у себи осећамо вредност сопствене личности.

Моралне санкције су често много успешније од правних санкција, пошто се оне увек доживљавају као унутрашње суочавање са собом, а правне санкције су превасходно спољашње. Додуше, моралне и правне норме се често поклапају: на пример, није морално варати и красти, али је то и правно кажњиво. Ипак је јасно и то да право не може покрити све области живота. Зато морал има веома значајну функцију. Морално вредновање обухвата све међуљудске односе: породични живот, политичке поступке, културно понашање и стварање, спортске активности нтд.

Спорт и филозофија морала

Обично се каже да је прво правило било кога надметања или утакмице то да се одређена правила морају поштовати. Тих правила се морају држати сви актери који у томе учествују (и такмичари и судије и тренери м функционери и публика). Њима се прописује систем норми понашања којима се уређују међусобни односи како би се несметано одвијале активности вежбања и такмичења. Али, као и у свим другим областима друштвеног живота, тако и у спорту, постоје особене и специфичне норме понашања - моралне норме. Кроз њих се међу спортистима развија достојанство, поштовање личности, једнакост и правда. Чак су, у том правцу, од стране међународних организација, прописана и два званична облика моралних правила, којима се утврђују окоснице спортске етике:

Реч је, пре свега, о кодексу под називом "Fair play", који је донет у складу са осталим прокламованим идејама обновитеља модерних олимпијских игара барона Кубертена. У њему се позива на развијање коректних и другарскнх односа између спортских супарника; инсистира се на поштовању формалних правила такмичења и судијских одлука (али и њихове суштине по личној и сопственој иницијативи); препоручују се активности на оплемењивању спортске борбе у непосредним условима такмичења; затим, усклађивање личних потреба и интереса са потребама и интересима других (нарочито екипе, клуба и репрезентације); сугерише се рад на неговању виших етичких циљева, који не треба да буду

подређени пролазним практичним циљевима спортских рекорда и вишег пласмана; и напокон, од спортиста се тражи развијање антиколонијалистичког, антинационалистичког и антирасистичког активног става у ширим спортским контекстима.

Исто тако, у "Спортском манифесту" Међународног савета за физичко васпитање при ОУН, поред осталог, истиче се и следеће:

- Спорт је свака физичка активност која има карактер игре и борбе са собом и другима,
- У спорту се морају поштовати спортска правила, уз дух поштења и витештва ("fair play"),
- Спорт је сусрет међу људима уз осећање солидарности и пријатељства,
- Спортски идеали су: поштење и истина.

Међународни спорт, у суштини, тежи да испоштује ове принципе. Међутим, савремене развојне тенденције спорта у многоме већ показују одступања од ових изворних начела, па се морал у спортској пракси често занемарује и потискује у други план.

91. Мишел Армини

ПАТОЛОГИЈЕ СПОРТА: ДОПИНГ

Опћи подаци о спортском допингу

Израз »допинг« означава упорабу супстанци које, повисујући енергетску способност организма, омогућују постизање бољих спортских резултата. Безбројни знакови упућују на забрињавајући пораст овог феномена међу спорташима свих животних доби и категорија.[1] Тај феномен побуђује узбуну због здравља самих спорташа, али и фалсифицирања резултата натјецања, која негирају позитивна значења спорта (добро вођена атлетска припрема и особни труд који творе храброст и устрајност), због чега спорт поприма посебну димензију јавног и економског успјеха.

Мотив наведене узбуне састоји се у антиодгојној тежини коју код младих генерација спорташа има упораба допинга, који су понукани сматрати нормалним нелојалност према осталим колегама спорташима, те стављају на коцку властито здравље да би постигли резултат којим ће се истакнути.

Ограничимо ли се само на стварно стање талијанског друштва треба нагласити да према признању самога Талијанског олимпијског одбора (CONI)[2], многи спортски савези нису одбацили допинг, чак ни на идејној разини. Једина је брига многих руководитеља како избјећи откривање или казну ако су забрањеним средствима покушали потакнути спорташе на максималан учинак.

Уз то је повезано и увјерење, које знаност не подржава, да упораба лијекова или техника као што аутотрансфузија (ради се о узимању крви из тијела, из које се затим

екстрахирају црвена крвна зрнца, да би их се потом вратило у тијело 3-4 тједна прије натјецања) могу довести до постизања одличних резултата као и минималних негативних учинака насталих упорабом лијекова у великим количинама и на дуже вријеме.

Дефиниција допинга

Ријеч је о проблему с не баш једноставним рјешењем, везаним уз трајни развој супстанци и методâ које се могу користити у сврху побољшања физичких резултата.

Посљедњих је година напуштена стара дефиниција темељена на упораби одређених врста супстанци и одређених метода,[3] садржаних у пописима што су их донијели спортски ауторитети различитих земаља. Допинг је био утврђен на темељу упорабе супстанци садржаних у наведеним пописима или у односу на упорабу методâ које су пописи забрањивали.

Ти су пописи и даље на снази те су подвргнути трајном ажурирању; међутим, они не могу представљати ваљани критериј, јер су пописи увијек непотпуни, а спорташима дају приједлог које супстанце могу користити; ипак, главни је недостатак пописа у томе што они спречавају упорабу тих супстанци у терапеутске сврхе или сврху довођења организма спорташа у равнотежу. У задњем је случају очигледно да упораба таквог допинга не представља кривично дјело, но према критерију пописа захтијева се санкција.

Нови критериј дефиниције допинга мора бити утемељен на два основна елементар »1) упораба фармаколошких захвата (хематолошки, ендокринолошки, итд.) од стране здравог спорташа који за њима нема терапеутске потребе; 2) намјера почињења преваре у сврху побољшања резултата натјецања изван оквира биофизиолошке прилагодбе којој је усмјерено тренирање«[4]. Илегалност допинга више не узима у обзир нужност пописа лијекова који се сматрају допингом, већ се иде за забраном упорабе свих супстанци, осим оних за одобрене терапеутске потребе.

Опасности по здравље спорташа

Здравствени ризици које допинг укључује већ су одавно утврђени. Медицинско-знанствена струка слаже се у тврдњи да упораба допинга може имати штетне, па чак и врло тешке учинке по здравље човјека. Ове су знанствене тврдње наисле на драгоцјену правно-законодавну потврду у Препоруци бр. 19 (1984.) Вијећа Европе, чији Прилог II даје детаљан попис ризика повезаних с упорабом различитих супстанци и техника.

Амфетаминске супстанце могу проузрочити облике повишеног узбуђења, несаницу, тахикардију, тензијску напетост, вртоглавицу, дрхтање, губитак тежине, менталне поремећаје попраћене делириjима, овисност, прикривање физиолошког умора, смрт услијед малаксалости (екстремни случај који се очитује истодобном присутношћу осјећаја интензивне врућине и претјераног напора).

Кортисоничне супстанце имају као могуће учинке гастродуоденални чир, едеме, ризик од дијабетеса, склоност прijеломима, повишење мишићне масе, менталне поремећаје, потешкоће при зацијељивању рана, појаву вирусних болести, слаб рад бубрега.

Хормонални или андрогени анаболици (најпознатији је тестостерон) могу проузрочити едеме, промјене хепатичке функције, изненадно озљеђивање тетива, престанак раста код младих спорташа, проблеме с костима, агресивност, могућност

стварања тумора и, према неким изворима, настанак кардијалних болести услиједсмањења HDL-a, чија је задаћа штитити артерију.

Код мушких спорташа постоји и ризик од азооспермије (производња сперме се блокира јер повишена разина хормона, у односу на нормалну количину, шаље криве информације хипофизи због чега она зауставља производњу хормона за стимулацију тестиса), смањења волумена тестиса, импотенције, поремећаја простате, могућности ћелавости и абнормалног раста брадавица (гинекомастија). Код жена је могућа појава појачане длакавости, промјене у боји гласа и нередовитог менструалног циклуса.

Најтеже патологије које могу узроковати дуже упорабе андрогена су, дакако, јетрене неоплазије а, осим тога, може доћи и до оштећења јетре услијед накупљања билирубина (колостатичка жутица).

Посебну забринутост побуђује упораба аутотрансфузије која се сматра трансфузијом с допинг-учинком, али се тешко доказује и стога привлачи многе спорташе који је сматрају безопасном.

Законске иницијативе против допинга

Први закон против упорабе допинга у Италији био је закон бр. 1099, Санитарна заштита спортских активности, од 26. листопада 1971. Закон је био донесен у доба снажног успона спортских активности, које су имале слаб осјећај за борбу против допинга. Спорташи, спортски техничари и руководитељи уопће нису 'били' заплашени слабим законским санкцијама и ријетко прописаним контролама.

Каснији бројнији захвати које је провело Министарство здравства получили су слаб успјех.

Хитна потреба за новим законом конкретизирала се у приједлогу закона Бонифази, 07. травња 1988., бр. 2564, који је борбу против допинга поставио на нов начин, прикладнији ширини и разноликости проблема. Приједлог закона, међутим, није изгласан, а сам је сектор дуже вријеме остао без учинковитих прописа.

Законом бр. 522, донесеним 29. студеног 1995. ратificирана је Страсбуршка конвенција против допинга од 16. студеног 1989.[5] Након овог одобрења показала се још хитнијом потреба законске регулације на овом подручју, посебице зато што чланак 4 Конвенције обвезује чланице потписнице на доношење законâ у складу са смјерницама саме Конвенције.

Талијански парламент тренутно разматра текст нацрта закона бр. 6276, који му је упутио сенат.[6] Овдје ћемо представити његове основне елементе,[7] који би ускоро требали бити прихваћени.

Допинг има снажне коријене и на културалном плану. Постоје амбијенти, примјерице, дворане и спортски центри гдје се спортска активност одвија на дилетантској и аматерској разини, у којима је уобичајено користити допинг. Мора се узети у обзир да управо у таквим амбијентима постоји слабо познавање опасности по здравље. Контроле које проводи Талијански олимпијски одбор односе се првенствено на професионалне спорташе, тј. спорташе виших разина. Из тога слиједи потреба одвајања територијалних структура, које се константно ажурирају, те су у могућности проводити учинковит рад контроле.

Након позивања на етичка начела и одгојне вриједности спорта, чланак 1 квалифицира упорабу допинга као кривично дјело и дефинира сљедећи појам допинга: »Допинг представља давање или узимање лијекова или фармаколошки активних супстанци те прихваћање, односно подвргавање терапијским праксама које не оправдавају патолошки увјети као ни увјети склони промјени биолошког стања оргнизма са сврхом мијењања натјецатељских резултата спорташа« (ст. 2). У предложеној дефиницији посебице је занимљиво то што се у контексту резултата више не говори о »побољшању«, већ једноставно о »мијењању«, те се допингом сматра присутност промјене која није оправдана патолошким стањима, без обзира јесу ли натјецатељски резултати побољшани: ради се о строжој дефиницији у односу на раније, која захтијева провођење испитивања свих спорташа, а не само оних који предњаче у различитим дисциплинама.

С допингом се изједначују све горе наведене активности којима је циљ промјена резултата контроле (ст. 3).

Ст. 4 регулира упорабу лијекова и техника у случају паталошких стања: допушта се судјеловање у натјецатељским активностима, ако нису штетне по здравље, али је потребно водити документацију о подузетим терапијама.

Чланак 2 односи се на супстанце с допинг-учинком и прописује годишње ажурирање пописа. Основана је комисија за надзор допинга са широким овластима контроле (чл. 3).

Чл. 7 предвиђа посебну дисциплину надзора производње, дистрибуције и прописивања лијекова с учинком допинга.

Чл. 8 одређује санкције које се крећу од три мјесеца до три године затвора те остале новчане казне. За медицинско особље, одговорно за ово кривично дјело, предвиђено је привремено искључење из обављања службе.

С обзиром на медицинско особље, посебице лијечнике, потребно је напоменути да кодекс спортске етике Међународног олимпијског одбора и Међународне федерације спортске медицине ни у којем случају не допушта морално оправдање лијечника који прихваћају упорабу допинга спорташа и позивају се на право професионалне тајне као изговора заштите оних спорташа који користе такве супстанце, а посебно да би се из наведене ситуације извукао економски профит.

На међународној разини услиједиле су декларације против упорабе допинга, што представља знак веће сензибилности према овом озбиљном проблему, али и показатељ да упораба допинга још увијек има велике размјере те да је борба против допинга бескрајна битка, јер се новим техникама покушавају избјећи нове контроле.

Желимо навести недавну Лузанску декларацију о спортском допингу.[8]

Важне точке Декларације су одгојни ангажман који се треба проводити међу младим спорташима, тренерима и спортским управитељима о апсолутној негативности допинга, сурадња с медијима, оснивање неовисне међународне антидопинг агенције, која је већ започела с радом на XXVII. Олимписким играма у Sidney-у 2000. године. Најважније задаће агенције су одгојне кампање, пораст контроле и изван самих натјецања те хомогенизација критерија вредновања на темељу лабораторијских анализа.

Етичка просудба

Већ смо видјели које озбиљне негативне здравствене учинке може имати упораба допинга. Ако већ заштита здравља има темељну етичку важност, може се поставити питање

постоје ли и други мотиви да допинг остане забрањен. Одговор је, без даљњега, позитиван. Осим заштите здравља крши се и лојалност, која је темељно правило спорта. Остали се спорташи присиљавају на упорабу истих супстанци да би остали компетитивни, док успјех постаје овисан о ванјским узроцима, а не о доброј спортској припремљености.[9]

Упораба анаболичких стероида врло је ризична по здравље, међутим, опасности произлазе и из упорабе свих осталих супстанци.

Ради се о додатном и сасвим непотребном ризику, осим постојећег ризика који бављење спортом само по себи носи. Док при нормалном спортском ризику постоји пропорционалан разлог који произлази из саме љепоте спорта, из благотворних учинака спорта на здравље, из промовирања битних особних и социјалних вриједности, ризик настао упорабом допинга не твори бит спортске активности, повећан је и не може се контролирати, у смислу да негативни учинци могу бити тешки и могу се појавити након дугог времена.

Упораба допинга крши правило лојалности које је темељ спортских натјецања. Утемељен на лојалном натјецању спорт је школа лојалности; кршећи пак ту лојалност уништава се темељ и задаје се смртни ударац спортској дјелатности, која постаје могућност да се добије нешто друго, тј. популарност и материјална добит.

Спорташ који узима допинг ставља се у позицију непоштене предности у односу на остале. Уводи климу лажи међу својим сунатјецатељима. На тај се начин сам спорт, једна од најненужнијих људских активности, она која изражава димензију *homo ludensa*[10], своди на разину утилитаристичког оруђа с озбиљним осиромашењем међуљудских односа.

Допинг има изопачену способност стварања зачаранога круга јер је мало спорташа који прихваћају »чисто« натјецање, будући да знају како су у старту закинути. Чак и они спорташи који иначе сами од себе не би посегнули за допингом покушавају, ако допинг није прикладно сузбијен и санкциониран, постићи једнаке почетне увјете те понекад користе средства с допинг-учинком.

Спорташи, ако се ради о мушкарцима, могу патити од импотенције и виктимизације јер имају дојам да њихов живот овиси о избору који чине други и о чимбеницима који су њима страни. Допинг се стога сузбија на законодавној и одгојној разини, а још интензивније управо због своје особине да се шири сам од себе.

На крају се допинг сукобљава са самом бîти спорта коју чини израз методичког, интелигентног и постојаног раста природне човјекове устрајности.[11] Управо се путем спорта особне способности морају ставити у игру, остварујући важну битку, која је уједно битка против нас самих: борба за побјеђивањем физичког напора и напасти одустајања, борба за побједом над немиром, борба за свладавањем неуспјеха, борба за задржавањем стрпљивости у исчекивању резултата и, напосљетку, најважнија борба за прихваћањем властитих граница. Очигледно је да посезање за допингом нема никакве везе с промовирањем човјека као спорташа, што је иначе резултат аутентичног спорта.

Закључак

Позивање на етичка начела, која се налазе у свим декларацијама против допинга, садржава у себи обвезу, али и нешто реторичко јер постаје све теже одредити које су то етичке вриједности које потичу спортску активност.

Неупитно је да економски интереси, који се окрећу око спортских натјецања, теже асимилирању спорт с пуким економским тржиштем, на којему се трудимо произвести све

компетитивнији производ. У том се погледу спорташ сматра про- изводом који мора остварити више од других. Но можемо ли прихватити свођење спорташа на објект?

Ту тенденцију претварања људског тијела у објект подупире нарцисоидна култура, а она већ превладава у напредним друштвима. Таква култура типична је за оне који се осјећају уцијењенима и готово притиснутима несигурношћу будућности те желе остварити своје жеље одмах, постижући најбоље резултате у што краћем времену.[12] Посљедица пада у етику нарцисоидне културе је настојање да се учини добрим све оно што је могуће и пожељно. Све постаје могуће, чак и ако се ради о мијењању људскога тијела: из тога слиједи упораба допинга као нечег уобичајеног, односно концепција спорта као пуке професионалне активности којом се остварују техничко-економски резултати.

Крајње је вријеме да се поновно почне вредновати одгојна задаћа која доводи до учинковитог прихваћања првенства човјека и његовог тијела, а оно се не може сматрати предметом међу осталим предметима, с једином разликом да је ближе од осталих предмета. Човјек је тјелесно биће, а не биће које посједује тијело; све што чини насиље над људским тијелом, чини насиље и над његовом особношћу.

Спорт је активност задобивања власти над својим тијелом, тј. интеграције тијела у људски пројект игре, креативности, изражавања, слободе, мира, истраживања потицајних и прихваћајућих међусобних односа. Етичке се вриједности нуде са свијешћу да су оне претпоставка добре спортске праксе. Спорт неће сам од себе изњедрити етичке вриједности.[13]

92. Јован Бабић

ПОСАО И МОРАЛ

Послова етика постаје све важнији део примењене етике. То има два основна узроке: прво, основне ситуација постављају моралне делатнике, пословне људе, у специфичне моралне дилеме које, чак и када су те ситуације правно начелно регулисане (што није, а и не може, увек бити случај) траже моралну одлуку. (На пример, да ли икада може бити оправдано подмићивање?). Друго, пословна политика и сложеност економских услова намећу захтев да се артикулишу извесна морална правила за тај сложени скуп људских поступака. Понекад ће та правила имати и своје јасно економско оправдање, на пример у забранама монопола и дефинисању нелојалне конкуренције, а понекад ће бити просто моралне границе дозвољеног пословног поступања, на пример у дефинисању критеријума пристојности и опуштености у рекламирању, јер се тим критеријумима превара забрањује начелно независно од било каквих економских разлога. Однос економије и морала веома је сложен, поред осталог и зато што у економији сусрећемо један тип редуковане, али

истовремено веома софистиковане рационалности која је у стању да постави цео систем властитих норми. Ипак, моралност и рационалност нису у сукобу већ се претпостављају; тако, на пример, не може бити квалитетне економије и високе продуктивности без поверења, поузданости; начелне претпоставке о важењу поштења, који су првенствено моралне категорије. А слобода се, у коначној анализи, показује као капитална вредност.

Историја моралних проблема у бизнису стара је колико и сам бизнис, који је стар колико и историја: увек је било подметања, преваре или присиле. S друге стране, историја пословне етике толико је кратка да је тешко рећи да ту има било какве историје. Пословна етика настала је из филозофског разматрања моралног статуса економских поступака и пракси у оквиру тржишне привреде, коју карактеришу приватна својина и екстензивна економска слобода. Интердисциплинарно поље које је израсло из тог занимања за посебне примене моралних обзира постало је посебна теоријска дисципиина која се зове пословна етика. У међувремену се развија богата и софистикована литература о етичким питањима у вези с применом моралног критеријума на ствари економије. Заједнички именитељ је признање да економска питања нису само питања практичности и ефикасносли већ такође питања морала и правде, као и прихватање академске легитимности ове нове дисциплине на граници економике и филозофије. Њен предмет је унапређивање нашег разумевања друштвених и економских институција, што може довести и до унапређивања и побољшања тих институција. Пословна етика постала је тако једна од најважнијих области примењене етике. Код нас је то, међутим, потпуно заборављено поље истраживања.

Предмет пословне етике

Предмет пословне етике може се грубо поделити у три основна поља. Прво, ту је разматрање моралних дилема с којима се суочавају појединци и фирме у различитим пословним ситуацијама. Друго, то је утврђивање моралних начела за пословање у морално корумпираном окружењу. И, треће, то је утврђивање критеријума за просуђивање пословних поступака у ситуацији одсуства ваљаних институција, ситуацији какву налази, на пример, на међународном плану пословања. Али главна карактеристика свих моралних дилема у пословној етици јесте, или се може свести на, неки конфликт различитих вредности које се појављују у пословним ситуацијама. Постоје две основне врсте таквих конфликата: конфликти неког интереса и неког моралног обзира, у ситуацијама као што су подмићивање, превара, итд. и конфликти разних интереса као што је конфликт личног интереса и интереса предузећа, конфликт краткорочних и дугорочних интереса итд. Праве моралне дилеме настају кад појединац доспе у ситуацију у којој ниједна од расположивих опција не изгледа морално прихватљива. Понекад постоји једнозначан морални излаз (на пример: не треба узимати мито), али понекад није тако (што год да урадите неки ће интерес остати незадовољен). Понекад постоје морални стандарди и ви их једноставно можете применили: поштење, поверење, лојалност, поузданост, толеранција, правичност, дискреција. Такви стандарди забрањују крађу, превару, издају, насиље, манипулацију, присилу, пристрастност, нелојалноност, откривање неких тајни, оговарање, индискрецију, итд. Али, када су у питању сукоби интереса немамо увек на располагању такве стандарде. У таквим случајевима морају се употребити неке друге процедуре одлучивања, понекад веома компликоване.

Пословна етика и професионални морал

... Пословну етику треба разликовати од професионалног морала који се, по правилу, испољава као неки експлицирни или имплицилни кодекс понашања, који се прихвата или сматра пожељним за неку професију. На том се кодексу онда гради цео низ вредновања која имају тенденцију да постану или и стварно постају скуп обичајних норми везаних за ту професију и изражених кроз очекивања, од себе и других као носилаца одређених професионалних улога, одређеног става и одређеног понашања.

Професионално достојанство и част постају лако независне вредности, понекад с моралним импликацијама, али по свом основном одређењу не као моралне вредности. Кодекси понашања могу веома много да помогну у доношењу и извршавању (професионалних) одлука олакшавајући и поспешујући тако сам посао, могу бити и правно артикулисани, али да ли ће при том помоћи и у решавању дилема моралне исправности лих одлука и поступака нужних за њихово извршење – сасвим је неизвесно.

Пословна етика и трговина

Узмимо, на пример, трговину, која је у неку руку универзални вид пословања у основном смислу те речи. Трговина, коју иначе прати „лош глас", у неким временима сматрана је сасвим нечасном, па и непристојном. Вероватно да је трговина настала из пљачке, а да је даривање било неки прелазни облик. Међутим, само даривање већ је било облик трговине јер је подразумевало обавезивање на уздарје. Још на почетку нашег миленијума трговина је била ретка и необична појава: „У 11. столећу се још увек куповало само у невољи; изузетак су били тек неки самостани. Опћенито се сматрало много пристојнијите (курзив Ј. Б.) примати или поклањати дарове или пак пљачкати". Трговина и пљачка често су се мешале не само у продаји онога што се опљачкало већ и непосредно: „Тешко је оцијенити да ли су Викинзи били претежно трговци или претежно разбојници. Кад би упловили у неку луку, истакли би на јарболу црвен штит као знак мира, а кад је размјена довршена смјеста су га скидали и отпочињали робити и пљачкати. Saси, Данци и Венети, сви су своју дјелатност отпочињали пљачком и гусарством. Израз за трговачку добит (Гewинн, wиннунге) првобитно значи добит у бици; исти смисао има луцрум (Лохн, награда, плаћа). Уколико се размјембени промет више није обављао удружен с насиљем, био је у најтјешњој вези с пријеваром и обманом купца. Stога је појам трговца, неготиатор, мерцатор (мерцендер) био истоветан с појмом варалице; трговац је вриједио као човјек који не преза пред непоштеним средствима, само да своју невриједну робу прода. Размјена и пријевара (Таусцхен и Тäусцхен) значе у старијем језику исто. Svели Јероним сматра трговину 'опасном за спас душе, јер је једва могуће да се обавља без пријеваре'"

Изнајмљивање новца и камата

Slично се развијало питање зараде, односно стицања, кроз трговину. Узимање марже често се сматра као облик узимања камата. А камате су доживљаване као неправедно зеленашење (лихварење). Јасно је да куповина робе за продају захтева новац и да је новац

не само средство посредовања већ и сам по себи роба: онај ко има новац може да купи робу коју це продати по вишој цени и тако зарадити иако у „производњу" те робе није уложио свој „рад" (већ само свој новац и своје време). Али, може се такође рећи да је роба „произведена" за коначног купца тек онда кад је приправљена за коначну продају. Позајмица новца (која омогућава његово привремено, по претпоставци с дефинисаним трајањем, поседовање) омогућава куповину робе ради препродаје и тако омогућава и ономе ко новца нема да се бави трговином. Позајмица је тако изнајмљивање новца и „куповина" његовог привременог поседа. Као и код сваке друге куповине и продаје тржиште ће успоставити цену и та се цена означава као камата. Камата је кроз целу историју изазивала огроман и, кад се боље размисли, заправо необичан отпор. Узимање камате сматрало се директно неправедним. Забрана узимања камате има своје библијско покриће. Питање је, међутим, на шта се тачно односи та забрана – јер тамо се не говори о пословном зајму већ о зајму као помоћи ономе које уневољи. Да ли је онај ко има пословну идеју а нема новца даје оствари „у невољи", јер његово благостање, ако не и преживљавање, може под неким датим околностима зависити од тога да ли ће остварити свој циљ – није питање о коме ми овде треба да расправљамо.

Оно што је за нас релевантно јесте да постоји разлика тих двеју врста позајмљивања; давања помоћи и зајма ради улагања у посао који треба да донесе добит. Та разлика наравно није прецизна и критеријуми те разлике варирају. Усамој Библији они нису уверљиви; прво се (у 2 Мојс. 22, 25: „Када даш у зајам новаца... сиромаху... не ударајте на њ камате") категорички наређује да се „сиромаху" не узимају камате, да би се касније прво (у 5 Мојс. 23. 19: „Не дај на добит брату својему ни новаца ни хране ни ишта што се даје на добит") то поновило, али и одмах затим (5 Мојс. 23, 20) увела разлика: „Странцу подај на добит, али брату својему немој давати на добит". Разлика овде није разлика позајмице ради текуће потрошње и позајмице ради привредног стицања, и како с моралне тачке гледишта универзализација покрива и странце, то се тешко може само на основу тога оправдати узимање или забрана камате, изузев у оној мери у којој се може „између браће" успоставити обавеза давања, која онда искључује или ограничава уговарање. Проблем код позајмице, за разлику од чисте (бесповратне) помоћи јесте у томе што је она увек скопчана с проблемом враћања и могућношћу да дуг не може да се врати: ако постоји обавеза давања, онда се тиме могућност и слобода утеривања враћања тиме ограничавају. Код позајмица ради привредног стицања, које је увек скопчано с пословним ризицима, камате се опет могу узети као елемент учествовања не само у добити него и у ризику, што се нарочито добро види код зајмова који су већи од заложене гаранције, а што је управо карактеристика пословних зајмова. Али тамо где се зајам не даје у привредне сврхе с изгледима на добит већ ради пуког помагања камате, очито се могу само погоршати ствари и зајам неће помоћи већ ће само накратко одложити проблеме који ће се онда увећани вратити.

Кредит

Остављајући по страни евентуалну оправданост контроле потрошње и дистрибуције код давања помоћи, помоћ и кредит суштински се разликују. Обострани интерес, и корист коју од кредита има и прималац а не само давалац кредита, не мења ову логичку разлику. Та разлика има моралну релеванцију и испоставља потребу да се постави граница не само

у каматама него и у самом давању и утеривању кредита. Али пошто су кредити у развијеној привреди кључни елемент не само привредног прогреса него и пог привређивања – не могу се сви бавити свиме, и новцем и производњом и трговином, јер би то драстично смањиио продуктивност и обесхрабрило предузетништво – онда та граница мора да буде и довољно широка и довољно прецизна да би обезбедила ефикасност основног кредитног механизма.

Камате су ту кључни тржишни чинилац; утеривост зајма је пак само претпоставка могућности функционисања целог механизма ефикасног кредитирања. Смисао ефкасности није да се „сиромаси" израбе и опљачкају („сиромаси" су ограничен ресурс, и његово коришћење супротно је начелно отвореној, на конкуренцији заснованој, привреди у којој се изазови ризика преузимају ради шансе на добит и у којој посао има природну унутрашњу тенденцију да се шири и да расте). Зато камате (или допуштење узимања камата) имају значајно мотивационо и мобилизационо привредно дејство – оне омогућавају прибављање почетног или додатног капитала ради почетног или додатног инвестирања. Наравно, оне повлаче проблем артикулације и оправдања разних могућих облика дистрибуције и редистрибуције. Само конкретна анализа може показати да ли се неки од тих облика може или не може морално оправдати. Па иако многи од њих неће моћи да се оправдају (камате на кредитни капитал могу заиста довести до сасвим понижавајућег израбљивања и обесправљивања људи и као појединаца и као група и као нација или држава) то не значи да су камате и кредитирање као такви морално неоправдани.

Општа забрана камата, међутим, може донети само рђаве учинке, који по природи ствари морају надмашити рђаве учинке који могу произаћи из могућности злоупотребе те праксе чија је основна сврха начелно позитивна и потенцијално веома конструктивна. Зато је прецизно дефинисање новца и на њему заснованог пословања основа пословног морала. Та основа мора садржати морално оправдање профита, што подразумева третирање новца као робе (без обзира његово својство инструменталне универзалности), као добра које се дефинише кроз оскудицу, дакле, као нечег чега нема у изобиљу (као, на пример, ваздуха, који је такође једно добро међу добрима) и што може не само да се „троши" већ и да се „производи". Многе предрасуде и моралне псеудодилеме могу се отклонити таквим прецизним дефинисањем.

Морално и правно оправдање

При том не треба испустити из вида да је оправдање с којим имамо посла у пословној етици првенствено морално правдање, а не оправдање неке друге врсле, на пример правно или рационално. Нарочито је важно истаћи разлику правног оправдања, посебно зато што између морала и права постоји компликован однос условљености. Морал је строжи и прецизнији од права, па неће све што је правно допуштено бити и морално исправно. У праву није реч о томе шта треба да буде допуштено, већ о томе шта је одлучено да се хоће да буде допуштено, али да би та воља могла успоставити претензију на праведност – што је неопходно да би нека воља била право – само право морати имати претензију на морално покриће. То покриће начелно се постиже једном у суштини моралном претпоставком – претпоставком о презумпцији исправности (која је аналогна презумпцији невиности),

претпоставком у коју је заложено универзално поштовање и та нас претпоставка штити од опште априорне сумњичавости и моралног фундаментализма, односно моралзма.

Пошто се у моралу ради о ономе што треба да буде, онда је, с моралне тачке гледишта, можда најпрецизније рећи да право треба да буде засновано на моралу (а не да је оно стварно засновано на моралу). Без тог покрића у тој претензији право би било пука дистрибуција силе, дакле само један облик насиља. Али би такође у ситуацији у којој нема важења права, сама могућност примене моралног критеријума била отежана или чак и огуђена, и такви би услови за ту примену радикално снижавали сам морални критеријум. Морал, у свом важењу, претпоставља постојање и важење права: примена моралног критеријума даће сасвим различите резултате у контексту ситуације коју карактерише одсуство важења права. Правним поретком не штите се само легитимни интереси – кроз обесхрабривање нарушавања тих интереса – већ и једна основна морална вредност: начелни примат поверења (и с њим примат позитивних моралних вредности и њихове шансе), што омогућава да се избегне опште начелно сумњичење других (захтевање од других да покажу да су им и намере, а не само поступци били исправни) и да се други заиста прима фацие поштују. Без тога се не може успоставити оно минимално опште поверење које је предуслов саме комуникације, она начелна предност веровања над неверовањем: да је за неверовање увек потребан неки разлог и нека индиција да такав разлог постоји, док за веровање то, нормално, није потребно. Постојање правног поретка угуђава отуда да се код оцењивања поступака не улази у мотивацију тих поступака, јер се рђави поступци кажњавају механички применом за морал спољашњег критеријума легалности, па можемо онда начелно претпоставити супоступци који се не кажњавају засновани на исправним мотивима и за то нам није потребно никакво додатно поткрепљење (као шиоје потребно за супротну претпоставку – да ти мотиви нису исправни). То је морално веома важно јер омогућава реално важење начела о презумпцији исправности. У природном стању, стању у коме нема важења (иако можда постоји идеја) права, презумпција исправности (или невиности) не може постићи реално важење и зато је депласирана.

Право затим представља општи део контекста примене моралног критеријума. Без тог дела контекста та ће примена бити по правилу другачија. На пример правда, или поштење, имаће онда теже услове: систем очекивања и њиховог заснивања тражиће јаче услове, рецимо неће се подразумевати узајамност или узврат, али кад их буде онда ће обавезивати у јачем степену; одсуство службене коректности водиће у опасност да љубазност повлачи пријатељство, гостопримство итд.

Лојалност и послушност

... Оно што се непосредно, с моралне тачке гледишта, поставља овде као проблем јесте одређење границе послушности коју послодавац може с правом да тражи или очекује. Шта ако му овај нареди да учини нешто нелегално или неморално? Или шта ако радник буде сведок или сазна за нелегалне или неморалне радње чије би обелодањивање или пријављивање нанело штелу послодавцу? Нелегалност и неморалнос нису подједнако компликовани случајеви. Нелегалност се може просто законски регулисати, запрећеношћу правним санкцијама. Али, пошто је морал строжији и прецизнији од права, то ће најтежи и најкомпликованији проблеми остати. Многи поступци који су легаини нису морални.

Може се додуше сматрати, и код бизнисмена постоји та тенденција, да је све што је законски допуштено самим тим допуштено и у сваком другом смислу. Али ако се доследно држе таквог становишта пре или касније десиће им се да се сукобе с властитим осећањем исправности или ће им други замерити да су поступили неисправно, и дилема која ће се јавити биће стварна чак и ако је они механички реше оправдавајући се да нису прекршили закон. Та је дилема стварна јер, с једне стране, не може се допустити да лична морална осећања ремете пословни процес, док, с друге стране, то осећање може бити засновано на увиду у важну и велику моралну неисправност која је на делу, која можда није правно регулисана (или можда и јесте, али неправедно и неисправно) и увек постоји могућност да је значај те неисправности толики да производи моралну дужност да се реагује.

Затим, да ли је радник обавезан на послушност само у кругу предузећа или установе? Да ли је, кад оде кући, он потпуно слободан? Ту се крију два питања, сасвим различита: једно је да он може слободним говором да нанесе пословну штету свом предузећу тако што ће открити релевантне информације (незаконитости, пословне тајне или рецепте у производњи, или, на пример, податке који ће својим откривањем онемогућити постизање резултата у истрази у неком полицијском раду), а сасвим је друго ако он својим слободним понашањем, на пример опијањем, дрогирањем или неким другим понашањем које се доживљава недолично нарушава углед предузеа. Докле иде обавеза лојалности? Либерални одговор вероватно би лојалност ограничио само на прву врсту поступака, тамо где се може детектовати нека непосредна штета. Али ствари нису тако једнославне – као што је могуће да обавеза лојалности у првом смислу понекад бива надвладана јачим моралним разлозима без обзира на штету која ће уследити, тако је могуће и да начелна непримењивост те категоиије на другу врсту поступака не може да се оправда и да ће недолично понашање понекад, а нарочило кад су у питању они радници који носе посебну одговорност (руководиоци, менаџери), заиста имати значајне штетне последице по углед и успех предузећа. Посебно је компликован однос лојалносити и одговорности када постоји неслагање с неким поступком, праксом или политиком предузећа. На плану лојалности ту се може појавити и питање одређења адресата саме лојалности. Да ли лојалност фирми управо захтева да се фирма брани од неисправних поступака који се у њој врше, и да ли непослушност може бити управо чин лојалности? У том сложеном сплету лојалности фирми, руководству, начелу колегијалности или скривеном центру моћи дешавају се моралне дилеме које измичу свакој правној регулацији. Лако се може десити да неки исправан поступак буде истовремено неисправан само зато што је учињен неовлашћено или што је учиињен на захтев некога ко нема права да то тражи. Исто тако може се десити да неки мање значајан неисправа поступак буде услов за неки значајан исправан послупак. Поред обавезе дискреције и захтева пристојности поставиће се и питање права или чак моралне дужности „дизања узбуне" (звиждања, wхистле-блоwинг).

Дизање узбуне

„Дизање узбуне" је механизам којим се кроз мобилизацију јавног мњења може утицати на одлуке предузећа за које онај ко мисли да су те одлуке неисправне у моралном смислу нема другог начина да их спречи. То није просто денунцирање јер подразумева или да је та одлука законита или да је немогуће или тешко доказати да није законита. О томе постоји већ повелика литература у часописима и зборницима посвећеним пословној

етиции полако се пробија морално исправно становиште да понекад може бити морална дужност да се позове на узбуну јер фирма планира неки поступак који је, иако законит. по степену своје моралне рђавости и недопустивосли толико неисправан да та неисправност ставља ван снаге иначе морално добро засновану дужност и лојалност (као и општељудску норму пристојности и дискретности која налаже да се мешање у туђе ствари увек мора оправдали, за разиику од немешања које се мора правдати само онда када то налаже нека јача надвладавајућа обавеза). Ствар је утолико компликованија што могу постојати ситуације када је управо морална дужноси да се позове на узбуну, али су много чешћи случајеви када постоји само право (а не и дужност) да се то учини, јер већ постоји нечија дужноси која покрива тај поступак, што онда води у граничне моралне дилеме, поготово што су такве одлуке скопчане с читавим низом веома различитих и често дугорочних ризика. У том случају његово право не произлази из његове моралне дужности па његов поступак постаје суперерерогативан (преко граница дужности), што значи да његово право не може унапред рачунати на било какву заштићеност, па сви ти ризици (губитак посла, презир околине, остављање породице без издржавања и сл.) заиста спадају у цену тог права.

Пословна тајна

Пословна тајна је облик тзв. интелектуалне својине. Да ли је онда треба заштитити патентом? Али то по правилу није могуће – планови или спискови муштерија или пословних партнера, на пример, нису могући предмет патентирања, а то су по правилу главни облици пословне тајне. Ту се чине посебно морално занимљивим два проблема. Прво, иако је пословна тајна облик својине она често импликује или производи ризике за трећа лица и лако може прерасти у превару. На пример, пословни резултати типичан су облик пословне тајне. Али ако неко предузеће, градеци имиц пословног успеха без стварног покрића (али и без директног лагања), заводи своје муштерије онда ће се лажност тог имица, уколико предузеће пропадне и муштерије буду оштећене, претворити у праву превару. Мада опет, уколико успе да се извуче из тешкоћа и оствари успех преваре неће бити јер ће муштерије бити задовоијне. Проблем је у томе што резултат, тј. успех или неуспех, није последица само количине и искрености ангажмана фирме која гради свој на почетку (тј. тог тренутка) лажни али потенцијално стварни (и свакако жељени) имиц већ и деловања разних других чинилаца и сплетова околности од којих су многи непредвидиви и потпуно изван домета утицаја.

Други занимљив проблем је привредна шпијунажа. Да ли, попут лажног имица, и њен коначи морални статус зависи од успеха? Успех је резултат уложеног рада, али се понекад може постићи и пречицом. Да ли та пречица икада и у макар некој мери може бити оправдана? Другим речима, да ли интелектуална својина може и треба да буде потпуно заштићена, да ли та заштита повлачи оправдани монопол, или је оправдана и треба да буде дозвољена нека врста покушаја да се затвореност информација (што је кључна одредба интелектуалне својине) „пробије", и где је могућа демаркација између оправданих (дозвољених) и неоправданих (недозвољених) врста таквих покушаја? На пример, ако је забрањено прислушкивање, да ли је забрањено и коришћење информације до које се случајно и ненамерно дошло? Ако то није забрањено, да ли онда нови корисник информације мора да буде у стању да докаже да информацију није украо (тј. да докаже да је

до ње заиста дошао случајно или независно) или је потенцијални тужилац (стари корисник) дужан да докаже крађу? И још, да ли је стари корисник дужан да докаже да је стварно оштећен или је довољна уверљива вероватноћа да ће бити оштећен? Или је довољно чак и то да може бити оштећен? Ако је доказао крашу, да ли је потребно да било шта даље доказује? Затим, да ли и отпуштени радници имају обавезу да чувају пословну тајну? Ако је у питању, на пример, рецепт у чијем је конциповању учествовао или који је можда сам правио управо отпуштени технолог, да ли он има право да тај рецепт „пренесе" у ново предузеће у коме се запосли? (Његов изглед да добије нови посао може увелико зависити од одговора на ово питање.) Да ли су способности стечене у неком предузећу (узмимо да их је само ту било могуће стећи) својина тог предузећа? Ако је одговор позитиван онда то на мала врата уводи делимично ропски однос – јер човекове способности чине део његовог идентитета. Ако је одговор негативан онда је то тежак ударац појму интелектуалне својине и уводи могућности за које се чини да нису мање неправичне од директне привредне шпијунаже. (Може изгледати да је то као кад бисмо рекли да је крађа неисправна, али да се то исто не може рећи и за пљачку.) Кад се томе дода потенцијални интерес јавности (који може бити добро утемељен, али и оптерећен ниским страстима) или човечанства као целине, сложеност ове слике постаје комплетна.

Мито и подмићивање

Мито може да се назове и провизијом, и та могућност није ограничена на међународни бизнис. Заиста је понекад тешко повући демаркациону линију између тога двога – али основно питање јесте шта је то што је проблематично у подмићивању. Јасно је да у добро организованом друштву подмићивање мора били инкриминисано, не само због својих рђавих учинака на опште добро (подривање општег поверења, смањење ефикасности и продуктивности избором рђавијих опција од оних које би могле били изабране, итд.) већ и из моралних разлога (неједнакост иницијалних шанси, неравноправност, неправда према трећим лицима, итд.). Да ли ти разлози важе и „у иностранству"? Да би се на то одговорило треба прво видети да ли је подмићивање неморално у неком строгом смислу или је само штетно, па је онда неморално у оном смислу у коме је штета неморална (или може да буде неморална). Само овај други основ начелно изједначава даваоца и примаоца мита као равноправне учеснике у једној таквој пракси. Онај први основ не прави то начелно изједначење.

Прималац мита, по дефиницији мита као продаје нечега што се не продаје или не може продавати, улаже себе, свој морални интегритет, на један начин на који то давалац мита не чини. Наиме, прималац мита ради нешто аналогно крађи (или комбинацији крађе и преваре, мада крађа већ укључује елемент преваре). Прималац мита на неки начин продаје себе. То је свакако морално неисправно: то је повреда моралне дужности према самом себи. Он чини нешто што не треба да се чини. Али са становишта даваоца мита та одређења не морају да се појаве. Ако он подмићује да би добио нешто што би, да је ситуација нормална (да је она онаква каква би у неком нормалном стању требало да буде), могао добити и без подмићивања, онда он сам подмићивањем не чини ништа морално рђаво. Целокупна морална рђавост је на страни примаоца мита. Давалац само купује оно што је на продају. Али ако он то и не купи то ће бити на продају. Можда ће то купили неко други и онда ћемо, као они који су имали прилику да то учине пре тих других, само остати прикраћени. А можда и неће купити нико, али само зато што оно што је за продају може

остати непродато: или је безвредно, или прескупо, или није било прилике или се прилика измакла. То што се купује човек не мења много на ствари: људи се и иначе купују, ако се под „људима" подразумева „радна снага", људски рад, људске способности или људско време. Не купује се подмићеник у ропство (куповина која би заиста морала бити забрањена), а то што се купује његов морални интегритет само је привид: да има интегритета он се не би могао купити. Дакле, са стриктно моралне (деонтолошке) тачке гледиша ту постоји јака асиметрија.

93. Нејџел Доувер

СВЕТСКО СИРОМАШТВО

I. Изазов

Размотримо две следеће чињенице: прво, хиљаду милиона људских бића - петина светске популације - живи у апсолутном сиромаштву: глад, неисхрањеност, раширена болест, висока смртност деце, лоши животни услови, страх и несигурност. Највећи број ових људи живи у сиромашним земљама света, на које се често упућује као на »земље у развоју«. Друго, постоје многи богати појединци који живе у »богатим« земљама, са богатством и изворима да се помогне смањење овог апсолутног сиромаштва; и многе владе у богатим земљама, које исто тако имају способност да понуде ресурсе и стручњаке, да смање ово сиромаштво.

Питање гласи: треба ли имућни међу нама да помогну да се ублажи сиромаштво у земљама у развоју? Неки кажу да нисмо дужни да то чинимо, а неки кажу да имамо врло велику дужност да учинимо све што можемо. Овај оглед разматра те аргументе.

II. Шта је помагање?

Фраза »помоћи да се ублажи сиромаштво« већ садржи неке неодређености које треба да се истакну. Са једне стране, постоје несреће различитих врста, као што су земљотреси, суше или поплаве. Пружа се хитна помоћ, људи потписују чекове и, за тренутак, постоји јак осећај људске солидарности.

Са друге стране, постоји неизмерно изнурујуће сиромаштво, у коме живе стотине милиона људи и које не привлачи пажњу медија. Као одговор на ово, пошто је различите врсте програма, од којих неке организују владе (са или без стране помоћи), а неке приватне добротворне установе. Ови програми, на првом месту, настоје да сиромашнима помогну да избегну своје сиромаштво или да осигурају да ови људи не дођу у ситуацију екстремног сиромаштва. Ови програми су мање гламурозни него хитна помоћ, али је њихово дејство знатно веће. Моје главно занимање односи се на такву »помоћ у развоју«.

Надбискуп Хелда Камара је једном приметио: »Кад помажем сиромашне, називају ме свецем, а кад питам зашто су они сиромашни, кажу да сам комунист«. Ово стварно показује да права помоћ није само палијативни одговор из тренутног сажаљења, већ трагање за узроцима сиромаштва, а онда отклањање оних узрока који се људским делима могу отклонити. Човек не мора да буде комуниста да би схватио како међу узроцима могу бити и неправде, економска политика и тако даље.

Која врста помоћи се овде укључује? Овде не мислим само на мноштво начина на које појединци, на сопствену иницијативу, могу да предузму неку акцију са циљем да смање удаљено сиромаштво. Постоје многе ствари које владе могу да учине, како кроз званичну помоћ тако и кроз прикладну трговачку политику. Ја сматрам да се нормални разлози за помоћ примењује подједнако на оба нивоа.

Израз »помоћ« може такође да означи идеју да је та помоћ израз добронамерности, љубазности или жеље за чињењем добра, а то се често повезује са идејом »милостиње«. Иако су изрази као што су »доброчинство« или »милостиња« прихватљиви, ако се пажљиво протумаче они могу бити основ за погрешан утисак. Оно што се чини из доброчинства или милосрђа често се схвата као нешто што лежи изван дужности или изван онога што се морално захтева. То јест, ако ми учинимо нешто да помогнемо, ми се због тога можемо добро осећати. Тема овог огледа јесте да ли је помагање дужност која нам се у неком смислу налаже.

III. Правда, не милостиња

Понекад се у круговима земаља у развоју наглашава како се овде ради о »правди, а не о милостињи за сиромашне на свету«. Један смисао који садржи овај важан израз јесте да је правда нешто што се од нас захтева, док са милостињом то није случај. Овај смисао је погрешан, пошто се позивање на доброту, милосрђе или сажаљење може схватити као начин утврђивања једне важне дужности и, као такав, он може да захтева исто толико активности - ако не и више - колико и позивање на правду. Доиста, »брига« је израз који радије употребљавам, јер он истиче оно што се изражава помагањем и јер се може лако схватити као »дужност« - и то дужност која у себе укључује захтеве праведности.

Израз »правда, а не милостиња« такође се употребљава да означи две друге важне тачке. Прво, о милостињи смо склони да мислимо као о одговорима појединаца, док идеја правде не покрива само оно што појединци чине једни другима, већ и опште структуре и односе који постоје или треба да постоје у неком друштву. На пример, многи би људи као део »социјалне правде« прихватили да друштво треба да организује прогресивно опорезивање, да би тако финансирало задовољење основних људских потреба. Ако се ово прихвати за поједина друштва, зашто га не прихватити за свет као целину? Међународне установе и споразуми треба онда да одразе овај циљ. »Поштена расподела светског богатства« захтева бар да сви треба да имају довољно да задовоље основне потребе.

Али за многе људе поштена расподела светског богатства захтева знатно више од овог. Она тражи да се многе ствари, учињене у свету међународне трговине и економске делатности, промене, јер су по себи неправедне. Оно што се чини у и за земље у развоју, може да се схвати као неправедно, због експлоатације природног богатства и јефтиног рада. Тако, захтев за правдом није само унапред окренут захтев да се свет тако организује да задовољи основне потребе. То је захтев да зауставимо активну неправду, као и да

извршимо надокнаду за оно што је учињено. Наравно, многи од »нас« нису директно укључени у све то; али сви смо ми део и корисници система који је ово учинио.

Овај тип позивања на правду зависи од једног прилично спорног тумачења оног што раде владе, банке и транснационалне компаније. Иако за то имам пуно симпатије, мислим како је важно да се морални аргумент за помоћ не заснива сувише на њему. Учинити тако, значило би изложити се последици прихватања да врло сиромашни људи у земљи коју нисмо експлоатисали немају право на нашу бригу. Брига је, примарно, унапред окренуто усмерење. Олакшавање патње, задовољење основних потреба, остваривање основних права, имплементација принципа социјалне правде, све су то видови добра које можемо да учинимо. Заустављање или исправљање неправде, коју су други учинили »у наше име«, јесте само један део тог добра.

IV. Шта је то развој?

Раније сам споменуо да наше право усмерење јесте усмерење на помоћ у развоју. Али стаје то »развој«? Многе људе ова идеја одбија, јер им сугерише идеју економског раста. Пошто је бар три врсте тешкоћа у схватању развоја преко појмова економског раста. Прво, развој као такав може да не донесе корист врло сиромашнима, и стварно може да буде праћен процесом који заправо погоршава стање сиромашних. Предузетничка употреба земље или нових пољопривредних техника може просто да искључи сиромашне сељаке из економског процеса. Друго, постоји опасност да модели раста изражавају неприкладне западне моделе промена које треба да се спроведу, и да њихова имплементација буде део глобалне економије која је суштински контролисана од стране Запада. Треће, чак и ако је модел раста, који се заступа, усмерен ка давању приоритета »расту за сиромашне«, претпоставка да је за то *нужан* општи раст може да се доведе у питање. Он, у сваком случају, треба да се стави у контекст еколошких ограничења, као што су загађење и деградација земље.

Мора се казати да је нешто, а можда и већи део, помоћи која се даје усмерен на општи економски развој у сиромашним земљама и да није посебно усмерен на смањивање апсолутног сиромаштва. Званична помоћ је, наравно, ограничена чињеницом да се ради о билатералном трансферу између влада или мултилатералном трансферу агенције УН за развој одређеној влади. Она мора да, у одређеном степену, поштује жеље владе која прима помоћ, а која може да смањење сиромаштва не стави на врх свог развојног програма. Са друге стране, ово није истина за сваку помоћ владе, нити је истина за сваку помоћ у развоју коју пружају добротворне агенције, изричито заинтересоване за оне најсиромашније. (Видети Р. Ридделл, *Foreign aid reconsidered,* 1987, за потпун и отворен преглед).

Циници који кажу да би они великодушно дали или подржали помоћ владе, али да је чињеница да та помоћ нема дејства, морају да признају како, иако нека помоћ извесно не делује, друга делује, а посебно помоћ добротворних агенција. Ако смо посвећени циљу смањења сиромаштва, прихватићемо нужна средства, а ако то укључује селективност у погледу онога што агенција подржава или укључује борбу за измену приоритета у владиној политици, онда ћемо то и учинити. Нећемо просто престати да се бринемо. Чињеница да помоћ понекад не успева, било зато што су циљеви погрешни, било што ствари просто не успевају, ретко је разлог за непружање подршке, све док се не нађу неки други разлози за ускраћивање наше подршке за њу.

Нужно је, дакле, да разликујемо оно што се може назвати »реални« развој од конвенционалних схватања развоја. Уопште, развој можемо да посматрамо као процес социо-економске промене *која треба да се догоди.* Ово врло мало говори док се не испуни оно што треба да се деси, али то показује да дефиниција развоја у основи јесте ствар процене, која претпоставља наш вредносни систем. Ако сматрамо да је опште ширење економског и материјалног просперитета, или само дистрибуција таквог раста, оно чему једна земља треба да тежи, онда ћемо прихватити моделе конвенционалног »раста« или »праведног раста«. Ако мислимо да су друге ствари важне, као процеси који оспособљавају све више њих да постигну »нематеријалистичко« благостање, или процеси који задовољавају основне потребе сиромашних, или процеси који су у складу са природним окружењем, онда ћемо представити друге моделе (Dower, 1988). Пошто је помоћ »средство« за »циљ« развоја, нама мора бити јасно у чему се састоји тај циљ!

V. Светски популациони трендови

Даљи разлог који доводи у сумњу дугорочну вредност помоћи долази од указивања на популациони раст. Овај фактор се понекад употребљава да оправда један од два закључка. Прво, помоћ једноставно подстиче експлозију становништва, која ће да произведе више проблема у будућности, па какав је онда смисао помоћи? Друго, пошто свет не може да збрине огроман раст становништва, а да не произведе еколошке катастрофе које ће све нас да упропасте, богати народи треба да се окрену сопственим интересима, а да остале занемаре.

Изазови су овде велики, али укратко, никако није јасно да »стварни« развој заиста подстиче популациони раст. Евиденција углавном сугерише да кад се једном постигне основни развој - адекватно снабдевање храном, суштинско здравље, сигурност у старости итд. - настаје »демографска транзиција« ка много нижим нивоима плодности (нпр. Rich, 1973). »Развој је најбоља пилула«, каже се.

Друго, ако свет срља у еколошку катастофу, као што је пропадање тла и ширење пустиња, то је више због штете коју наносе богате нације кроз свој »прекомерни развој« и последица потрошачког друштва обиља, него због ефеката недовољног развоја. Без сумње, постоји горња граница до које свет у одређеној мери може да поднесе бригу за људску популацију. Али општа емпиријска претпоставка коју многи прихватају јесте да *ако* богате нације предузму озбиљне мере да смање потрошњу и еколошку штету и *ако* сиромашне нације могу да остваре одређени основни развој, који ће људима пружити сигурност да смање обим својих породица и на подношљив начин искористе земљу, онда се светска потрошња и становништво могу да стабилизују на нивоу који би дозвољавао »одржив развој« за све земље. Док се не остваре услови, наговештене са овим »ако«, нећемо бити у положају да делујемо на глобално кооперативан начин, да у исто време повежемо развој и заштитимо околину, као што то претпоставља извештај Брантове комисије *Наша заједничка будућност* (1987). Питање јесте: да ли треба тако да поступимо?

VI. Дужност да се ублажи сиромаштво

Зашто онда имамо дужност да помогнемо смањивању сиромаштва у другим земљама? Овим се не наговештава како нисмо дужни да помогнемо смањивању сиромаштва у

сопственом друштву. Са друге стране, могли бисмо да претпоставимо како немамо дужност да помажемо ублажавање сиромаштва у другим богатим земљама као што су Француска или Сједињене Државе.

Основна претпоставка је ова. Такозвана богата земља има ресурсе да ублажи сиромаштво и друге облике озбиљне патње у оквиру сопствених граница, а има и додатне ресурсе које може да употреби за ублажавање сиромаштва у другим земљама којима такви ресурси недостају. Општа снага овог аргумента не губи се ако прихватимо да у пракси јавне службе и приватно старање не задовољавају, у ствари, адекватно све потребе људи у богатим земљама, нити ако владе и богати људи у оквиру сиромашних земаља не чине све што могу. Аргумент се односи на ресурсе и на оно што би могло да се учини, а не на оно што је учињено.

Следећа тачка је битна. Док ми свакако треба да се старамо за оне који су мање срећни у оквиру нашег сопственог друштва или да помажемо јавно образовање, здравствену негу и друге службе, сиромаштво у сиромашним земљама је у целини много веће него сиромаштво и проблеми са којима се суочавају људи у богатим земљама. Тај већи степен сиромаштва пружа одређену моралну хитност или озбиљност које ће, ако уопште сматрамо да имамо дужност да се бринемо, да превагну приликом доношења одлуке шта да подржимо. Кажем »хитност« радије него »приоритет«, јер идеја приоритета сугерише да би могли да успоставимо одређени поредак у степенима зла, па да онда кажемо: »Ублажите прво ово, онда када то учините, ово друго и тако даље«. Али то није оно како ми одређујемо или треба да одређујемо начине изражавања наше бриге. Постоје многи отежавајући фактори.

Један од њих се односи на трошкове делотворности. Очигледно, можемо бити у стању да правимо разлику у јединици ресурса којима помажемо умањење мањег зла у сопственом друштву, од оне којом помажемо ублажавање већег зла на неком другом месту. Ово је један од извора за уобичајено противљење прекоморској помоћи, наиме да »милосрђе почиње код куће«. Овде »кућа« значи »наше сопствено друштво«, а подразумева се да милосрђе ту и престаје. Међутим, јасно је да није увек тако: 10 фунти датих некој организацији за прекоморску помоћ, може да стварно учини много више добра него 10 фунти намењених милосрђу код куће. У сваком случају, ово превиђа чињеницу да, као што сам већ рекао, постоји специјална морална хитност или озбиљност у погледу апсолутног сиромаштва. Треба ли да кажемо: што је веће зло, већи је морални разлог, под условом да су остале ствари једнаке, да се оно смањује?

Ми, у ствари, можемо да идентификујемо три вида екстремног сиромаштва која га чине озбиљним злом. Прво, оно значајно скраћује живот. Друго, оно укључује велику патњу и бол (од болести и глади). Треће, оно поткопава суштинско достојанство и пристојност живота. Иако ова три вида обично иду заједно, ниједан није сам по себи то што од екстремног сиромаштва чини врло рђаво стање. Велика патња и понижење могу да не скрате живот, али га још увек чине страшним. Преране смрти, које пре времена животе лишавају њихове потенцијалне испуњености, погађају нас као нешто страшно чак ако и нема много патње и губитка достојанства - размотримо начин на који се схвата смртност деце. Понекад велике патње и преране смрти могу да се подносе са великим достојанством.

Може ли посебно морално значење екстремног сиромаштва да се на неки начин изрази позивањем на идеју људских права? Чињеница је да би многи који заступају старање

за светско сиромаштво желели да своје становиште изразе у појмовима права на опстанак, права на основне потребе, права на живот (мислећи под тим правом не да се не буде нападнут, већ право на поседовање услова неопходних за живот). Да ли утврђивање ових права ојачава аргумент?

Ако не тврдимо да једина права која људи имају јесу ова права на опстанак - а изгледало би необично тако ограничити област права - онда се опет појављује проблем да нека права имају предност над неким другим правима, као што су права на слободу. Стога нам је потребан нормативан принцип различит од позивања на права по себи, да уз његову помоћ успоставимо која права имају приоритет или посебну моралну озбиљност.

Ако се окренемо перспективи агенса, који као онај који се брине треба да одлучи на који начин да изрази ову бригу, фактори који одређују ове одлуке су врло сложени. Много зависи од околности, од темперамента и способности, и од прилика или могућности. Ако неко своју енергију улаже у, рецимо, затворске реформе у својој земљи, али мало чини у погледу сиромаштва на другом месту, било би погрешно казати како он то треба да мање ради и на основу неког објективног, уређивалачког принципа одређивати меру његовог ангажовања на прекоморској помоћи. Доиста, може се чинити подједнако јасно да се неки имућни људи посвете бризи за неког одређеног појединца, пријатеља који је у озбиљној невољи, хендикепирано дете, неспособног старијег рођака, и да тај ангажман потпуно апсорбује сво њихово време енергију и ресурсе. Понекад је исправно тако чинити.

Ипак, можемо да признамо како у оквиру опште дужности старања за друге, смањивање екстремног сиромаштва има специјалан статус и да у нормалним околностима личност која се стара, поред других ствари о којима води бригу, има разлог да допринесе смањивању екстремног сиромаштва. Али, зашто би се ми уопште бринули?

Мада многи могу да осећају како смо дужни да се бринемо за друге, постоји више начина на које ова интуиција може да се одбрани или протумачи. Неки би је видели као специјалну дужност да се ублажи патња; други, као важну примену општије дужности доброчинства - дужност да се унапреди добро, чији важан део је смањивање зла. Затим, као што смо раније утврдили у овом огледу, дужност може да се заснива на позивању на правду; било на остварење права или на неки принцип »социјалне правде«, који захтева да сви будемо одговорни за осигуравање задовољења потреба свих осталих људи. Једна скорашња и врло позната теорија ове потоње врсте јесте Ролсова *Теорија правде* (1971), о којој се расправља у чланку 15, *Традиција друштвеног уговора.*

Пре него што испитамо ове алтернативне начине одбране дужности старања, размотрићу две главне примедбе на идеју да смо дужни да се бринемо за удаљено сиромаштво. Прва примедба тврди да, иако смо дужни да се бринемо за друге, ова се дужност не протеже изван граница наше земље. Друга одриче да смо уопште дужни да се бринемо, било у оквиру земље било изван ње.

VII. Изван области наше одговорности

Тврђење да »милосрђе почиње код куће« често представља општију примедбу на помоћ другим земљама, наиме, одбијање да као нешто морално релевантно видимо оно што се догађа у остатку света. Патња изван наше земље просто није нешто што смо у обавези да ублажавамо, јер ова патња припада неком различитом *друштву* и стога различитој моралној заједници. Дужности настају између чланова јединствене заједнице,

спојених везама узајамне кооперације и узајамности. Било да наглашавамо дужност да отклонимо патњу, дужност доброчинства, дужност остваривања права или дужност имплементације социјалне правде, све су ове дужности ограничене својим друштвеним контекстом. То су дужности које имамо услед социјалних односа, које имамо једни према другима, у оквиру нашег друштва.

Овде су изречена два повезана тврђења; прво, тврђење о оном што неко друштво јесте, друго, тврђење да је област морала ограничена на друштво дефинисано на тај начин. Зато, један начин мишљења о моралу јесте мишљење о њему као о скупу правила која управљају односима између моралних агенаса који живе у једној установљеној заједници, са заједничким традицијама, под заједничком легалном влашћу, где свако игра своју улогу у схеми социјалне сарадње у циљу постизања узајамне користи. Тако замишљен морал можемо схватити као заснован на конвенцији, пристанку, имплицитној сагласности или уговору. (Видети чланак 15, *Традиција друштвеног уговора).*

Овде се поставља кључно питање о природи морала. Може се усвојити сасвим различито схватање, ако порекнемо једно или оба наведена тврђења. Други начин мишљења о моралу јесте мишљење о њему преко појмова појединаца који као морални агенси схватају да поседују способност избора, којим утичу на добробит других и да стога имају дужност да узму у обзир последице својих поступака по добробит других, на које њихови избори утичу.

Према овом схватању, ирелевантно је да ли су »други«, на чију се добробит може утицати, и сами узајамни чланови исте установљене дате моралне заједнице, чак и да ли су, уопште, морални агенси. Важно је да су они бића која поседују добро или добробит на које се може утицати и које их чини »морално значајним«, тј. релевантним за морално расуђивање.

Ма какво да је порекло моралне свести у оквиру појединачних друштава, размишљање о разлогу моралних правила показује да је произвољно ограничавање добра које ова правила унапређују. Овај разлог не само да укључује удаљене људе, он такође укључује и будуће нараштаје, чије еколошко благостање може суштински да се промени нашим одлукама. Он може, такође, да укључи животиње, живот уопште, врсте, биосферу - у ствари, све за шта се мисли да има неку вредност.

У сваком случају, чак и ако треба да мислимо како је исправно ограничити обим моралне одговорности на наше сопствено друштво, релевантни смисао који »друштво« треба да има не би требало да буде као у оних који усвајају »антиглобалистички« приступ. Релевантни смисао мора да усвоји чињеницу да између људи постоје раширена међудејства и трансакције, међузависности, заједничке институције итд., а не само ограничени услови заједничких традиција, заједничког ауторитета или раширени *осећај* да припадамо истом друштву. У суштини већ постоји глобално друштво: треба само да се осврнемо на свет трговине, глобалних установа и међузависности у очувању природне околине. Свет је, стога, стварно, а не само потенцијално морална заједница, чак и ако је осећај за то слабо развијен код већине људи. Ми смо глобални грађани, чак и ако још нисмо стекли глобалну свест.

Ако, онда, прихватимо да је свет морална област на коју наше моралне одговорности, у принципу, могу да се прошире, можемо да наставимо са доказивањем како помоћ треба да се схвати као израз наше моралне одговорности. Тиме, у ствари, треба да се руководе

владе у међународним односима, транснационалне корпорације и други »међународни чиниоци«.

VIII. Неповређивање људи и вредност слободе

Сада долазимо до најзначајније примедбе идеји да имамо значајну обавезу да помажемо сиротињи. Она одважно оспорава суштинску премису, наиме, да уопште имамо обавезу да помажемо - било где! Морал треба да се схвати пре као скуп правила која нас, ако их поштујемо, спречавају да другима наносимо штету или да без оправдања ограничавамо њихову слободу, но да од нас траже да спречимо или умањимо зло или патњу код других. Свакако, људи могу да имају специфичне дужности старања, као што родитељи морају да се брину за дете или лекар за свог пацијента. Али су оне засноване на специјалним односима који су често, по природи, уговорни. Не треба да буде призната ниједна општа дужност старања.

Овај приступ високо цени вредност економске слободе и тврди да, све док се имовине или »поседи« стичу кроз сукцесију легитимних, добровољних преноса, личност има право на њих (Nozick, 1974). На извесној равни ово изгледа као начин показивања да људи имају морално право на оно што поседују и стога немају дужност да то поклањају. На другој разини, то се схвата као начин показивања да је улога »минималне државе« да осигура да се такве трансакције обављају на прикладан начин. Улога државе, иначе, јесте да се не меша у тај процес, нпр. преко наметања прогресивног опорезивања, да би се на тај начин финансирали програми »добробити« или програми прекоморске помоћи. Опорезивање је принудно одузимање богатства и стога је погрешно ако се оно спроводи изван минимума неопходног за одржавање социјалног поретка.

У разматрању овог приступа мора да се прво постави питање: да ли ми имамо јасну и чисту концепцију онога што, у сваком случају, конституише »наношење штете«? Где се, у такмичењу интереса, завршава легитимно задирање у слободу другог, а где почиње прекомерно задирање? Специфичније, можемо да видимо како највећи део »штете« коју наносимо није учињен директно или чак свесно, већ као нежељена последица онога што чинимо. Често је узрок штете кумулативна последица многих појединачних чинова. Еколошка штета је обично налик на то, а такав је и највећи део сиромаштва у свету, јер је оно непожељан, али природан резултат неограничаваних трансакција на слободном тржишту.

Радикалнија примедба онима који поричу дужност старања, јесте »теза негативног поступања«, коју неки заступају (нпр. Харрис, 1980). Она зависи од довођења у питање моралног значења разликовања које се често повлачи између »чињења« и »допуштања да се деси«. Ако је убиство, тј. узроковање смрти личности, рђаво, онда шта је толико различито у допуштању да неко умре, тј. неделовање у смислу спречавања смрти онда када смо могли да се умешамо (нпр. слањем чека агенцији која би га употребила за спашавање живота)? Није ли наш пропуст да делујемо део каузалног ланца који је водио ка смрти личности? Ако прихватимо такав приступ (такође разматран у чланку 17, *Савремена деонтологија* и 25, *Еутаназија)* онда би отворено пуштање људи да пате изгледало морално еквивалентно »наношењу штете«, ако не и један његов облик. Наше пропуштање да делујемо изражава наше приоритете, нпр. нашу склоност да новац трошимо на друге

ствари или да га штедимо. Тако је, на крају, наш начин живота оно што представља (негативни) узрок трајног сиромаштва.

Иако је овај неуспех у разликовању дело/пропуст по мом мишљењу подложан претеривању (на ову тачку ћу се вратити касније), одатле проистиче корисна општа идеја »негативне одговорности«, идеја према којој смо одговорни за зла која смо могли да спречимо, исто као и за зла која смо активно произвели. Део опште тескобе, која се често осећа због високих војних трошкова, и у богатим и у сиромашним земљама, јесте да ако би се мање трошило на наоружање, онда би тако ослобођени ресурси могли и *требало* да се троше на програме за добробит и развој. У ствари, из ове перспективе, један од значајних узрока светског сиромаштва јесте претерана преданост војним трошковима у целом свету.

IX. Колико много бриге?

Остаје нам и последње питање: колико много треба да се старамо? Одговор који се може дати, јесте: онолико колико можемо. Теза о »негативним поступцима«, коју смо раније споменули, има ову импликацију, исто као и њена двојница, наиме теза да треба да спречимо сва зла која се могу спречити, бар све док при том не жртвујемо нешто што има упоредив морални значај, као што би чинили кршећи обећања, крали итд. (Сингер, 1979). Тако чини и утилитаристичко тумачење доброчинства, наиме, да увек треба да унапређујемо превласт добра над злим. Исто тако поступа и свака теорија према којој треба да унапређујемо правду онолико колико је то могуће. Пошто унапређивање правде јесте нешто сасвим различито од праведног деловања у нашем личном саобраћању (видети разликовање Филипа Петита између унапређивања и поштовања вредности у чланку 19, *Консеквенцијализам),* оно што можемо да учинимо у борби против неправди и пропуста да се остваре или заштите права, у принципу је ограничено само нашим способностима.

Ипак, постоји нешто што је дубоко интуитивно супротно овој моралној сугестији - у толикој интуитивној супротности у колико је то и идеја да уопште немамо дужност да се старамо. Готово нико, чак ни међу онима који се сматрају као великодушни људи, стварно не поступа по таквом принципу апсолутног старања. Неки изузеци - Мајка Тереза, на пример - падају на памет, али у таквим случајевима је можда значајно да оно што би већина људи видела као велико жртвовање квалитета сопственог живота, ови људи не посматрају на такав начин. И у томе лежи кључ за разумевање проблема.

Ми сви захтевамо квалитет живота и мислимо да то легитимно чинимо. Ми то чинимо за себе, за оне који су нам блиски, а кад правимо залихе за своју пензију, онда то чинимо и за своје будуће ја, итд. Обично одређујемо главне циљеве и пројекте, посвећујемо се (ако можемо) својој каријери, што све може да узме велики део нашег времена и енергије. Такође је одлика квалитета живота, бар за највећи број људи, поседовање одређеног степена »моралног простора« у смислу да, у оквиру моралног ограничења онога што морамо и онога што не морамо да чинимо, постоји значајна област одлучивања у којој можемо да одлучимо да чинимо - са нашим временом и нашим ресурсима - *само оно што желимо,* не оно што мислимо да треба. Мере које смо предузели за сопствену добробит и ствари које смо себи дозволили - то су све ствари које смо изабрали. Јер можемо да учинимо и друкчије.

Можда би онда требало да кажемо: треба да се бринемо за друге онолико колико је то у складу са нашим старањем за квалитет сопственог живота. Таква модификација, која би

очигледно била реалистичкија, представљала би изазов за већину од нас. Мало њих, бар од оних који су умерено имућни, може поштено да тврди како је квалитет њиховог живота угрожен ако се покажу великодушни у давању, ако потроше мало времена за друштвене промене или ако пишу писма својим изабраним представницима, поведу мало више рачуна о оном што купују и троше, итд. Највећи број би признао да такве делатности могу да допринесу квалитету живота. Нико на кога се односи старање које се испитује у овом огледу неће, ако му се постави питање: »у чему се састоји квалитет твог живота?«, одговорити: »у поседовању и трошењу што је више могуће добара«. Похлепа нема ничег заједничког са квалитетом живота.

Мој доказ, дакле, заступа значајну обавезу да се ублажи светско сиромаштво, али не претерану, сувише велику обавезу. Али можете питати: колико »значајну«? Мој одговор неће личити на одговор: не постоји проценат богатства или количина времена који треба да се изваде из чаробне моралне кутије. Брига је она димензија моралне одговорности која се не може квантификовати. Али, ако имамо одговарајућу процену чињеница светског сиромаштва, нашег глобалног моралног идентитета, моралне озбиљности да се одговори на екстремне патње, онога што треба да сачињава истински квалитет живота и дужности да се бринемо онолико колико је то у складу са квалитетом нашег живота, онда ћемо се старати онолико колико треба.

94. Џеф Мек Мејхен

РАТ И МИР

I. Етика и употреба насиља у рату

Размишљање твораца политике о питањима рата и мира, као и размишљање интелектуалаца чији рад је у процесу изградње политике најутицајнији, обично је структурисано склопом претпоставки које су углавном неморалне. Проблеми су схваћени као практични по својој природи: политичке опције се упоређују само на основу својих очекиваних последица, а последице се процењују на основу свог утицаја на национални интерес. У мери у којој се етичка питања уопште и постављају, она се представљају у грубој и претерано упрошћеној форми, која је најбоље прилагођена манипулисању јавним мнењем, које тежи одбацивању неморалности политичке елите.

У овом чланку ћемо укратко испитати теорију на којој се заснива скоро читава политика националне безбедности, а онда наставити да разматрамо нека алтернативна схватања која тврде да етички принципи морају имати превасходну улогу у формулацији ове политике. Затим ћемо испитати оправданост прибегавања насиљу и убијању у борби и

истражити разлоге за тврђење да постоје границе за дозвољену употребу насиља у рату. У другој половини чланка расправљаћемо о етичким питањима која покреће пракса нуклеарног застрашивања.

1. Реализам

Теорија, која се налази у основи формирања политике, назива се »политички реализам«. Она сматра да се моралне норме не примењују на понашање држава, које треба да буду вођене искључиво бригом за национални интерес. Ова позиција се одмах суочава са једном примедбом. Пошто је граница онога што ја као појединац смем да учиним да бих заштитио или унапредио своје интересе. Исто важи и за тебе. Онда како је могуће да ми, повезујући се заједно и проглашавајући себе државом, стичемо право да, штитећи и унапређујући наше колективне интересе, чинимо ствари које ниједан од нас сам не би смео да уради? Формирање државе може (исто као и стварање неког клуба) да створи нова права, али се сва она изводе из права које појединци поседују, независно од свог чланства у држави. Зато, права и овлашћења државе не могу да се прошире изван права и овлашћења њених чланова, узетих колективно.

Реалиста може покушати да на ову примедбу одговори на три начина. Он може да прихвати морални нихилизам, изводећи став да се моралне норме не примењују на државе, из општијег става да се моралне норме уопште не примењују чак ни на понашање појединаца. (Видети коментаре ове позиције у чланку 35, *Реализам* и чланку 38, *Субјективизам).* Или би могао да доказује како је анархично стање које влада међу државама такво да укида моралне захтеве који би се, иначе, у другим околностима примењивали. Или би, најзад, могао да тврди да у формирању државе постоји нека специјална алхемија, која државу чини нечим вишим од колектива састављеног од појединаца; да је држава виша и потпуно различита врста ентитета, која превазилази забране које се примењују на појединце. Као што ћу често морати да радим у овом кратком чланку, могу само да назначим доказе, а не да их детаљно представим и размотрим; али убеђен сам да се ниједан од ових одговора не може одбранити и да је реализам, иако врло утицајан, неодржив.

С обзиром на чињеницу да национална политика тежи да се заснује на чисто прагматичним разлозима, не треба да изненади што расправе о етици рата и нуклеарног застрашивања углавном заступају схватања врло удаљена од актуелног поступања држава. Брижно и савесно етичко размишљање тежи да буде дубоко субверзивно према установљеним идејама о рату, миру и безбедности.

2. Пацифизам

Према реалистичком схватању рат је оправдан када служи националном интересу, неоправдан је кад је усмерен против овог интереса. Интереси других нација или држава се сматрају углавном неважним, осим инструментално. Али, као што појединцима није дозвољено да занемарују интересе других појединаца, тако се и од држава тражи да придају одређену тежину интересима других држава (или, пре, интересима људи у другим државама). Међутим, изгледа неприхватљива претпоставка да државе треба да буду савршено непристрасне, придајући исти значај интересима људи у другим државама као и

својим сопственим грађанима. Укратко, нису прикладне ни апсолутна пристрасност, ни савршена непристрасност. Остаје нерешен проблем моралне теорије да одреди у којим условима и до којег степена је држава овлашћена да сопственим интересима и стварима да приоритет пред интересима и стварима других држава и националних група. (Неке форме пристрасности нам изгледају оправдане. На пример, родитељима не само да се допушта, од њих се захтева да, бар у неким видовима, буду пристрасни према својој деци. Али друге форме пристрасности, као што је давање предности интересима чланова сопствене расе, су морално произвољне. Чини се да су национализам и патриотизам у неким видовима аналогни породичној лојалности, али у другим видовима они су слични расизму. Дубље истраживање ових аналогија могло би помоћи осветљавању проблема и граница оправдане националне пристрасности).

Већина људи верује да оправданост рата зависи не само од разматрања актуелних или очекиваних последица, већ такође и од онога што се назива ствар принципа. Према овом схватању, исправност или рђавост неког поступка може, бар делом, бити функција инхерентна природи самог поступка, која је независна од природе последица. (Видети чланак 17, *Савремена деонтологија* и чланак 19, *Консеквенцијализам).* Неки људи (звани »апсолутисти«) чак верују да постоје одређени поступци који се, просто због своје природе, никад не могу оправдати. Личности које су апсолутисти с обзиром на поступке рата, називају се пацифисти. Они верују да није никад дозвољено учествовати у рату. Иако, дословно, свако верује да постоји јак морални разлог против насиља и убијања, које рат подразумева, пацифисти се од већине нас разликују по схватању да се овај разлог не може оборити, да се оспоравање моралног оправдања рата никад не може оповргнути.

Слично реализму и пацифизам је позиција која се тешко брани. Иако није прихватљиво, сматрати да терет оправдања пада на личност која тврди да учествовање у рату може бити дозвољиво, ситуација је обрнута у случају одређених употреба насиља на индивидуалном нивоу. Ако сам жртва једног неправедног и потенцијално смртоносног напада, терет оправдања пада не на оне који верују да сам овлашћен да, бранећи себе, употребим насиље, већ на оне који би то порицали. Многи пацифисти би рекли како они одбацују *рат,* а не употребу насиља; стога се индивидуална одбрана може да оправда, иако рат не може. Сумњиво је, ипак, да се *апсолутно* одбацивање рата може кохерентно утемељити на било чем другом осим на апсолутној забрани одређених врста поступака, који су нужно укључени у рат - на пример, намерно насиље и убијање. Свака забрана одређених типова поступака, која искључује рат у свим облицима, искључиће скоро сигурно употребу насиља за личну самоодбрану. Доиста, прихватање индивидуалних чинова самоодбране може да импликује, у принципу, прихватање одређених типова рата, пошто се одређени ратови могу, просто, састојати од колективног испољавања индивидуалног права на самоодбрану.

3. Теорија праведног рата

Током векова, у етици рата развила се једна традиција мишљења, које настоји да одреди одбрањив, средњи пут између пацифизма и реализма. Резултат - познат као теорија праведног рата - пружа одбрану употреби насиља у рату, која се подудара са здраворазумским оправдањем употребе насиља од стране појединаца и, можда још подесније, са здраворазумским оправдањем употребе насиља од стране државе у одбрани

унутрашњих права. Као што насиље у унутрашњој политици може да буде легитимно, под условом да је усмерено на службу праведним а прецизно одређеним циљевима и да је вођено и ограничено правилима, исто тако и државна употреба насиља против спољашњих претњи може бити легитимна, под условом да су циљеви праведни, а средства подвргнута одговарајућим ограничењима.

Теорија праведног рата која пружа оквир у коме се развила већина савремених приступа етици рата, има две компоненте: теорију циљева и теорију средстава. Прва, позната као теорија *jus ad bellum,* дефинише услове под којима је дозвољено прибећи рату. Друга теорија, теорија *jus ad bello,* успоставља границе дозвољивог понашања у рату.

Обе ове теорије су сувише сложене да би их овде испитали, чак и у најопштијим цртама. Ипак, треба да размотримо неке њихове важније одредбе. Главна компонента, на пример, *jus ad bellum* јесте захтев да се рат мора водити због праведне ствари. Мада су теоретичари праведног рата, дословно, једнодушни у веровању да национална самоодбрана може бити праведан разлог рата, изван тога постоји мало сагласности. Други кандидати као праведан разлог укључују одбрану друге државе од неправедне спољашње агресије, повратак права (то јест, повратак онога што је раније могло да се изгуби због непружања отпора некој ранијој агресији или када је отпор сломљен), одбрана основних људских права у некој држави у којој их власт крши и кажњавање неправедног агресора.

Ако се, као што сам тврдио, права државе изводе, и не могу их превазићи, из права појединаца који сачињавају државу, онда ће право на националну самоодбрану бити састављено из права на индивидуалну самоодбрану појединачних грађана. Држава је једноставно спроводник преко кога појединачни чланови друштва колективно, на координирани начин, испољавају своја индивидуална права на самоодбрану. Граница онога што држава може да учини у националној самоодбрани је, стога, установљена границом онога што индивидуални грађани могу, дозвољиво, даураде у одбрани себе.

Теорија *in bello* састоји се од три захтева. (1) *Захтев минималне силе:* количина насиља које се употребљава у некој прилици не сме да иде изван оног што је нужно за одбрану нашег циља. (2) *Захтев пропорционалности:* очекиване рђаве последице неког ратног поступка не смеју да претегну или буду веће од очекиваних добрих последица. (3) *Захтев за дискриминацијом:* сила мора бити усмерена само против особа које су легитимна мета напада.

4. Захтев за дискриманацијом

Сваки од ових захтева покреће озбиљне проблеме тумачења. Размотримо, на пример, захтев за дискриминацијом. Шта одређује да ли је нека личност легитимна или нелегитимна мета ратног насиља? Често се тврди да се разликовање између оних који јесу и оних који нису легитимне мете, подудара са разликовањем бораца од небораца, или са разликовањем морално кривих од морално недужних. Ова последња дистинкција, свакако, има морални садржај: морална недужност повлачи са собом одсуство подложности казни, а, бар према неким теоријама, неборбеност повлачи са собом одсуство подложности самоодбрамбеном насиљу. Али, релевантност ових појмова за дозвољивост нападања на одређене типове људи треба да се директније установи. Шта је то што одређеним типовима људи даје морални имунитет од напада?

Наша уверења у погледу дискриминације јесу функција пре свега: (1) наше теорије о томе зашто су насиље и убијање, обично, рђави и (2) наше теорије о томе како се, када се догоде, насиље и убијање могу оправдати. Ова друга нам говори не само које врсте притужби могу оправдати прибегавање насиљу, већ и како људи могу бити подложни нападу због своје повезаности са релевантном притужбом. Укратко, на нашој теорији оправдања насиља је да нам каже који су људи одговорни а који су недужни -недужни у генеричком смислу, да нису повезани са притужбама које пружају оправдање за учешће у рату на начин који их чини подобним за напад. (На пример, ако оправдање употребе насиља јесте самоодбрана, онда ће нам наша теорија самоодбране рећи ко је одговоран и ко може бити нападнут). Наша теорија о томе зашто је насиље по правилу рђаво, тада нам даје прецизан начин на који функционише дистинкција између недужних и одговорних, којом ограничавамо дозвољиво насиље.

Оправдање за насиље и убијање у рату дато је преко теорије *jus ad bellum.* Захтеви за дискриминацијом су, зато, део короларије теорије *jus ad bellum.* Ово се противи уобичајеном схватању да *jus ad bellum* и *jus ad bello* логички независни (Walzer, 1977, стр. 21). Према стандардном схватању, војници који се боре за праведну ствар и они који се боре за неправедну ствар, смеју да употребе насиље у оквиру истих ограничења. Према схватању које сам укратко изложио, ово је грешка. Војници који се боре за праведну ствар имају право да употребе насиље у оквиру одређених граница. Али војници, који се боре за неправедну ствар, *немају* морално оправдање за употребу насиља у служби ратним циљевима своје земље чак и против непријатељских бораца. Јер, нико нема право да употребљава насиље као средство за постизање неморалних циљева. Свакако, ако је војниково учешће у неправедном рату, што је обично случај, резултат неке комбинације обмане, индоктринације и принуде, онда његово рђаво поступање, у одређеном степену, може да се оправда, а његова употреба насиља у циљу индивидуалне самоодбране може чак да буде оправдана. Али остаје околност да је обим легитимних мета ужи за војнике који се боре за неправедну ствар, него за војнике који се боре за праведну ствар (Mac Mahan, 1991).

Захтев за дискриминацијом се оспоравао на различите начине. Понекад се тврди, на пример, да пошто је установљено стање рата, сви морални захтеви се суспендују, бар за ону зарађену страну чија је ствар праведна. (Ово је екстремна варијанта схватања да су *jus ad bellum* и *jus ad bello* логички повезани). Ако се међутим, права државе изводе из права појединаца и стога не могу да иду изван тих права, онда ово схватање мора бити лажно; јер, постоје границе које су појединци обавезни да поштују, чак и ако се боре за морално оправдане циљеве. На страну учења о колективној одговорности, која сматрају да се ратови воде између држава као целина, тако да нико из зарађене државе не може тражити изузимање од напада, главни изазов захтеву за дискриминацију долази од схватања да су, бар у неким случајевима, разматрања последица важнија од принципа. Према једном таквом схватању, иако је напад на оног ко је недужан (у нашем генеричком смислу) по правилу морално рђав, он може бити дозвољив у околностима у којима би могуће последице уздржавања од напада биле значајно горе од последица напада (Walzer, 1977, гл. 16). Радикалније схватање је оно према коме понашање у рату треба да се руководи само разматрањем последица. Према овом схватању, просто не постоји ниједна класа људи који уживају морални имунитет од напада у рату.

Они који сматрају да су само последице важне, нису обавезни да питање недужности сматрају ирелевантним. Они могу да праве разлику између недужности и не-недужности преко тога да ли је личност урадила или не нешто што је чини подложном нападу. И они могу кохерентно да верују како је, кад су остале ствари једнаке, гори исход кад се убије недужна особа, него кад се убије не-недужна особа. Али они, ипак, прихватају схватање да морају постојати и такви случајеви у којима је дозвољено или чак морално обавезно да се нападне и убије недужна особа - на пример, када је нужно да се спречи још већи број убијања недужних.

Ови људи - које ми, донекле погрешно, називамо »консеквенцијалистима« - могли би да доказују следеће: рђавост убијања треба да се објасни преко последица тог чина по жртву. Оно је функција како штете, обухваћене жртвиним губитком будућих добара живота, тако и штете обухваћене кршењем жртвине аутономије. Али захтев за дискриминацијом, како се традиционално схвата, претпоставља да се рђавост убијања не може објаснити на овај начин. Према захтеву за дискриминацијом, рђавост убијања је, бар делом, инхерентна природи самог чина. То не значи, међутим, да захтев за дискриминацијом сматра да је *чин* убијања сам по себи рђав *догађај* или *појава.* Убијање схваћено *као догађај* не треба да се схвати као нешто страшније од случајне смрти. (Зато можемо веровати да наш разлог за спречавање убиства неке недужне особе није јачи од разлога за спречавање случајне смрти неке недужне личности). Али, ако је рђаво убити због саме природе тог чина, а не због природе чина схваћеног као догађај, онда рђавост убијања мора имати нешто заједничко са природом односа између агенса, његовог поступка и последица тог поступака. Ово, међутим, скреће фокус моралне бриге од жртве убиства ка агенсу, тиме искривљујући наше схватање етике убијања. Убијање је рђаво због онога што се чини жртви, не због неке чињенице у погледу начина на који се агенс, преко свог поступка, односи према смрти жртви. (Упоредити Петитову одбрану унапређивања вредности, пре него њиховог поштовања, у чланку 19, *Консеквенцијализам).*

Онај који брани захтев за дискриминацијом, може одговорити да наше моралне интуиције дају предност на агенсе и усмереном објашњењу рђавости убијања, над објашњењем усмереним на жртву. Размотримо следећи пример, изведен из области етике и рата. Већина људи прави разлику између тероризма, који је рђав, и легитимних поступака у рату. Али, шта је тероризам? Уколико овај појам садржи било какво дескриптивно значење, он се односи на намерну употребу насиља у политичке сврхе, а против особа која су недужне, у нашем генеричком смислу, по правилу као средства за утицање на понашање неких других особа или група особа. Тероризам се, укратко, састоји од кршења захтева за дискриминацију. Стога, ако треба да останемо при нашој недвосмисленој осуди тероризма, ми ћемо прихватити на агенса усмерено објашњење рђавости убијања. Јер, оно што нам се чини посебно одвратним у тероризму, није просто то што он укључује и наношење штете недужним особама. Многи легитимни чинови рата такође предвидљиво наносе штету онима који су недужни. Оно што разликује тероризам од легитимних чинова рата јесте пре то што тероризам циља на рањавање или убијање недужних, док легитимни чинови рата и кад наносе повреде недужним особама, то чине *ненамерно.* Стога, разлика између тероризма и легитимних чинова рата, није разлика у очекиваним последицама. То је пре разлика у инхерентним природама два типа поступака, дефинисаних преко њихових намера. (Дистинкција намера / предвиђање предмет је расправе у чланку 17, *Савремена деонтологија* и чланку 25, *Еутаназија).*

Питање да ли су само последице важне, јесте међу најдубљим проблемима етичке теорије. Оно се разматра на другим местима у овој књизи, у чланцима који су помињани, и овде се не може решити. Међутим, није можда занемарљиво да консеквенцијалисти не морају, као што се углавном мисли, да усвоје схватање према коме тероризам није гори од уобичајених ратних поступака који, на предвидљив начин, погађају недужне особе. Јер, алтернативно схватање подједнако спојиво са консеквенцијализмом јесте да уобичајени ратни поступци, који наносе штету недужнима, јесу исто тако подложни примедбама као што се обично мисли о тероризму.

II. Етика и нуклеарно оружје

Етичка питања која покреће нуклеарно оружје могу да се поделе у две групе: питања која се односе на актуелну употребу нуклеарног оружја у рату, и питања која се односе на поседовање нуклеарног оружја у сврху застрашивања. На питања прве врсте се обично одговара позивањем на захтеве *jus in bello.* Да ли би употреба нуклеарног оружја могла да задовољи захтеве за дискриминацијом и пропорционалношћу? Већини моралних теоретичара (мада никако свима) чини се да постоје неке *могуће* употребе нуклеарног оружја, које не би прекршиле ниједан захтев. Међутим, онако како се стварно практикује, застрашивање увек укључује претњу употребом нуклеарног оружја у циљу намерног уништења цивилног становништва, а ово очигледно крши захтев дискриминације и скоро сигурно захтев пропорционалности (Finnis et al., 1987, Ch I.). Ова чињеница покреће фундаментална питања моралности нуклеарног застрашивања: да ли застрашивање зависи од претњи употребе оружја на начин да би било неморално? Ако је тако, шта то импликује у погледу морала застрашивања?

Овде постоје и морална и стратешка питања. Претпоставимо да знамо која би могућа употреба нуклеарног оружја била морално прихватљива. Тада би требало да питамо да ли су ове употребе довољно екстензивне да би претња употребом нуклеарног оружја само на тај начин ефикасно могла да одврати било коју претњу, за коју мислимо да је нужно да се одврати. Ово је питање стратешке теорије. С обзиром на чињеницу да све актуелне политике укључују изричите претње за уништење цивилног становништва, заједно са чињеницом да у оквиру стратешке заједнице не постоји значајно оспоравање идеје да су ове претње нужне, разумно је да закључимо како постоји широк консензус међу стратезима да убедљиво и ефикасно одвраћање захтева претње употребом нуклеарног оружја на начин који би био осуђен од стране *захтева jus in bello*

1. Аргумент рђавих намера

Ако претпоставимо да застрашивање зависи од претњи употребе нуклеарног оружја на начине на који би то било морално лоше, онда се суочавамо са проблемом који је покренуо значајну расправу у литератури о етици застрашивања, јер, да би биле уверљиве, претње нуклеарним застрашивањем морају бити искрене - то јест, морају бити поткрепљене намером (институционално изражене у плановима и припремама за испаљивање нуклеарног оружја) да ће бити испуњене у случају да се испровоцирају; стога застрашивање укључује условљену намеру употребе нуклеарног оружја на начине који би били неморални. Ако, даље, прихватимо принцип да је погрешно намеравати оно што је

погрешно чинити (што се обично назива »принципом рђавих намера«), онда следи да је застрашивање лоше. Овај доказ, који можемо назвати доказом рђавих намера, имао је огроман утицај, посебно у теолошким круговима у којима је широко прихваћено да је морални карактер једног чина принципијелно одређен намером која дефинише његову унутрашњу природу. (Он се брани, на пример, у Finns et al., 1987). Међутим, критичари су напали све три премисе доказа. Неки су настојали да установе тврђење да застрашивање може бити адекватно засновано на искреној претњи употребе нуклеарног оружја само на морално дозвољив начин. Ови критичари су, на пример, предлагали стратегије застрашивања које се одричу сваке намере да повреде недужне и које прете једино уништењем војних циљева. (Видети, на пример, Ramsey, 1968). Ови предлози често су се позивали на идеју да би застрашивање делом било гарантовано чињеницом да потенцијални непријатељи не би никада могли бити потпуно убеђени да је наше одрицање од неморалне употребе искрено (Kenny, 1985). Ове чисте стратегије су, међутим, биле снажно критиковане с разлогом да би већина употреба нуклеарног оружја, против чисто војних циљева, прекршила захтев за пропорционалношћу или директно кроз своје споредне ефекте по цивилно становништво или индиректно, преко ризика ескалације до оног нивоа насиља који ће бити директно непропорционалан. Други критичари доказа рђавих намера тврдили су, донекле неумесно, да застрашивање јесте или би могло бити засновано на претњама које су у ствари обмане, тако да застрашивање не треба да укључи рђаве намере. (Видети Hare у Cohen and Lee, 1986). Други још увек или одбијају принцип рђавих намера или тврде да он не може да се примени на случајеве у којима би формирање по општој претпоставци рђаве намере вероватно спречавало појаву катастрофалних последица, као што многи тврде да је тачно за намере које захтева практиковање застрашивања (Kavka, 1987, Chs. I and 2).

Ово друго схватање изгледа да има потврду у моралу здравог разума. Ако постоји морална примедба застрашивању која није потпуно заснована на разматрањима последица, то не значи да застрашивање укључује људе који имају рђаве намере (које, у сваком случају, нису *наше намере,* пошто ми, као обични грађани, не можемо контролисати употребу нуклеарног оружја и стога не можемо имати намере у погледу његове употребе). Примедба застрашивању је пре у томе да оно укључује озбиљан ризик да ћемо се ми, кроз делатност оних које смо унајмили да примењују политику, једног дана, преко испуњавања наших претњи, упустити у терористичко насиље невиђеног обима. Штавише, ризикујући ово будуће злодело, ми сада свесно намећемо ризик смрти и рањавања милиона недужних људи као средства смањивања ризика са којим се сами суочавамо. Ако верујемо да оне нису све што има значаја (па чак и ако верујемо да оне то јесу), онда ове повезане чињенице у погледу застрашивања утврђују јаку моралну претпоставку против њега.

Неки људи верују да је претпоставка против застрашивања апсолутна - то јест, да она не може да се превлада преко компензирајућих разматрања. Ови људи често настоје да бране своју позицију позивајући се на традиционални хришћански принцип да не можемо да чинимо зло које може да изађе на добро; на пример, да би спречили веће зло које ће други учинити. Већина од нас, међутим, верује да примедба на застрашивање може, у принципу, да се превазиђе разматрањима последица (или можда неком другом компензирајућом дужношћу, као што је дужност државе да заштити своје грађане). Став против застрашивања могао би да се превазиђе ако би очекиване последице напуштања

застрашивања биле знатно горе од последица настављања са њим. Стога, чак ако и верујемо да последице нису све што има неки значај, ми нећемо, уколико нисмо апсолутисти, бити способни да избегнемо испитивање застрашивања у светлости његових очекиваних последица.

2. Застрашивање и последице

Конвенционална мудрост сматра да очекиване последице напуштања застрашивања буду, у ствари, значајно горе од последица настављања са њим. Ово схватање је, међутим, далеко од тога да буде очигледно истинито. Да схватимо зашто је то тако биће добро да уведемо технички смисао појма »рат«. Према уобичајеној употреби, напад на који не постоји војни одговор може се рачунати као рат. Али, за циљеве наше расправе, хајде да установимо да *рат* мора да укључи међусобне нападе две стране. Израз »конфликт« може да значи или напад или рат у нашем смислу.

Главни циљ политике нуклеарног застрашивања јесте да спречи губитак или слабљење државног политичког суверенитета и независности, пре свега кроз спречавање напада на државу (пошто је највероватније да ће независност неке државе бити ослабљена преко напада). Али застрашивање је само једно средство смањивања ризика од напада. Шта су најбоља средства спречавања напада зависи од вероватних узрока напада. Јер спречавање напада захтева укидање узрока, а постоје различити могући узроци напада. На пример, ако се претња нападом изводи из могућности прорачунатог чина агресије који хоће да постигне неки политички циљ, онда морамо настојати да *спречимо* напад или кроз повећање трошкова ризика за нападача или преко демонстрирања способности одбране, тако снажне да потенцијалног агресора убеди како би његов напад био узалудан. (Овде и на другом месту, ја претпостављам да би напад био неправедан). Ако, са друге стране, претња напада настаје зато што је потенцијални непријатељ по свој прилици, због страха да не буде први нападнут, спреман да удари превентивно, онда настојање да се застрашивање појача може бити контрапродуктивно. Јер, може се десити да је заправо проблем у нашем ставу застрашивања. Неопходно је да предузмемо акцију да потенцијалног непријатеља уверимо како наше намере нису агресивне.

(Схватање да војне припреме пре могу да изазову него да спрече напад, водило је предлозима, примарно у западној Европи, реструктуирањем ненуклеарних снага, на такав начин да оне физички не могу бити употребљене за офанзивне операције). Пошто други могући узроци напада, које политика застрашивања углавном не може да елиминише - на пример, случајан напад, напад због несмотрености, или као резултат неког другог облика неразумевања. Као и у случају превентивног напада, пракса застрашивања може чак да погорша ризик напада који произлази из ових извора. Не само да застрашивање није једино средство за спречавање рата, већ ни спречавање рата није једини циљ безбедносне политике. Други важан циљ, на пример, јесте смањивање очекиваних трошкова (укључујући и трошкове за људе изван наше државе) конфликта који би могао да настане. Постоји, међутим, антагонизам између овог циља и циља спречавања напада. Застрашивање делује преко повећавања очекиваних трошкова од напада за потенцијалног агресора. Јер, што је вероватније да ће напад довести до рата који ће бити скуп за агресора, он ће мање бити склон (ако су друге ствари једнаке) да нападне, што су очекивани трошкови од напада нижи, безбедније и рационалније за неку државу ће бити да прибегне

нападу као средству за постизање својих циљева. Али, држава која упражњава застрашивање не може повећати трошкове агресије за нападача, а да не повећа трошкове за све стране. Треба, дакле, да се направи одмеравање између циља који смањује вероватноћу напада, и циља који смањује величину штете коју ће обе стране, вероватно, претрпети у случају сукоба. Застрашивање решава ово одмеравање тако што већу тежину даје циљу превентивног напада.

Опште схватање да застрашивање смањује ризик од нуклеарног рата јесте стога погрешно, осим ако се под нуклеарним ратом не мисли просто на једнострани нуклеарни напад. Пракса застрашивања од стране државе, у ствари, *повећава* вероватноћу нуклеарног рата великог обима, с обзиром на оно што би се иначе десило. Претећи нуклеарним ратом као казном за напад, држава манипулише ризиком нуклеарног рата *као средством спречавања напада.*

Важно је да схватимо да одмеравање између вероватноће напада и трошкова сукоба, не треба да се прави само на основу себичних критеријума. Ако рат избије између великих сила, последице ће осетити сви људи на свету. Размотримо, на пример, ситуацију у Европи. Западноевропски естаблишмент одбране заинтересован је да повеже судбину САД са судбином Европе, уређујући ствари тако да сваки напад на Западну Европу има високу вероватноћу ескалације у глобалан нуклеарни рат. Ови теоретичари хоће да увере Совјете да они не могу водити рат ограничен на европску територију, већ да ће ако покрену рат у Европи, бити уплетени у стратешки нуклеарни рат са САД. Они верују да је изглед нуклеарног рата великог обима, који ће укључити и сам Совјетски Савез, по себи пружити најефикаснију заштиту од совјетске агресије. Али, одвраћање од конвенционалне агресије јесте свесно стварање нуклеарног рата великог обима. (Стога, што је ризик од конвенционалног напада већи, стабилнији су односи узајамног нуклеарног застрашивања; што је ризик од конвенционалног напада мањи, већи је ризик ескалације до нуклеарног рата. Избор између мањег ризика конвенционалног напада и мањих очекиваних трошкова у случају напада, јесте пример одмеравања који смо раније утврдили).

Важна тачка овде јесте да пракса застрашивања у Европи, због западноевропске безбедности, читав свет доводи у ризик. По општем схватању ризик за недужне људе изван совјетског блока није намераван. Дакле, у овом погледу они избегавају ризик који САД намеће на недужне људе у Совјетском Савезу.

Ипак, свесно стварање ових ризика је дубоко неправедно. Да би ово увидели треба само да погледамо наша уверења у погледу проблема нуклеарног ширења. Размотримо конфликт између Израела и разних арапских нација. Исход овог конфликта је од огромне важности за обе групе. Он се не може сматрати као нека тривијална ствар. Ипак, сматрали би монструозним ако би различите државе у оквиру овог региона стекле велике нуклеарне арсенале, тиме угрожавајући живот свих људи и доводећи у питање само постојање будућих нараштаја, ради својих интереса и провинцијалне бриге. Али, ако је наша индигнација над овим поступањем оправдана, онда народи у свету који су угрожени политиком данашњих нуклеарних сила исто тако имају право да осуде праксу која их неправедно излаже ризику.

Вратимо се сада питању да ли застрашивање може бити оправдано на темељу својих очекиваних последица. Иако конвенционално схватање сматра да морална сумња у застрашивање може да се оповргне доминантном вредношћу застрашивања у циљу спречавања катастрофе, изгледа да, насупрот томе, разматрање очекиваних последица чак

учвршћује сумњу у застрашивање. Доказ за ово тврђење може се изложити на врло једноставан начин. Претпоставимо да разматрамо две широко дефинисане могуће политике САД и њених савезника - наиме застрашивање и ненуклеарау одбрану - и два најистакнутија исхода, по њиховим могућим последицама - наиме, совјетску доминацију и нуклеарни рат великог обима. Изгледа јасно да је нуклеарни рат гори исход од совјетске доминације, чак и ако у обзир узмемо само интересе САД и њених савезника, остављајући по страни интересе совјетског блока, неутралних земаља и будућих нараштаја. То је, такође, случај када застрашивање укључује већи ризик нуклеарног рата великог обима него што чини ненуклеарна одбрана. Следи да застрашивање укључује *већи ризик најгорег исхода.* Зато је терет на ономе који брани застрашивање да покаже да је ова чињеница превагнула над осталим разматрањима.

Неки заступници застрашивања настојали су да ово учине доказујући да ненуклеарна одбрана носи већи ризик катастрофе. Доказ сматра да је вероватноћа доминације над политиком не-нуклеарне одбране *значајно* већа од вероватноће нуклеарног рата великог обима, иако је вероватноћа доминације или нижа или отприлике једнака вероватноћи нуклеарног рата вођеног политиком ненуклеарне одбране. Претпоставимо да су ова тврђења тачна, као што и могу да буду. Остаје дилема треба ли да бирамо *мању* вероватноћу *неке* катастрофе по цену *веће* вероватноће *горе* катастрофе, или треба да тежимо смањењу вероватноће најгоре катастрофе по цену прихватања *веће* вероватноће неке катастрофе?

Укратко, суочени смо са одмеравањем, раније утврђеним, између смањивања *вероватноће* катастрофе и смањивања вероватно *величине* катастрофе. (Kavka, 1987, Chs. 3 and 6; and McMahan, 1989).

С обзиром на природу држава и међународног друштва, ниједна политика која се бави проблемима рата, мира и безбедности није без озбиљних ризика. Она може, међутим, да прави моралну разлику да ли су ризици повезани са нашом политиком пре свега они које смо изабрали да прихватимо или су ризици примарно они које намећемо другима; ако верујемо да постоји принципијелна примедба на наметање ризика недужним људима, у намери да смањимо ризик за себе, онда ће постојати морална претпоставка против застрашивања. И ако постоји таква претпоставка њу неће бити лако оборити. Јер, као што смо видели, не само што није јасно да би напуштање застрашивања имало последице које би биле значајно горе од последица које настају због његовог настављања; није чак јасно да би напуштање застрашивања уопште имало горе последице.

95. Мирослав Јевтовић

ПОЛИЦИЈСКА ЕТИКА КАО ТЕОРИЈСКО-САЗНАЈНА ДИСЦИПЛИНА

Полицијска етика је сасвим млада теоријско-сазнајна дисциплина. Све компоненте њеног идентитета; још нису до краја уобличене. Стога се она, као и друге дисциплине које тек довршавају процес свог формирања, у знатној мери ослања на становишта (концептуална полазишта, методе и резултате) других теоријско-сазнајних дисциплина (како зрелих и признатих, тако и оних млађих и мање афирмисаних). Несумњиво је да то представља главни узрок њеног још увек прилично еклектичног (композитног, мозаичног) карактера, односно да то одређује и наглашену поливалентност њеног идентитета.

"Полицијска етика" инкорпорира тежње, сазнања и методе: психологије, социологије, психологије морала, социологије морала, правних наука (уставног права, међународног јавног права, полицијског права, кривичног процесног права...), затим елементе који изворно припадају науци о управи, полициологији, криминалистичким дисциплинама, пенологији, као и већем броју још увек више виртуелних него у потпуности диференцираних и осамостаљених дисциплина, попут: социологије професије, виктимологије, социологије полиције, психологије полиције, те и неких других, овима блиских дисциплина. Наравно, најшири и најважнији ослонац дају јој научна и филозофска етика.[1]

Када је реч о задње наведеној дисциплини, од значаја за "полицијску етику" јесу концепти и приступи обеју њених основних грана: (1) опште или метафизичке етике, која моралну проблематику третира на највишем нивоу уопштавања и (2) примењене етике, која у оквиру више својих диференцираних поддисциплина, третира посебније моралне проблем разних домена друштвене стварности, чинећи то увелико и у нормативно-индоктринативном приступу, на начин карактеристичан за тзв. *бехавиор-макинг дисциплинес* (дисциплине које граде понашање)[2]

Наравно, "полицијска етика" - када је реч о њеној тематици, инспирацијама, те и неким важнијим резонима - понајвише црпи из посебних, тј. примењених етика себи сродних облика професионалне/службене праксе; из оних, дакле, с којима дели неке заједничке карактеристике.[3]

Неке од горе поменутих дисциплина, попут теоријске етике, правних и криминалистичких наука, управне науке, социологије и психологије, као и одговарајућих њихових поддисциплина, доприносиле су више уобличавању индикативног усмерења полицијске етике, док су уобличавању њеног вредносно-критичког и нормативног усмерења више доприносиле поменуте примењене етике сродних служби или облика професионалне праксе.

Међутим, разматране чињенице дијахронијског реда нису једине које чине да идентитет ове дисциплине није монолитан и једнозначан. Односно, несумњиво је да ће "полицијску етику" и када буде превазишла свој актуелни статус не сасвим довршене дисциплине (који је имплициран првенствено чињеницом да је релативно касно у потребној мери диференциран/уобличен њен предмет, те и чињеницом да је кратак сав њен досадашњи развитак), несумњиво је, дакле, да ће је чак и тада када буде постигла своју пуну зрелост и самобитност (које ће нужно морати да буду изражене и одговарајућим

вишим степеном њене синтетичности) - ипак карактерисати и својеврсна шароликост њеног идентитета. Наиме, тај њен идентитет ће и тада бити такав због природе и сложености предмета који она захвата, али и због вишеслојности њених циљева, који ће јој налагати да упоредо негује већи број разнородних методских приступа. То јест, она ће и надаље морати да комбинује научне, филозофске и идеолошко-доктринарне сазнајне елементе, а такође ће морати да упоредо негује и више различитих рефлективних и емпиријских метода. "Полицијска етика" ће, дакле, обухватати високо уопштена теоријска знања, а биће истовремено и конкретно применљива теоријско-сазнајна дисциплина.

Ако имамо у виду да ће "полицијска етика" и убудуће обухватати теоријско-сазнајне садржаје који су различити по њиховој изворној дисциплинарној одређености, можемо претпоставити да ће њена судбина још дуже време бити таква да ће представљати неку врсту теоријско-сазнајне интердисциплине. Али, и као таква, она ће, свакако - пошто све више буде вођена сопственим циљевима, и како буде градила своје оригинално синтетско полазиште, а онда и по основу све веће систематичности приступања свом предмету - бити у стању да надвладава ранију праксу углавном спорадичног и изолованог занимања за ову проблематику, развијану у оквирима појединих дисциплина, од чијих је становишта полазила, која је, мање или више прерађујући их, усвајала, и која ће и надаље пажљиво узимати у обзир. Пре свега, мораће синтетски да превладава доскоро преовлађујућу праксу свог углавном механичког повезивања резултата њихових фрагментарних и несистематских сазнајних третмана у овој предметној области.

Дакле, "полицијска етика" ће се ипак, и поред тога што ће и надаље бити у тесној вези са сродним дисциплинама које су помогле њено рађање, све јасније профилисати И као самостална теоријско-сазнајна дисциплина. Заправо, она има добру перспективу за довршавање свог засебног дисциплинарног идентитета, и она га активно и гради, прецизирајући самосвојне циљеве, развијајући све више сопствени концептуални апарат и свајеврсне приступе свом предмету. Од тих дисциплина са којима ће "полицијска етика" и надаље ипак остати у вези, издвајаће је понајпре: њена прецизно делимитирана предметна област, њено специфично, концентрисано и систематско занимање за свој јасно дефинисан и садржајима довољно богат предмет, те и третман тог предмета увелико синтетским начином.

И поред велике разноврсности дисциплинарних компонената, односно шаренила оријентација и инспирација које поједине дисциплине пружају овој посебној етици, може се закључити да базу (тежиште, језгро, доминантан састојак) њеног по том основу сложеног идентитета чини етика. У том идентитету ова је присутна кроз своје стандардне изводе: као теоријска, тј. филозофска и научна етика и као практичка или нормативна етика. Прецизнијим исказом, за "полицијску етику" се може рећи да је, по свом основном карактеру, практичка (нормативна) етика, тј. да она представља специфичну операционализацију, или један посебан и конкретан израз опште (теоријске) етике. "Полицијска етика" припада огранку практичке етике који је означен као професионална етика.

Закључићемо, у најкраћој форми, да теоријско-сазнајна дисдиплина "полицијска етика", имајући за свој предмет етичку димензију полицијске професионалне службе, обједињује систематско и организовано етичко изучавање те димензије полицијске праксе. Сазнајно настојање у њеним оквирима очитује се као: посматрање, описивање,

објашњавање, критичко вредновање, образлагање, нормирање и препоручивање специфичног професионалног морала полицијске службе.

Циљеви ове теоријско-сазнајне дисциплине одређени су когнитивним и изванкогнитивним интересима. Циљеви првопоменуте врсте остварују се кроз стицање, односно формулисање, уопштавање и систематизовање првенствено индикативних теоријских сазнања о предметном феномену; то јест, кроз указивање на одговарајуће суштине, структуре, функције, садржаје, везе и динамику. Највиши циљ ове врсте представља теоријско уопштавање тих сазнања до нивоа научних и филозофских начела, као и сложенијих доктринарних учења.

Изванкогнитивни (друштвени и професионално-службени) циљеви ове сазнајне дисциплине остварују се кроз доприношење, на посредан начин, квалитету испољаваног полицијског морала, односно кроз вршење утицаја на уподобљавање понашања припадника полиције стандардима тог морала. Тиме се - пошто полицијски морал представља један од конкретних израза општедруштвеног морала - доприноси неопходном интегрисању полиције у друштвену заједницу којој она служи. Ова сазнајна дисциплина то чини препоручујући одређене вредности, начела, норме, ставове и врлине као идејне путоказе[i] за пожељно понашање, при чему полази од уопштених индикативних и вредносних сазнања, односно од њихове рационалне и конструктивне критике.

Друштвено-интегративни циљ "полицијске етике" фактички се остварује са усвајањем њених сазнања од стране делатника полицијске службе. То се у знатној мери остварује путем педагошко-дидактичког посредовања њених садржаја кроз одговарајућу образовно-васпитну праксу (а нарочито у оквиру засебних наставних дисциплина које се изучавају у установама за образовање полицијских кадрова). Поменути извансазнајни циљ био је од претежног утицаја и на формирање ове теоријско-сазнајне дисциплине. Несумњиво је да он битно одређује и њен потоњи развој.

Најопштији начин на који ова дисциплина приступа свом предмету јесте онај који је заједнички великом делу савременог филозофског промишљања и научног изучавања уопште, а то је дијалектички метод. Реч је, првенствено, о примени двају његових базичних конститутивних начела: онога које налаже да се све појаве у свету прате у њиховом кретању (као природном стању њиховог постојања) и ономе који налаже да те појаве буду сагледаване у њиховој вишестраној и вишезначној повезаности са другим појавама. Када је реч о првопоменутој, динамичкој или "историчној" црти овог најопштијег теоријско-методолошког приступа, има се у виду, наравно, и његово основно становиште према коме су крајњи узроци свих кретања у појавном свету - унутрашњи; то јест, да су у његовој основи противречности које су инхерентне самим појавама. Примена ове компоненте овог приступа омогућује солидне резултате у рефлексији о многим важним питањима овог предмета, а нарочито о онима која су изразитије обележена управо противречностима. Доиста, без ослонца на ту компоненту, многи од третираних проблема остајали би без ваљаног решења, тј. тешко би појаве и односи којих се они тичу могли бити објашњавани (тешко би могао бити схватан њихов *ратио),* те би много шта исказивало карактер парадоксалног. На пример, без ослањања на дијалектичко методско упутство о коме је реч не би било могуће разрешити противречност између хуманистичке сврхе полицијске службе и легитимног овлашћења њених вршилаца да физички принуђују чак и на најгрубље начине.

Посебнији методски приступи, практиковани у оквиру ове дисциплине, јесу они које она дели са већим бројем сродних дисциплина које се баве теоријским сазнавањем друштва и човека. Пре свега, реч је о оним приступима који се темеље на историјско-материјалистичком гледишту.

У појединим фазама поступка научно-теоријског истраживања, какве представљају: пројектовање сазнајних подухвата, прикупљање података и њихова обрада (тј. анализа, категоризација, уопштавање, систематизација и презентација), ова дисциплина користи више стандардних рефлективних и емпиријских сазнајних поступака, као и логичко-методолошких операција. Наравно, њихова примена је примерена дефиницији њеног предмета и циљева. Природно је да у свему овоме има места и за сасвим специфичне методске поступке који одговарају само појединим посебностима њеног предмета или циљева.

Већ и само по основу до сада овлаш изнетих назнака јасно је да се развијено теоријско-сазнајно интересовање за морал полиције могло јавити, одпосно да је његово систематско изучавање могло бити зачето једино у слободним, демократски устројеним и идеалима хуманизма прожетим друштвима (као што је, уосталом, тек у таквим друштвима и сам тај морал могао дозрелити и, као друштвено релевантан, доћи у средиште широког занимања). О тој корелацији између рапидног нарастања интересовања за моралне аспекте полицијског бића, те и нарастања интересовања за њихово теоријско-сазнајно изучавање и промишљање, с једне стране, и одговарајуће новије еволуције најнапреднијих либерално-демократских друштава (која је донела све гласније истицање општег захтева за поштовање хуманистичких начела и за што потпунију људску еманципацију), с друге стране, биће доста речи у одговарајућем поглављу ове књиге.

Када је у питању теоријско-сазнајно бављење овом проблематиком, установићемо да су предметне теме: у последњих четрдесетак година обрађиване готово искључиво у срединама које су снажније потврђивале свој либерално-демократски идентитет, тј. да су занемарљиво мало дотицане у остатку света.[4]

Осврнућемо се укратко и на актуелно стање, те и на перспективе даљег развитка "полицијске етике" као теоријско-сазнајне дисциплине.

Установићемо одмах да се она данас убрзано развија; и то, пре свега, обогаћујући се сазнајном грађом која је продукована у оквиру све интензивнијих организованих изучавања у њеном предметном пољу. Ова нова дисциплина развијана је понајвише у научно-истраживачким центрима који се посебније баве проблематиком полиције, успостављаним и унутар и изван структура полицијске организације[5]. Али, значајан допринос њеном развијању дају и сазнајне активности спровођене у спољашњим истраживачким установама које се баве ширим појавама какве су државна организација и државна управа, те и друштвеним структурама и процесима уопште, укључујући и оне у идејној сфери. Допринос даљем уобличавању "полицијске етике" дају, дакле, напори разних субјеката организованог теоријског сазнавања. (Понајпре су то исти они субјекти чији су сазнајни напори били од великог значаја и за њено фундирање као засебне сазнајне дисциплине.)

Изучавање полицијско-етичке проблематике најразвијеније је у једној мањој групи земаља са најдужом либерално-демократском традицијом, тј. са најдубље укорењеним демократским системом. Али, теоријско-сазнајно интересовање за ову проблематику, те и за њено прилично интензивно, систематско и организовано третирање уочљиво је

однедавно и другде. Посебно упечатљиву слику пружа актуелни узмах те праксе у новодемократским европским земљама, чији су друштвени системи у процесу транзиције од социјалистичких ка капиталистичким. И у тим срединама полицијско-етичка проблематика постаје све више преокупацијом широког круга заинтересованих. Она и тамо постаје предметом организованих теоријскиг сазнајних настојања, која дају и све запаженије резултате, иако се у овој материји, у већини тих земаља, стартовало практично од нуле.

Дакле, у тим бившим социјалистичким земљама пракса теоријско-сазнајног третирања полицијског морала развија се у правом смислу тек пошто су оне почеле да усвајају вредности и обрасце либералне демократије. Прва и основна претпоставка за тамошње испољавање већег интересовања за полицију, и поготово за њено озбиљније научно истраживање и теоријско промишљање (укључујући и истраживање проблематике њеног професионалног/службеног морала) изграђивана је са напредовањем процеса ослобађања општег критичког мишљења о друштвеним установама, процесима и идејама, који је отпочео пре петнаестак година. То ослобађање представљало је, иначе, и једну од првих и најзначајнијих промена које су се збивале у земљама транзиције, чиме су ове постајале новим демократијама. Врло значајне су биле и промене које су остваривање у самој полицији (у њеном статусу, организацији, начинима деловања, те и обрасцима њеног одношења према друштву и грађанима). Те промене формализоване су и подстицане и посредством одговарајућих измена полицијског законодавства. (Чак је и у Републици Белорусији, која се од свих бивших европских социјалистичких земаља најспорије преображавала у разматраном смислу, још у марту 1991. године донет посебан Закон о полицији који је формално био у духу поменутих промена. Он је, поред осталог, експлицитно налагао и поштовање етичких начела. Видне промене у том смислу десиле су се и у најзаосталијој европској земљи - Албанији).[6]

Развитак и уобличавање сазнајно-теоријске дисциплине о којој је реч значајно су подстицале - као и када је у питању развијање и усавршавање образовања у овој области - стручне полицијске асоцијације, као и удружења професионалних делатника у другим, сродним облицима праксе (у мери у којој су та њихова пракса, и с њом у складу развијана етика, биле од значаја и за полицију[7]). Такође су од видног утицаја били и подстицаји и препоруке организација које имају општије основе свог формирања, односно циљеве. Нарочито значајан утицај су вршиле разне међународне организације и форуми. Од међународних субјеката који имају широк и најшири опсег деловања, сазнајно-теоријски рад у овом пољу посебно су охрабривали: Савет Европе, Организација за европску безбедност и сарадњу (*ОЕБС*), Међународни комитет Црвеног крста (*МКЦК)* и Организација уједињених нација. И разне међународне организације, тела и форуми, ужег делатног опсега, својим препорукама су експлицитно подстицали теоријско-сазнајно третирање полицијског морала. Значајни међународни скупови посвећивани су појединим питањима која улазе у корпус његове проблематике. Такви су били, на пример, светски скупови посвећени проблему корупције.

Укупном ангажовању на развијању "полицијске етике", од њеног установљења у форми засебне теоријско-сазнајне дисциплине, доприносе сви они чиниоци који су промовисали и промовишу и сам полицијски морал.

Развијеност ове дисциплине данас је један од важних показатеља етичке самосвести полиције, којом она иде у сусрет растућем друштвеном занимању за моралне аспекте

њеног бића. Та развијеност је, у крајњој инстанци, и један од солидних посредних показатеља опште напредности друштава у којима се таква дисциплина конституише и развија.

Покушаћемо, на крају, да означимо и место "полицијске етике" у општем систему теоријско-сазнајних дисциплина, те такође и њено место међу дисциплинама које су заступљене у образовању будућих полицајаца.

Најопштије посматрано, ова дисциплина припада корпусу научних и филозофских дисциплина које за предмет проучавања имају друштво и човека. Уже посматрано, она је - иако има карактер интердисциплине, тј. представља конгломерат разних дисциплинарних приступа, циљева и знања, којима тек предстоји знатније фузионисање - својом главнином: етика. Она обухвата рационална, уопштена и систематизована са- знања о моралу у једном посебном домену друштвене стварности - у ономе у коме је ситуирано биће полиције. Заправо, она је једна примењена етика, тј. етика једног конкретног облика професионалне праксе и груписања. Чињеница да ова дисциплина носи карактер професионалне (примењене, практичке) етике не раскида њену тесну повазаност са општом, теоријском етиком.

Када је у питању позиција "полицијске етике" међу дисциплинама које су - посредством одговарајућих наставних предмета - заступљене у образовању будућих полицајаца, за њу се може рећи да припада обома наставно-дисциплинарним корпусима: теоријском и емпиријском. Таква, њена двојна припадност проистиче из више њених облика. "Полицијска етика" спада у емпиријско-доктринарне (изразито проактивне) дисциплине по основу значајног њеног ослањања на емпиријске изворе сазнања (тј. на знатну примену индуктивног методског поступка у прикупљању чињеничке грађе), као и с обзиром на њене нормативно-прескриптивне сазнајне циљеве и директно васпитне извансазнајне циљеве (који се реализују кроз подстицање прихватања одређених вредности, тј. привођење к њима, те најзад и с обзиром на значајан удео у њеном сазнајном фонду садржаја који су у складу са таквим, друштвено-интегративним циљевима). Али, будући да јој језгро чини уопштавајућа етичка рефлексија, ова дисциплина се може окарактерисати и као изразитије теоријска; односно као претежно таква. Чињеница је да она таквом мора бити чак и када, креирајући своје нормативне садржаје, бива - гледано према некогнитивном примарном смислу (карактеру) циљева те њене активности - увелико практичка.

Из другог угла посматрано, "полицијска етика" је једна од дисциплина у корпусу полициолошких дисциплина. У том својству, она је често одређивана као допунска или помоћна полициолошка дисциплина. Оба ова одређења су проблематична, тј. дискутабилна. Оно што, међутим, не треба да буде спорно, јесте то да је ова сазнајна дисциплина, заправо, неопходна за свеобухватно разумевање бића полиције, односно за унапређивање њене праксе.

Пошто смо у досадашњем излагању, при означавању "полицијске етике", доследно избегавали употребу термина "научна дисциплина", исправно је закључити да се уздржавамо од придавања овој сазнајној дисциплини једнозначног, научног карактера; то јест, да је не сматрамо адекватно одређеном искључиво тим атрибутом. То становиште заузимамо из више разлога, од којих су неки, посредно, већ изнети. (Иначе, сасвим прецизно одређивање идентитета "полицијске етике" у смислу о коме је овде реч, не сматрамо, бар за сада, толико битним.)

96. Борислав Гроздић

ОФИЦИРСКИ ПОЗИВ КАО ПРОФЕСИЈА

Професионализам и војска

Савремени официрски кор је професионална групација, а савремени војни официр је професионалац. Ово је, можда, најосновнија теза ове књиге. Професија је посебна врста функционалне групе с високо специјализованим карактеристикама. Вајари, стенографи, богати индустријалци и аутори реклама имају посебне функције, али ниједна од тих функција није професионална по својој природи. Професионализам је, међутим, карактеристика савременог официра у истом смислу у ком је то карактеристика лекара или адвоката. Професионализам раздваја војног официра данашњице од ратника из претходних периода. Постојање официрског кора као професионалне групације даје особено одређење савременом проблему цивилно-војних односа.

О природи и историји других занимања као професије се већ неко време темељито расправља. Професионални карактер савременог официрског кора је, међутим, запостављен. У нашем друштву бизнисмен може захтевати више прихода; политичар може захтевати више моћи; професионалац, међутим, захтева више поштовања. У јавности, као и научном свету, ретко се на официра гледа на исти начин као на адвоката или лекара, а официру се свакако не указује онолико поштовање колико цивилним професијама. Чак су и сами војници под утицајем имица који имају у јавности, те понекад одбијају да прихвате импликације свог сопственог професионалног статуса. Када се термин „професионалан" употребљава за војно особље, обично се више користи у смислу „професионалац" насупрот „аматеру", а мање у смислу „професије" насупрот „занимања" или „заната". Изрази „професионална војска" и „професионални војник" не праве јасну разлику између каријере човека који је у војној служби да би остварио новчану накнаду и каријере официра који је професионалац у веома другачијем смислу - што тежи остварењу „виших циљева“ у служби друштва.

Појам професије

Први корак у анализи професионалног карактера савременог официрског кора је дефинисање професионализма. Карактеристике које разликују једну професију као посебну врсту занимања су стручност, одговорност и припадништво групи.

Стручност. Професионалац је експерт са специјализованим знањем и вештином у значајној области људског настојања. Његова стручност се стиче кроз продужено школовање и искуство. То је основа објективних стандарда професионалне компентенције за разликовање професионалца од лаика и утврђивање релативне компетентности припадника професије. Такви стандарди су универзални. Они су темељно уграђени у знање и вештину и могу се генерално применити без обзира на време и место. Обична вештина или занат постоји само у садашњости и њоме се овладава тако што се учи одређена техника без довођења у везу са оним што је било пре. Професионално знање је, међутим, интелектуално по својој природи и може се сачувати у писаној форми. Професионално знање има историју, и неко знање те историје је неопходно за професионалну компетенцију. Од научноистраживачких и образовних институција се захтева да прошире и пренесу професионално знање и вештине. Контакт између академских и практичних страна професије се одржава путем часописа, конференција и повезаношћу особља из праксе и наставе.

Професионалнаххручност има и једну ширу димензију која недостаје у обичним занимањима. То је сегмент укупне културне традиције друштва. Професионалац може успешно да примени своје умеће само када је свестан ове шире традиције чији је он део. Научене професије су „научене" једноставно зато што су саставни део целине образовања у друштву. Стога се професионално образовање састоји из две фазе: прве која обухвата широку, општу, културну позадину, и друге која обухвата специјализоване вештине и знања саме професије. Општим образовањем професионалца обично управљају опште образовне институције друштва које су посвећене тој сврси. Друга или техничка фаза професионалног образовања се, с друге стране, добија у специјализованим институцијама којима се посебно управља или су саставни део саме професије.

Одговорност. Професиоиалац је практичан експерт, који ради у посебном друштвеном окружењу, и пружа услуге, као што су унапређење здравља, образовања, или правде, областима које су неопходне за функционисање друштва. Клијент сваке професије је друштво, индивидуално или колективно. Хемичар истраживач, на пример, није професионалац јер услуге које пружа, иако корисне за друштво, нису неопходне за непосредни опстанак и функционисање друштва: само Du Pot и Bureau of Standards имају директан и непосредни интерес у ономе што он има да понуди. Основни и орпшти карактер услуге и монопола над сопственом вештином намећу професионалцу одговорност да пружи услугу када друштво то од њега захтева. Ова друштвена одговорност разликује професионалца од других експерата који поседују само интелектуална умећа. Хемичар истраживач, на пример, је и даље хемичар истраживач ако користи своја умећа на начин који је штетан за друштво. Али професионалац не може више да пружа услуге ако одбија да прихвати своју друштвену одговорност: лекар престаје да буде лекар ако користи своје вештине у сврхе које су штетне по друштво. Одговорност да буде на услузи и посвећеност сопственим умећима обезбеђују професионалну мотивацију. Новчана накнада не може бити основни циљ професионалца као професионалца. Стога је професионална надокнада обично само делимично одређена преговарањем на отвореном тржишту и регулисана је професионалним обичајем и законом. Пружање основне услуге која није регулисана уобичајеним очекивањем финансијских награда захтева успостављање неких правила која регулишу односе професије према осталом делу друштва. Конфликти између професионалца и његових клијената, или међу припадницима професије, обично

обезбеђују непосредан подстрек за формулисањем таквих правила. Професија, према томе, постаје морална јединица која успоставља одређене вредности и идеале који служе као упутство припадницима професије у њиховој комуникацији са лаицима. Ово упутство може бити скуп неписаних правила која се преносе кроз професионални образовни систем или може бити кодификовано у писане каноне професионалне етике.

Припадништво групи. Припадници неке професије деле осећај за органско Јединство и свест о себи као о групи која је издвојена од лаика. Овај заједнички осећај има своје порекло у дужини дисциплине и обуке који су неопходни за стицање професионалне компетенције, у заједничкој повезаности која проистиче из посла, и деоби посебне друштвене одговорности. Осећај јединства се манифестује у професионалној организацији која формализује и примењује стандарде професионалне компетенције и успоставља и примењује стандарде професионалне одговорности. Припадност професионалној професији, заједно са поседовањем специјалне стручности и прихватањем специјалне одговорности постаје, према томе, критеријум професионалног статуса, који у јавности разликује професионалца од лаика.

У интересу је професије да обезбеди своје припаднике од искоришћавања професионалне компетенције у областима где таква компетенција није релевантна и, обратно, да се заштити од аутсајдера који би могли да тврде да су професионално компетентни због успеха или заслуга у другим областима. Професионалне организације генерално, гледано су или удружења асоцијације или бирократске структуре. У професијама које се удружују (асоцијативне професије), као што су медицина и право, стручњак обично ради независно и има непосредан лични однос са својим клијентом. Бирократске професије, као што је дипломатска служба, поседују висок степен специјализације рада и одговорности унутар професије, а професија као целина пружа колективну услугу целом друштву. Ове две категорије нису узајамно искључиве: бирократски елементи постоје у већини професија које се удружују, а удруживање често допуњује формалну структуру бирократских професија. Асоцијативне професије обично имају писана етичка правила с обзиром да је сваки стручњак индивидуално суочен са проблемом подесног понашања према клијентима и колегама. Бирократске професије, с друге стране, теже да развију уопштенији осећај колективне професионалне одговорности и коректну улогу професије у друштву.

Војна професија

Официрски позив захтева испуњење основних критеријума професионализма. У пракси, ни једно занимање, чак ни медицина или право, нема све карактеристике које би важиле за идеалну професију. Официрски позив је вероватно нешто удаљеније од идеала него било која од ових професија. Ипак његов основни карактер као професије је неспоран. У пракси, официрски позив је најснажнији и најефектнији када се највише приближава професионалном идеалу; најслабији је и најдефектнији када је далеко од тог идеала.

Стручност официрског позива. Шта је специјализована стручност војног официра? Постоји ли нека вештина која је заједничка за све војне официре а која се, опет, не јавља код било које цивилне групе? На први поглед тешко да то може бити случај. Официрски кор има много различитих специјалиста, укључујући и велики број оних који имају

одговарајућа занимања у цивилном животу. Инжењери, доктори, пилоти, експерти за борбену технику, кадровски експерти, обавештајни експерти, комуникациони експерти - сви заједно постоје и унутар и изван савременог официрског кора. Чак и ако се занемаре ови технички специјалисти, где је сваки признат у сопственој области знања, сама широка подела кора на официре који делују на копну, мору или ваздуху чини огромну разноликост у функцијама које се изводе и вештинама које су потребне. Капетан крстарице и командант пешадијске бригаде изгледа да су суочени са веома различитим проблемима који захтевају веома различите способности.

Ипак постоји посебна област војне компетенције која је заједничка за све, или скоро све, официре и која их разликује од свих, или скоро свих, цивила. Ова централна вештина је можда најбоље резимирање у фрази Харолда Ласвела - „управљање насиљем". Функција војне силе је успешна оружана борба. Дужности војног официра укључују: (1) организовање, опремање и обучавање ове силе; (2) планирање њених активности; и (3) усмеравање њених операција у и ван борбе. Управљање, операција и контрола људском организацијом, чија је основна функција примена насиља, посебна је вештина официра. То је заједничко за активности официра у ваздуху, на копну и на мору. То разликује војног официра као војног официра од осталих специјалиста који постоје у савременим оружаним службама. Стручна знања ових експерата могу бити неопходна за постизање циљева војне силе. Али они су у основи помоћна занимања, која имају исти однос према стручности официра као што знања медицинске сестре, хемичара, лабораторијског техничара, дијететичара, апотекара и рендгенског техничара имају према стручности лекара.

Ни један од помоћних специјалиста који се налази унутар или је на услузи војним професијама није способан за „управљање насиљем", као што ни један од специјалиста који помаже медицинској професији није способан да дијагностикује и лечи болест. Суштина официрског позива је оличена у традиционалном упозорењу Анаполцима - (припадницима поморске академије у Аннаполису, прим. прев.) да ће њихова дужност бити да се „боре против флоте". Појединци, као што су доктори, који нису компетентни да управљају насиљем али су припадници официрског кора, обично се разликују специјалним титулама и ознакама и искључени су са позиција војне команде. Они припадају официрском кору у његовом својству државне административне организације, али не у својству професионалне организације.

Унутар професије постоје специјалисти за управљање насиљем на мору, копну и у ваздуху, као што у медицини постоје специјалисти за срце, стомак и очи. Војни специјалиста је официр који је посебно експерт за управљање применом насиља под одређеним прописаним условима. Разноврсност услова под којима се насиље може употребити и различите форме у којима може бити примењено, формирају основу за субпрофесионалну специјализацију. Оно, такође, чини и основу за процењивање релативне техничке компетенције. Што су веће и сложеније организације насиља којима је официр способан да управља, и што је већи број ситуација и услова под којима може да ради, то је већа његова професионална компетенција. Човек који је способан само да управља активностима пешадијског одреда има толико низак ниво професионалне оспособљености да је скоро на граничној линији. Човек који може да управља операцијама ваздушнодесантне дивизије или задацима на носачу авиона је високо компетентан професионалац. Официр који може да руководи сложеним активностима комбиноване

операције која укључује главне морске, ваздушне и копнене снаге је на врху своје професије.

Већ је очигледно да војна функција захтева висок степен стручности. Ни један појединац, без обзира на интелектуалне способности и особине карактера и лидерства које поседује, не може да обавља ове функције успешно без одређене обуке и искуства. У ванредним ситуацијама необучен цивил може бити способан да реагује као војни официр на ниском нивоу за једно кратко време, као што у несрећама интелигентан лаик може да помогне док не стигне доктор. Пре него што је у савременој цивилизацији управљање насиљем постало изузетно сложен задатак, било је могуће да се неко без специјализоване обуке бави официрским позивом. Сада, међутим, само особа која потпуно посвети своје радно време овом задатку може да се нада да ће развити довољан степен професионалне компетенције.

Вештина официра није ни занат (који је примарно механички) ни уметност (која захтева јединствен и непреносив таленат). Она је изванредно сложено интелектуално умеће које захтева свеобухватно студирање и обуку. Може се истаћи да посебна вештина официра да управља насиљем није сама по себи чин насиља. Пуцање из пушке, на пример, је у основи механичка вештина; управљање операцијама фабрике пушака захтева потпуно другачију врсту способности која се делимично може научити из књига а делимично из праксе и искуства. Интелектуални садржај војне професије захтева да савремени официр посвети око једну трећину свог професионалног живота формалном школовању, што је вероватно већи однос времена посвећеног образовању према времену посвећеном пракси него у било којој другој професији. Ово делимично изражава ограничене могућности официра да освоји практично искуство у најважнијим сегментима свог занимања. Али у великој мери то је и израз екстремне сложености војне стручности.

Посебност умећа војног официра је да је она универзална у смислу да његова суштина није под утицајем промена у времену или месту. Као што су квалификације доброг хирурга исте у Цириху као и у Њујорку, исти стандарди професионалне војне компетенције се примењују у Русији као и у Америци, и у деветнаестом веку као и у двадесетом. Поседовање заједничке професионалне вештине је веза међу војним официрима која умањује остале разлике. Занимање официра поседује и историју. Управљање насиљем није вештина којом се једноставно може овладати тако што ће се учити постојеће технике. Она је у сталном процесу развоја, и неопходно је да официр разуме тај развој и да буде упознат са његовим основним тенденцијама и трендовима. Само ако је упознат са историјским развојем техника организовања и управљања војним снагама официр може да очекује да остане на врху своје професије. Стога се значај историје рата и војних односа стално истиче у војним делима и војном образовању.

Да би се овладало војном вештином потребна је широка општекултурна подлога. Методе организовања и примењивања насиља у било којој историјској етапи су блиско повезане са целокупним културним обрасцем друштва. Као што право има додирних тачака са историјом, политиком, економијом, социологијом и психологијом, то исто важи и за војну вештину. Штавише, војно знање такође има додирних тачака са природним наукама као што су хемија, физика и биологија. Да би разумео свој посао како треба, официр мора да има неку представу о везама тог посла са овим другим областима и начинима на које ове друге области знања може искористити у сопствене сврхе. Такође, он не може стварно да развије своју аналитичку вештину, проницљивост, имагинацију и

просуђивање ако се обучава само у оквиру обавеза свога занимања. Способности и навике ума које су му потребне у његовој професионалној области могу у великој мери да буду остварена само освајањем знања изван његове професије. Чињеница да је, као адвокат и лекар, у сталном контакту са људима захтева од њега да има дубље разумевање људских ставова, мотивације и понашања што опште образовање стимулише. Као што је опште образовање постало предуслов за пријем у правне и медицинске професије, сада је оно скоро универзално признато као пожељна квалификација и за професионалног официра.

Одговорност официрског позива. Стручност официра намеће му посебну друштвену одговорност. Неморално коришћење његове стручности у сопствену корист би ослабило основе друштва. Као кроз медицинску праксу друштво инсистира да управљање насиљем има користи само за друштвено одобрене сврхе. Друштво има директан, сталан и општи интерес у употреби ове вештине за повећање сопствене војне безбедности. Док су све професије само до одређеног степена регулисане од стране државе, над војном професијом држава има монопол. Вештина лекара је дијагноза и третман; његова одговорност је здравље његових клијената. Вештина официра је управљање насиљем; његова одговорност је војна безбедност његовог клијента, друштва. Испуњавање одговорности захтева овладавање вештином; овладавање вештином изискује прихватање одговорности. И одговорност и вештина разликују официра од других друштвених група. Сви припадници друштва имају интерес за остварење безбедности у њој; држава је непосредно заинтересована за постизање овог циља као и других друштвених вредности; али официрски кор је искључиво одговоран за војну безбедност до степена занемаривања свих других циљева.

Да ли официр има професионалну мотивацију? Јасно је да он не ради примарно због материјалних интереса. У западном друштву официрско занимање није добро новчано награђено. Исто тако његово понашање унутар професије није руковођено економским наградама или казнама. Официр није најамник који преноси своје услуге тамо где се оне најбоље награђују, нити је грађанин-војник који је привремено у војсци инспирисан снажним тренутним патриотизмом и дужностима, али без чврсте и стално жеље да се усавршава у управљању насиљем. Мотивације официра су привржености и љубав према свом позиву и осећај друштвене обавезе да користи тај позив за добробит друштва. Комбинација ових подстрека ствара професионалну мотивацију. Друштво, с друге стране, може само да обезбеди ову мотивацију ако понуди својим официрима сталну и довољну плату и док су радно активни и кад се пензионишу.

Официр поседује интелектуализовану вештину, за чије овладавање је потребно интензивно учење. Али, за разлику од адвоката и доктора, он није превасходно особа која обавља своје обавезе изоловано; он се стално бави људима. Тест његове професионалне способности је примена техничког знања у људском контексту. С обзиром да ова примена није регулисана економским средствима, официру су потребна позитивна упутства која детаљно објашњавају његове одговорности према старијим официрима, подређенима, надређенима и држави којој служи. Његово понашање унутар војне структуре је руковођено сложеним мноштвом правила, обичаја и традиција. Његово понашање у односу на друштро је вођено свешћу да његова вештина може да буде искоришћена само за сврхе које је одобрило друштво преко својих политичких заступника, државе. Док је основна одговорност лекара пред његовим пацијентом и адвоката пред његовим клијентом, главна одговорност официра је пред државом. Његова одговорност пред

државом је одговорност експертског саветника. Као адвокат и лекар, он се интересује за само један сегмент активности његовог клијента. Стога, он не може да наметне свом клијенту одлуке чије се импликације протежу изван области његове посебне компетенције. Он само може да објасни свом клијенту његове потребе у тој области, да га саветује како да се суочи са тим потребама, и онда, кад клијент донесе своје одлуке, помогне му да их оствари. До одређеног степена понашање официра према држави је вођено експлицитним кодексом који је изражен у обичају, традицији и духу професије.

Корпоративни карактер официрског позива. Официрски позив је јавна бирократска професија. Законско право да се баве својом професијом ограничено је на лица која су одабрана после темељито припремљеног избора. Добијени чин за официра је исто што и дозвола за лекара. Наравно, официрски кор је много више од просте креатуре државе. Функционални императиви безбедности намећу потребу стварања једне сложене структуре професионалних институција која официрски кор уобличава у један аутономни ентитет друштва. Приступ у овај круг ограничен је за оне са потребним образовањем и обуком, и обично је дозвољен само на најнижем нивоу професионалне компетенције. Корпоративна структура официрског кора не укључује само званичну бирократију, већ и друштва, удружења, школе, часописе, обичаје и традиције. Професионални свет официра тежи да обухвати необично распрострањен вид његових активности. Официр обично живи и ради издвојено од остатка друштва; физички и друштвено он вероватно има мање непрофесионалних контаката него већина осталих професионалаца. Граница између њега и лаика или цивила јавно је симболизована униформама и ознакама чинова.

Официрски кор је и бирократска професија и бирократска организација. Унутар професије, нивои компетенције се разликују преко хијерархије чинова; унутар организације дужности се разликују преко хијерархије положаја. Чин постаје нераздвојан од појединца и представља израз његовог професионалног постигнућа мереног преко искуства, старешинства, образовања и способности. Расподелу чинова обично врши сам официрски кор примењујући опште принципе које је поставила држава. Задаци према положају су обично нешто подложнији спољашњем утицају. У свим бирократијама ауторитет потиче од положаја; у професионалној бирократији квалификованост за положај потиче од чина. Официру је дозвољено да извршава одређене врсте дужности и функција на основу чина који има; он не добија чин због тога што је постављен на положај. Иако у пракси постоје изузеци од овог правила, професионални карактер официрског кора почива на приоритету хијерархије чинова над хијерархијом положаја.

Офицрски кор обично укључује одређен број непрофесионалаца „резервиста". То је тако због флуктуационих потреба официра и немогућност државе да одржи у континуитету официрски кор у величини која је потребна за ванредне ситуације. Резервисти су привремена допуна официрског кора и квалификују се за војни чин кроз образовање и обуку. Пошто су припадници кора, они обично поседују сва овлашћења и одговорности као и професионалци истог чина. Легална разлика између њих и професионалаца је, међутим, сачувана, и пријем у стални официрски кор је много више ограничен него пријем у резервни кадар. Резервисти ретко достижу ниво професионалне вештине који је доступан официрима чија је то каријера; стога, највећи део резервиста има ниже чинове професионалне бирократије, док су виши чинови под монополом професионалаца. Ови последњи, као стални елемент у војној структури и због њихове

супериорне професионалне компетенције, обично су задужени за образовање и наставу резервиста у вештинама и традицијама занимања.

Резервиста само привремено преузима професионалну одговорност. Његове основне функције у друштву су негде другде. Као резултат тога, његове мотивације, вредности и понашање се често веома разликују од оних које има професионалац чија је то каријера.

Регрути подређени официрском кору су део организационе бирократије али не и професионалне бирократије. Регрутовано особље нема ни интелектуалне вештине ни професионалну одговорност официра. Они су специјалисти у примени насиља, не у управљању насиљем. Њихово занимање је занат, не професија. Ова основна разлика између официрског кора и регрутованог кадра је изражена у оштрој граници која је обично повучена између њих у свим војним снагама света. Кад не би било ове раздвојености, могла би да постоји једна војна хијерархија која се протеже од најнижих регрута до највиших официра. Али различит карактер ова два занимања чини организациону хијерархију дисконтинуалном. Чинови који постоје код регрутованог кадра не чине професионалну хијерархију. Они су израз различитих талената, способности и положаја унутар занимања војника, и померање испод и изнад њих је много проточније него код официрског кора. Разлика између официра и регрутованих занимања искључује било какав општи напредак из једног занимања у друго. Поједини регрути постају официри али то је пре изузетак него правило. Образовање и обука који су неопходни за официрски позив су обично некомпатибилни са продуженом службом регрута.

97. Игор Приморац

О НЕКИМ АРГУМЕНТИМА ПРОТИВ СМРТНЕ КАЗНЕ

I

Нема*, чини се, ниједног социјалног и моралног проблема о којем се током последњих двесто и више година тако устрајно и жустро расправља, и о којем се изјашњава тако широк круг филозофа, теолога, научника, политичара, социјалних реформатера, као што је проблем смртне казне. Сама је смртна казна стара готово колико и човеков живот у организованој заједници, а готово је исто толико стара и идеја о њеном укидању. Средином осамнаестог столећа та је идеја добила филозофско утемељење, и отада па све до наших дана у средишту је дискусија и полемика везаних за настојања да се реформише и хуманизује кривичноправни систем и да се побољшају друштвене прилике уопште.

Током тог раздобља настала је непрегледна литература о смртној казни, у којој се ова најтежа и најконтроверзнија врста казне разматра из различитих углова, брани или напада

са станови« шта различитих филозофских, религијских, моралних, социјалних, правних, политичких или научних опредељења и уверења, и износе се многи аргументи за и против. Подробно и целовито разматрање проблема смртне казне било би стога могуће само у облику систематске студије, и захтевало би стотине страница. Задатак овог рада је много скромнији: у њему желим да критички размотрим неке од етичких аргумената против смртне казне — аргумената који треба да покажу да је смртна казна *морално* неприхватљива, и да је због тога треба укинути.

Аргументи којима су се етичари служили да би доказали моралну неприхватљивост смртне казне могу се поделити на две групе, према томе са којег се теоријског становишта приступало проблему мораине оправданости ове казне. Јер, овај проблем је само један посебан вид — премда, по мишљењу многих, унеколико специфичан — једног општијег проблема: проблема мораине основе институције казне. Стога је разумљиво што ћемо о томе какви би аргументи били релевантни за опредељење о моралној легитимности смртне казне судити зависно од тога у чему видимо морално оправдање кажњавања уопште. Ако у овом другом, општијем питању стојимо на становишту утилитаристичке теорије, тј. ако у добрим последицама казне налазимо њено морално оправдање, онда ћемо кад је реч о моралној прихватљивости смртне казне сматрати пресудним да ли ова казна одиста има далекосежне добре последице, на које се њене присталице позивају, те да ли има и неке непожељне, рђаве последице и, уколико их има, не односе ли оне можда превагу над њеним пожељним последицама. Насупрот томе, ако прихватамо ретрибутивно поимање казне, према којем је казна морално оправдана зато што је праведна, праведна је зато што је заслужена, а заслужена је самим чином преступа, онда це нам се и питање о моралном статусу смртне казне постављати као питање о томе може ли се та врста казне у одређеним условима сматрати заслуженом и праведном.

У наше време дискусије о оправданости смртне казне воде се великим делом унутар утилитаристичког приступа овом проблему. Противници смртне казне изнели су низ утилитаристичких аргумената у прилог свом захтеву за њеним укидањем. По моме суду, многи од тих аргумената су неубедљиви; али овде се нећу упуштати у њихово разматрање. Јер у питању које је свагда у средишту тих дискусија — питању да ли смртна казна као средство застрашивања потенцијалних преступника одиста има најснажније и најдалекосежније могуће ефекте, и да ли се једино претњом том казном могу предупредити одређени најтежи злочини — показало се да чињенице говоре у прилог аболиционистичком гледишту. Тврдећи у одбрану смртне казне да она, и једино она, има такве ефекте, њене присталице су се позивале на здрави разум и на мишљење оних који су у овој ствари професионално упућени — мишљење судија, полицајаца, затворских службеника. Међутим, научна истраживања овог проблема, проведена статичким методама, показала су да у питањима Ијудске мотивације, и напосе мотивације за најтеже злочине као што је убиство, суд здравог разума није тако поуздан као што су присталице смртне казне некритички веровале, и да ни искуство оних чији је позив борба против криминала овде не мора бити пресудно. Та су истраживања показала да нема никакве значајне корелације између постојања или непостојања смртне казне и учесталости најтежих злочина за које се таква казна досуђује.[1] Присталице смртне казне су на разне начине покушавале да оспоре релеванцију, поузданост или конклузивни карактер ових резултата; но сви су ти покушаји доживели неуспех.[2] Статистике јасно показују да нема убедљивих разлога за веровање да смртна казна као средство застрашивања има такву

делотворност да се њоме, и једино њоме, друштво може ефикасно бранити од најтежих облика криминала. Према томе, ако је морално оправдање кажњавања у његовим добрим последицама, мора се признати да смртна казна није морално оправдана, и да је стога треба укинути.

Овај закључак, међутим, нимало не обавезује онога ко се, кад је реч о моралној основи казне, опредељује за ретрибутивну теорију. Према овој теорији, последице кажњавања, колико год биле значајне у практичном смислу, немају никакве тежине када је реч о његовом моралном оправдању. Казна је морално оправдана зато, и само зато, што представија одмазду за почињени преступ. Самим тим што је неко починио преступ, заслужио је да за њега буде кажњен, и праведно је да буде кажњен. Стога се он може с правом казнити, без обзира да ли ће његова казна имати какве добре (или рђаве) последице иии неће. Али не само да је извршени преступ основа права кажњавања већ из њега такође проистиче и дужност кажњавања: кад је преступ почињен и њиме заслужена казна, не извршити ту казну значило би не извршити дужност и оглушити се о захтев правде. Разуме се, пошто је преступ оно што пружа морално право и поставља моралну дужност кажњавања, казна треба да буде сразмерна том преступу — ни лакша ни тежа него што је то преступ који се њоме кажњава. Казнити преступника казном која је лакша од његовог преступа значило би не извршити правду потпуно, до краја; казнити га казном која је тежа од преступа значило би прекорачити право које се на томе преступу заснива. И једно и друго било би неправедно. Правда је извршена само ако је погођена сразмера између преступа и казне: око за око, зуб за зуб.

Ово »око за око« не треба схватити дословно, као захтев да се онај ко је некоме избио око казни тако што ће му се избити око. Добро схваћени закон одмазде не налаже да се преступник казни тако што ће се њему учинити исто оно што је он учинио својој жртви, него да му се досуди казна која ће по својој тежини одговарати његовом преступу, која ће њега погодити онолико колико је његов преступ погодио жртву. Стога се у случају многих преступа одмазда може извршити новчаном казном или казном затвора.[3]

Међутим, још у изворној формулацији ретрибутивног схватања казне — у библијском учењу о казни — истиче се да ово тумачење закона одмазде не важи у једном случају: у случају убиства с умишљајем. Ако такво убиство (која ћу надаље увек подразумевати под »убиством«) треба да се казни према начелу одмазде, оно се мора казнити смрћу и никако друкчије. Ниједна казна осим смртне не може се у таквом случају сматрати сразмерном, заслуженом, праведном. »Не узимајте откуп за живот убице, који скриви смрт, него нека се погуби,« каже Библија.[4] »Ко пролије крв човекову, његову ће крв пролити човек; јер по своме лику створио је Бог човека.«[5] Зато се »земља не може искупити од крви која се пролије у њој друкчије до крвљу онога ко је пролије.«[6]

Слично гледиште заступали су и класични ретрибутивисти. »Нема никакве *истоврсности* између ма колико бедног живота и смрти, дакле ни једнакости између злочина и одмазде [у случају убиства], изузев ако се починитељу досуди смртна казна,« вели Кант.[7] »Пошто живот обухвата целокупно постојање [човеково],« каже Хегел, »не може се казна [за његово уништење] састојати у некој *вредности,* будући да одговарајуће вредности нема, него само у одузимању живота.«[8]

На наредним страницама покушаћу да покажем како се уобичајени аргументи против овако утемељене смртне казне могу побити.[9]

II

Ретрибутивисти заснивају своје уверење о моралној оправданости смртне казне на идеји одмазде и начелу сразмере између преступа и казне којим ту идеју експлицирају. Према њиховом гледишту, ова сразмера се у случају убиства може остварити једино смртном казном: живот за живот. Један од начина да се на ретрибутивном поимању казне утемељени суд о легитимности смртне казне оспори јесте да се доведе у питање тврдња о сразмери између убиства и смртне казне. Још је Блацкстоне, критикујући ретрибутивистички захтев за сразмером између преступа и казне, управо однос између убиства и смртне казне навео као један од примера немогућности успостављања такве сразмере. »Ни смрт није увек еквивалентна смрти,« писао је он; »смртна казна извршена над бедним, оронулим убицом слабо је задовољење за убиство племића у цвету младости, богатог, окруженог пријатељима и почастима,«[10]

У овим речима очигледно је присутан дух времена у којем су написане: времена у којем се појединац ценио великим делом или чак превасходно према његовом друштвеном статусу, који је био одређен сталешком припадношћу. Пошто се у наше време више не признају сталежи и не уважавају сталешке разлике међу људима, Blackstone-ове речи нам звуче анахронистички, па чак и саблажњиво. Али довољно је апстраховати у њима референцију на сталешке разлике, па да добијемо један сасвим савремени аргумент против смртне казне, који це без икаквог устезања употребити многи њени противниц. Није ли одиста несразмерно узети живот за живот ако је, рецимо, убијени човек био стар, готово на крају живота, а убица је млад и већи део живота је пред њим; или ако је убијени био тешко болестан, чак немоћан, и стога осуђен да живот проведе у патњи или чамотињи, лишен готово свега онога што човеку испуњава живот и чини га пожељним и вредним живљења, а убица је у сваком погледу кадар да оствари многе животне могућности? Не би ли у сваком таквом случају смртна казна значила одузимање једног вреднијег живота као одмазду за уништење живота који је био мање вредан? С друге стране, не би ли у сваком случају у којем би ствари стајале обрнуто — у сваком случају у којем би се за живот убијеног могло рећи да је вреднији, а за живот убице да је мање вредан — смртна казна опет била несразмерна, пошто би због поменутих разлика, како би рекао Blackstone, представљала слабо задовољење? Због постојања поменутих и многих других разлика између било која два Ијудска живота, услед којих се никада за два људска живота не може рећи да су потпуно једнака и једнако вредна, захтев »живот за живот« не само што не произлази из начела сразмере преступа и казне него је, штавише, супротан томе начелу.

Против овог аргумента може се рећи: без сумње је истина да се свака два Ијудска живота *разликују* по многим обележјима, али из тога се не може извести закључак да ти животи *нису једнако вредни.* Целокупна нововековна хуманистичка и демократска етичка и социјално-политичка традиција почива на супротном уверењу — на фундаменталном моралном уверењу да су сви људи, као људи, *једнаки.* На томе је уверењу заснована и идеја једнакости људи пред законом: идеја да закон треба да подједнако уважава достојанство и подједнако третира интересе сваког човека. Гледиште да би се према критеријумима као што су године, здравље, физичка или психичка виталност итд. за живот једног човека могло тврдити да је вреднији или мање вредан од живота неког другог човека, и да би такво процењивање ваљало примењивати и у области права, па онда и у кривичном праву, неспојиво је са начелом правне једнакости људи. Ако се са становишта права не признаје

да је сваки људски живот једнако вредан, онда се, сходно томе, ни достојанство, част, углед, права, интереси људи не могу третирати једнако. Очигледно је да правни и друштвени поредак у којем би ово гледиште преовладало не би могао бити демократски и да би у њему постојале несагледиве могућности за најразличитије облике дискриминације и произвољности. Ако се не жели одустати од моралних и социјалних идеала једнакости и демократије, мора се прихватити и то да су *свака* два људска живота, упркос свим разликама у физичким, психичким и духовним обележјима, као два *људска живота* увек *једнако вредна.* А ако је тако, уништење једног од њих је, са становишта морала и права, свагда *еквивалентно* уништењу другог.

III

Тврдња да у случају убиства смртна казна, и једино смртна казна, афирмише начело сразмере преступа и казне може се довести у питање и на други начин. Модерни кривичноправни поредак предвиђа да се смртна казна не извршава одмах после изрицања, већ тек након одређеног временског периода, који некад траје недељама, некад месецима, а у неким случајевима чак и годинама. Тај је период за осуђеника испуњен тако тешким и непрекидним душевним патњама да не може бити ни говора о сразмери између онога што је он учинио својој жртви и овог чиме му друштво узвраћа. Ово друго је много теже од оног првог.

Ове је патње упечатијиво описао Victor Hugo у своме делу *Последњи дани осуђеника на смрт* — пледоајеу за укидање смртне казне, написаном у облику романа:

»Кажу како то није ништа, како се не пати, како је то лак свршетак, како је смрт [на гиљотини] заиста упрошћена.

Ах! а шта је онда ова агонија од шест недеља и овај ропац што траје читав дан? шта су патње овог неизгладивог дана који протиче тако лагано и тако брзо? Шта је овај низ мучења који се завршава на губилиште?«[11]

»Осуђен на смрт!

Већ пет недеља станујем заједно с овом мисли, стално сам с њом, стално ме леди њено присуство, стално повијен под њеним теретом!

Некада, јер ми се пре чини као да су протекле године а не недеље, некада сам био човек као и остали Људи. Сваки дан, сваки час, сваки тренутак имао је своју мисао.

[...] Могао сам мислити што сам хтео, био сам слободан.

Сад сам заробљеник. Моје тело је оковано у затвору, мој дух је роб једне мисли. Ужасна, крвава, неумољива мисао! Имам једну једину мисао, једно једино убеђење, једну једину извесност: осуђен на смрт!

Ма шта почео, она је стално ту, ова паклена мисао, као нека оловна авет крај мене, усамљена и суревњива, гонећи сваку разоноду, лице у лице са мном несрећником, и протресавајући ме својим леденим рукама кад хоћу да окренем главу или затворим очи. Увлачи се у свим облицима онамо куда би мој дух хтео да побегне, меша се као ужасни рефрен у све речи што ми се упуте, припија се са мном уз мрске затворске решетке; кињи ме будна, вреба мој грчевити сан, и поново ми се јавља у сновима у облику ножа са гиљотине.«[12]

Пошто је смртна казна у савременом друштву по правилу везана за овај мучни, готово надљудским патњама испуњени период чекања на њено извршење, она би била одиста

сразмерна једино таквом убиству код којег би убица своју жртву недељама или месецима држао затворену, да у страху и патњама ишчекује дан који јој је најављен као дан када ће бити убијена.[13] Наравно, таква се убиства практично никад не догађају. Но управо због тога смртна казна не остварује сразмеру између преступа и одмазде, него на зло садржано у чину убице узвраћа много већим злом; њоме се не извршава правда, него наноси тешка неправда.[14]

Овај је аргумент, без сумње, веома озбиљан. Али он, у ствари, не говори против *смртне казне,* премда га аболиционисти употребљавају с таквом наменом, већ против нечег *другог:* против законом прописаног, често веома дугог интервала између изрицања ове казне и њеног извршења. Истина је да се у савременим кривичноправним системима тај интервал по правилу предвиђа, али то нипошто не значи да је он интегрални део саме смртне казне. Напротив: поступак би се могао тако реорганизовати да између досуђивања и извршења смртне казне буде релативно мали временски размак. Стога нас овај аргумент не може нагнати да изменимо став према смртној казни, већ упућује на нешто друго: на то да преиспитамо процедуру каква је данас уобичајена у светлу моралне и људске тежине чињеница о којима је у томе аргументу реч, и да се на основу тога определимо за задржавање или измену те процедуре. Но како год да се о томе определимо, то опредељење неће имати никаквих импликација за проблем оправданости саме смртне казне.

IV

Један од најчешћих аргумената против смртне казне је тврдња да је кривичноправни поредак у којем постоји таква казна иманентно противречан: он једно исто једновремено забрањује и прописује. Он нам, наиме, забрањује убиство, а истовремено нам прети убиством ако се о ову забрану огрешимо.

»... [Смртна казна] не може да се оквалификује другојачије, него као убиство које се ничим, али апсолутно ничим не разликује од убиства које учини појединац, од убиства које она, држава, забрањује својим кривично правним прописима. И зато је Робеспјер лепо рекао, да у очима истине и правде, нису ове сцене које држава припређује смртном казном ништа друго, до подла убиства, свечано извршена, не од стране једнога лица, већ од целог народа, у законитој форми, и то је у истини тако, Стварне разике нема. Диференцирање је само у толико, што када појединац изврши убиство, онда је он учинио нешто што је противно закону, а када држава, преко свога правосуђа, изврши исто тако убиство, онда је она учинила нешто што је у апсолутној сагласности са тим истим законом. По среди је један и исти законски пропис који једновремено појединцу забрањује а држави допушта да убија. Закон на пр. каже: Ко хотимично и с предумишљајем човека убије, да се казни смрћу. Другим речима, исто то казано гласи: Забрањујем ти да убијеш, јер ти немаш права ни на чији живот, али ја имам права да те убијем ако ти учиниш то, Очевидно једна грозна ироније, једна ненормална и неморална логика, против које се све у човеку буни.«[15]

Прво што уз овај аргумент ваља приметити јесте да он, ако је ваљан, доводи у питање не само смртну него и сваку другу казну. Исто би се тако могло тврдити да је противречно с једне стране штитити својину или слободу грађана, а с друге стране кажњавати их одузимањем својине (новчаним казнама) или лишењем слободе (затворским казнама). Већ

ова импликација тог аргумента веома озбиљно доводи у питање његову убедљивост и тежину — уз претпоставку да је он иначе ваљан.

Но овај аргумент није ваљан: у њему је почињена логичка грешка позната под називом *petitio principii.* Наиме, реч »убиство« се у њему увек мора узимати не у минималном значењу »одузимања живота другоме човеку«, него у уобичајеном значењу те речи — у значењу »одузимања живота другом човеку *које је морално недопустиво*«. Наравно, ова реч се употребљава у томе значењу кад се говори о чину убице кога кажњавају; али да би се са смислом могло говорити о »грозној иронији« и о »ненормалној и неморалној логици«, та се реч мора употребљавати у истом значењу и када се говори о држави која смртну казну досуђује и извршава. Но у том случају већ се претпоставља оно што аргумент тек треба да докаже: да је смртна казна исто што и убиство у овом другом смислу, тј. да је морално недопустива.

V

Легитимност смртне казне оспорава се и тврдњом да преступници које кажњавају таквом казном веома често, или чак по правилу нису одиста криви, нису одиста одговорни за свој злочин, или бар не у потпуности, Зашто? Зато што је друштво прави кривац, или бар сукривац за њихово дело. Криминалитет је великим делом производ одређених друштвених прилика, као што су незапосленост, материјална беда, рђави и нехигијенски стамбени услови, распрострањени алкохолизам. Стога се чак може рећи да су средине у којима овакве друштвене прилике преовлађују праве »школе злочина«, и да према томе »свако друштво има злочинце које заслужује«. То поготово важи за најтеже облике криминала, дакле и за оне који се кажњавају смртном казном. Но кад је тако, како се онда може тврдити да убице заслужују да буду кажњене смтном казном, да је смртна казна, и једино она, сразмерна њиховој кривици и стога праведна и оправдана — и како се то рноже тврдити управо у име истог тог друштва?[16]

Да би се могла оценити убедљивост овог аргумента, он се претходно мора прецизирати. Да ли се тврди да је злочин у потпуности детерминисан друштвеним околностима, и да према томе злочинац уопште није одговоран, већ сва кривица пада на друштво, или се злочин само делимично изводи из ових околности и само донекле њима оправдава? Ако се тврди оно прво, онда се овај аргумент, попут оног претходног, односи не само на смртну казну већ и на казну уопште. У том случају се мора тврдити да не само убице већ и лопови, уцењивачи, проневериТељи и сви остали преступници, велики и мали, заправо нису одговорни за своја дела, да је прави кривац друштво, и да сходно томе нико не може да буде кажњен по заслузи, сразмерно својој кривици — јер нико, заправо, никада и низашта није крив. Мислим да већ ова импликација довољно дисквалификује прву варијанту овог аргумента. Томе се може додати да у овој интерпретацији тај аргумент претпоставља екстремни детерминизам који је из филозофских разлога неодржив,[17] и са становишта којег се, између осталог, не може објаснити зашто сви људи који живе у друштвеним околностима какве погодују криминалитету не постају злочинци, и зашто, с друге стране, сви злочинци не потичу из средина у којима преовлађују такве прилике.

Ако се пак тврди да на друштвене прилике пада само један део одговорности за злочин, онда ту више немамо аргумент против смртне казне. Јер институција смртне казне нипошто не искључује могућност да се у сваком поједином случају убиства при

одмеравању степена одговорности и кривице преступника размотре и друштвене прилике у којима је овај живео. Кад год се покаже да су те прилике одиста далекосежно, пресудно утицале на убицу да изврши своје злодело, оне се могу уважити као олакшавајуће околности због којих би смртна казна била престрога, и степену кривице би била сразмерна нека друга, лакша казна.

VI

Понекад се, нарочито у америчкој литератури, као аргумент против смртне казне наводе статистички подаци који показују да се та казна чешће извршава над припадницима најсиромашнијих и најнеобразованијих слојева, а веома ретко над богатим, образованим, угледним и утицајним људима, У Сједињеним Амерлчким Државама смртна се казна релативно чешће извршава над Црнцима него над белцима. Не сведочи ли то о дискриминацији и неправди? Не упућују ли те чињенице на закључак да смртна казна није толико начин на који се убице кажњавају по заслузи и тако извршава правда, колико средство друштвене дискриминаоије и неправде?

Ово је озбиљан аргумент — али не против смртне казне.

»[Наведене чињенице] нису аргумент ни против смртне казне нити пак против ма које друге врсте казне, Оне су аргумент против неправедне и неправичне дистрибуције казни. Ако је мање вероватно да се процеси богатима заврше њиховом осудом него процеси сиромашнима, онда се мора нешто подузети да се реформише кривични поступак. Ако је мање вероватно да ће за тешке преступе бити оптужени људи који су богати и уживају углед у средини у којој живе него њихови мање имућни суграђани, онда би се морао темељно преиспитати целокупни систем кривичног правосуђа... Али рђава дистрибуција казни не представља никакав аргумент против ма које посебне врсте казне.«[18]

VII

По мишљењу многих аутора — како оних који су се залагали за укидање смртне казне тако и оних који су писали у њену одбрану — један од најјачих аргумената против смртне казне је њена неопозивост. Судије и поротници су људи као и сви други, па стога и судови повремено греше. Најозбиљније судске грешке су осуде невиних људи.[19] Кад се открије да је почињена таква грешка, она се може исправити, у целини или бар донекле, ако је била у питању ма која казна изузев смртне. Код смртне казне такве могућности нема: жртва грешком досуђене смртне казне не може се подићи из гроба.

Погубљење невиног човека, без сумње, увек је велика трагедија за свакога ко је на било који начин у вези с тим и тежак ударац репутацији кривичноправног поретка у којем се догодило. Са становишта жртве, то је највећа могућа неправда. Стога овај аргумент, ако је ваљан, има веома велику тежину, Практично, он је свакако био најделотворнији од свега што се могло изнети против смртне казне. Познати случај Jeana Calasa, који је 1762. године осуђен на смрт и погубљен, да би се убрзо потом установило да је био невин, посредно је био повод за настанак чувеног Beccar-ијиног дела *О преступима и казнама*, којим започиње модерни аболиционизам, Многи успеси овог покрета везани су за открића таквих случајева,

Први и најједноставнији одговор на овај аргумент могао би бити да су неизвесност и погрешивост иманентни људској ситуацији. да је истинитост уверења помоћу којих се оријентишемо у различитим областима приватног и друштвеног живота махом само мање или више вероватна, а не потпуно извесна, и да су одлуке које на основу њих доносимо сходно томе само вероватно правилне, али се увек могу показати и као погрешне. Стога и у области кривичног права, па чак и онда кад је у питању смртна казна, морамо рачунати с таквом могућношћу, и морамо се с њоме помирити, Овакав песимистички, чак помало циничан одговор био би можда довољан кад је реч о другим, лакшим казнама; али кад су у питању живот и смрт, кад постоји могућност да се невином човеку одузме живот, он је сасвим извесно незадовољавајући и неприкладан.

Против аргумента о неопозивости смртне казне понекад се истиче да он не погађа само смртну него и многе друге казне. Невино погубљеном човеку не може се вратити живот, али се исто тако невино осуђеноме не могу *вратити* године проведене у затвору. Ни овај одговор, међутим, није убедљив. Јер премда је ово последње тачно, између смртне и сваке друге казне постоји једна значајна, у овом контексту пресудна разлика: свака друга казна за коју се утврди да је грешком досуђена може се или опозвати у потпуности (новчане казне), или делимично опозвати (затворске казне које нису до краја издржане), или се бар може дати компензација (до краја издржане затворске казне), Поред тога, невино осуђеном се рехабилитацијом пружа морално задовољење, Код смртне казне ништа од тога није могуће; она је у најјачем, најдалекосежнијем смислу коначна и непоправљива.

Браниоци смртне казне понекад тврде да се такве судске грешке чији је исход погубљење невиног човека у савременим кривичноправним системима догађају изузетно ретко, да је њихов број чак занемарљиво мали, Међутим, чињенице показују да то није тачно чак ни за земље као што су Велика Британија и Сједињене Државе, у којима су у кривичноправном поступку права оптуженог још понајбоље заштићена. Данас ће се готово свако —- па и готово сваки правник — сложити са Voltaire-овим »великим принципом, према коме је боље изврнути се погибељи и спасити једног кривца него осудити једног праведника,«[20] са Blackstone-овом максимом »боље је да се десеторица криваца извуку него да један невини страда,«[21] па чак и са речима Бењамина Франклина »да је боље да се стотину криваца извуку него да један невини страда,«[22] Али, као што с правом запажа А. Ф. Кистјаковски, пракса показује да је лако испунити прву половину сваке од ових максима, али је веома тешко, ако не и немогуће увек, без изједног изузетка испунити и други део.[23]

Ако размотримо изворе и узроке судских погрешака, то постаје посве разумљиво, Низ чувених случајева показао је непоузданост исказâ сведокâ, па чак и великог броја сведокâ, који треба да идентификују починиоца злочина, те противречност и сумњиву вредност исказа судских вештака. А судске пресуде, па и осуде на смрт често се заснивају управо на исказима сведокâ и вештакâ.[24] Томе треба додати и друге могуће узроке судских заблуда, као што су најразличитије коинциденције, погрешни утисци и закључци судија и поротника, неспособност адвоката одбране итд.[25] Најзад, ваља имати у виду да број *познатих* судских грешака услед којих су на смрт осуђени невини људи нипошто не мора бити једнак броју таквих грешака које су се *одиста догодиле,* Пошто је након извршења смртне казне по правилу веома тешко открити и доказати да је она била резултат заблуде и

да је погубљени био невин, може се с разлогом претпоставити да се погубљења невиних људи догађају чешће но што се то открива.

Све ово, међутим, не говори против *саме смртне казне*, већ против нечег другог; против постојећег кривичноправног *поступка* који се примењује у процесима за капиталне злочине. Већина савремених кривичноправних система настоји да тако устрои кривичноправни поступак да се што је могуће боље обезбеди да се кажњавају само кривци, поготово кад је реч о смртној казни. Па ипак, чак ни за оне системе који су у овоме постигли досад најбоље резултате не би се могло рећи да се не може ништа учинити да поступак буде још поузданији, да се још више сузи могућност погубљења невиних, Управо подаци о судским грешкама што резултирају погубљењима невиних, које се у тим системима још увек догађају, речито сведоче о томе. Но практични закључак који се из тих података мора извести гласи да треба и даље усавршавати поступак за злочине кажњиве смртном казном, а не да се мора укинути сама смртна казна.

Разуме се, за веома упорног аболиционисту ово не мора да буде прихватљиво. »Тражићу укидање смртне казне докле год ми се не докаже непогрешивост људског расуђивања,« тј. докле год могућност погубљења невиних услед судске грешке није апсолутно искључена, рекао је своједобно Lafayette;[26] ове његове речи и данас понављају многи противници смртне казне, Шта се на то може одговорити?

Захтев за укидањем смртне казне зато да би се отклонила и најмања могућност погубљења невиног услед судске грешке — могућност која би преостала и после *свега* што би се још могло учинити на усавршавању кривичног поступка за преступе кажњиве смртном казном, и која би стога одиста била веома мала — значи у ствари захтев да се привилегују починиоци најтежих кривичних дела, за која се предвиђа и најтежа казна, у односу на починитеље свих осталих преступа. Јер ако би се за све остале преступе — преваре, крађе, провале, проневере итд. — изрицала сразмерна казна, док се за убиства не би изрицала једина одиста сразмерна казна — смртна, него нека друга, блажа и стога несразмерна, имали бисмо парадоксаину ситуацију да се преваранти, лопови, провалници, проневериτељи и сви остали преступници кажњавају по заслузи, да се над њима правда извршава у пуној мери, а да се убице кажњавају блаже но што заслужују, да се над њима правда не извршава у потпуности, Кад год се грешком погуби невин човек, догађа се велика неправда; али и овакво систематско привилеговање убица било би велика неправда. Да ли је то што, ако се задржи смртна казна, постоји могућност да се једном у низу година или чак деценија грешком почини неправда прве врсте одиста убедљив разлог за то да се ова казна укине, и да се потом готово свакодневно, свесно и неизбежно, чине неправде ове друге врсте?[27]

VIII

Неки противници смртне казне се позивају на човеково право на живот тврдећи да је то фундаментално, свето и неповредиво право сваког човека, које нико, па ни држава и њен кривичноправни поредак нема право да погази.[28]

Није тешко сложити се са захтевом да се сваком човеку призна фундаментално право на живот, Али ако се тврди да је то право *апсолутно, неповредиво*, да би се на тај начин држави одрекло морално право на смртну казну, онда се морају прихватити и све остале конзеквенције таквог става: мора се тврдити да је морално недопустиво *свако* уништење

људског живота. Стога се мора тврдити да је морално недопустива не само смртна казна већ исто тако и уништење туђег живота у самоодбрани, рату и револуцији, те еутаназија и самоубиство. Мислим да ове импликације показују претераност и неприхватљивост становишта из којег произлазе.

Ако нисмо спремни да прихватимо импликације апсолутизовања човековог права на живот, морамо да допустимо да се под одређеним условима ово право сме повредити. Који су то услови? Верујем да одговор на ово питање даје концепеија права као међуљудског односа заснованог на реципроцитету, која је са своје стране утемељена на идеји људске једнакости и становишту да »оно што је једном човеку право у односу према другима, што за њега важи као право, важи и за друге у односу према њему.«[29] Према овој концепцији, битна претпоставка сваког мог права је то да ја уважавам исто то право код других, Ја могу захтевати да други поштују моја својинска права, ако и сâм поштујем туђу својину; могу полагати право на то да ми други не лажу, ако и сам другима говорим оно што верујем да је истина. Ако пак кршим права других, ја их самим тим разрешавам обавезе да уважавају моја права, односно губим та права у односу на њих. Тако је и са правом на живот: то ми право припада докле год ја исто то право уважавам код других. Но ако убијем, самим тим друге разрешавам обавезе поштовања мога права на живот, тј. губим то право. Тада се смртна казна може надамном извршити а да се тиме не повреди никакво моје право.

Неуверљивост аргументације против смртне казне позивањем на апсолутно право сваког човека на живот јасно се показује ако се запитамо шта бисмо одвратили убици који признаје свој злочин, али тврди да му се смртна казна ипак не сме изрећи, пошто би тиме било погажено његово свето и неповредиво право на живот, Мислим да такву тврдњу не бисмо могли узети озбиљно. Зашто? Управо зато што долази из уста онога ко је другоме одузео живот, ко је код другога погазио исто оно право које сада захтева да се њему призна. Но ако се сам убица не може уверљиво позивати на своје право на живот онда се на такво право убице не могу позивати ни други.

IX

Понекад се као доказ моралне недопустивости смртне казне наводи распрострањени презир према онима који ту казну извршавају, распрострањено уверење да је позив џелата недостојан и нечасан. »Кад би смртна казна *одиста била* морално оправдана, џелатов позив би се, логично, сматрао часним, [...] чињеница да чак и они који одобравају смртну казну и сами осећају одвратност према ономе ко ту казну извршава јасно показује да је чак и поборницима смртне казне тешко да ту казну усагласе са властитим унутарњим мерилом мораине вредности.«[30]

Овај аргумент је неуверљив из више разлога, Прво што се против њега може рећи јесте да одбојност и презир према џелату нипошто нису универзално присутни у моралној свести човечанства, Напротив, такав је став карактеристичан само за новије доба; током највећег дела историје то је било сасвим друкчије:

»Историја свију народа „.. тврди, да чак и у прво доба друштвене власти, дужност и личност џелата не само да није била покривена срамом, него се још користила тако високим поштовањем, да се и личности из највишега сталежа нису либиле да буду џелати. У старим монархијама Азије често су дужност џелата вршили цареви. [...] У Мароку

владаоци у ХВИИИ ст. сами су били џелати својим поданицима. [...] Али нису само на Истоку владаоци испуњавали ову дужност. Тако је било и у Европи. [...] Често су дужност џелата вршили првосвештеници и жреци. [...] По повратку с брда Синајског, Мојсије је наредио да се казне главни кривци обожавања златног телета; због те наредбе једнога дана рукама левита кажњено је 3000 људи. У Риму понтифекс-максимус чак и у историјско доба лично је вршио смртне казне... [...] У Галији друиди својеручно су убили преступника, кога су приносили на жртву. [...] Кад је власт жречева ослабила и правосудство секуларизировало се, дужност је џелата прешла на личности које су вршиле правосуђе. Код Евреја смртну осуду вршила су ова лица: царске слуге, и виши војни достојанственици; тужилац и сведоци; рођаци убијеног, кашто сам народ уопште. У Мисиру је судија — кадија сам извршивао своју пресуду. Аристотел убраја џелата у ред грчких магистрата, што извесно не би чинио кад се не би у његово доба служба џелатова сматрала за почаст. У Платовом трактату о законима, магистри бацају камење на главу трупа оцеубице и на тај начин правдају целу државу. У Риму, за прво време републике, први магистри, као: консули, трибуни и др. својеручно су извршивали смртне пресуде... Доцније су дузност џелата вршили специјални чиновници — ликтори и триумвири цапиталес, које се дужности никако нису сматрале за нечасне јер су ликтори, са секирама и батинама, били нераздвојни пратиоци консула, а дужност триумвира била је први ступањ преко кога је млади Римљанин прелазио, да би се узвисио до већега ступња. Код ново западно-европских држава било је то исто. [...]чак и онда, кад је дужност извршиоца казне постала занат, џелат се одликовао поштовањем: у неким местима Германије џелати су добијали племићску титулу и привилегије; у Француској они су учествовали у религиозно свечаним процесијама, у којима су заузимали прво место у спроводу; сам назив њихов: Maître des hautes oeuvres означује онај частан положај, који су заузимали у средњевековном друштву.«[31]

Друго, многи примери показују да је суд обичне моралне свести о природи и моралном статусу појединих професија непоуздан водич у моралном расудивању. Обична морална свест је у различитим епохама и културама испољавала одбојност и презир који нам данас изгледају неоправдани и неприхватљиви и према професијама трговца, банкара, глумца и неким другим. Човек хришћанског средњег века видео је у новчарским пословима нешто крајње прљаво и нечасно, док је истовремено трговину робовма сматрао позивом који је пристојан као и сваки други. У првој половини прошлог столећа на југу Сједињених Америчких Држава још је било прилично раширено мишљење да су глумци по природи своје професије људи сумњивог морала, док се на трговце робљем гледало без икакве моралне осуде.

Најзад — и то је најважније — аргумент о којем је реч је неуверљив из једног општег, филозофског разлога. Оставимо по страни историју моралних схватања, Ако је оно што се у томе аргумента тврди о општем моралном ставу према позиву џелата одиста тачно за наше време, онда — уз претпоставку да обична морална свест увек, или бар у овом случају, расуђује на логлчки ваљан начин — одатле произлази да *обична морална свест сматра* да је смртна казна морално неприхватљива. Али то није исто што и закључак да смртна казна *одиста јесте* морално неприхватљива, Јер обична морална свест нашег времена и наше културе може, али не мора бити у праву; она нема статус врховног моралног ауторитета, па се ни етицки спорови не могу решавати позивањем на њен суд.[32]

Један од разлога који говоре против узимања обичне моралне свести за врховног арбитра у етичким питањима је то што је та свест посве нефилозофска, често несвесна властитих основних моралних принципа и некохерентна, и што је њен суд често нерефлектиран и некритичан, а понекад само израз пасивног прихватања традиције и распрострањених предрасуда свога времена. Тако је и њен став према позиву џелата у ствари ирационалан и оптерећен предрасудама. Јер кад би суд о нечасном карактеру џелатског позива био рационално, логички изведен из моралног уверења о недопустивости смртне казне, онда би по опстерн мишљењу морало бити нечасно не само бити џелат него исто тако и поротник и судија. Џелат је само извршилац пресуде о којој сам нимало не одлучује — пресуде коју доносе и за коју су морално одговорни поротници и судије. Међутим, такво мишљење о поротницима и судијама нигде не налазимо. Напротив: избор за члана пороте сматра се признањем грађанске врлине, а позив судије свагда је био један од оних који се изузетно уважавају.

98. Игор Приморац

ПАТРИОТИЗАМ И МОРАЛ

Нитко (изузев заговорника "реализма" у политици) неће негирати да је патриотизам прикладна тема расправе унутар филозофије морала - стајалиште или став који морамо подврћи моралној просудби. Гледе свега осталог, долази до неслагања међу филозофима морала. Неки патриотизам виде као врлину, или као морални захтјев, па чак и као најважнији морални захтјев, извор и темељ свег морала. Други га сматрају изванморалном привржености коју је потребно морално испитати, и међу собом се разликују око исхода таквог испиливања. Према једном стајалишту, патриотизам мора бити ограничен, али не нужно искорјењен. Други долазе до много строжег закључка: с моралног стајалишта, биланца патриотизма је негативна и требали би смо радити на његовом искорјењивању.

С обзиром на тако разнолике мораине просудбе патриотизма, могло би бити корисно критички приказати главна стајалисла о том про блему. То је један од задатака овог чланка. Други је подастријети и на аргументима утемељити моје стајалиште. Ова су два задатка комплементарна: много тога што имам за рећи у прилог стајалишту које заступам произлази из критике осталих стајалишта.

Што је патриотизам?

Прије но што се окренем питању његове моралности, морам нешто рећи о томе што је патриотизам и у каквом је односу према национализму. Будући је предмет овог чланка патриотизам као самостална тема, повезан с национализмом, али ипак различит од њега,

мора се превладати тенденција да се то двоје поистовјећује и међу њима се мора одредити јасна разлика.

У томе нам неће пуно помоћи нити уобичајена употреба термина, нити начин на који се термини употребљавају у академским расправама, јер се и у једном и у другом случају олако прелази преко питања односа патриотизма и национализма. Понекад се то чини редуцирањем патриотизма на пуку емоционалну потпору национализму, који се схваћа као политичка идеологија или филозофска теорија.[1] Неки теоретичари попустили су пред популарном тенденцијом да "нас" став представљају као патриотизам, при чему он значи разумну, природну и здраву лојалност својој земљи и сународњацима, а "њихов" став као национализам, који се описује као ирационалан, злонамјеран и агресиван.[2] Дебате о самом национализму често се воде у увјетима међусобног неразумијевања, због двосмислености термина (политички вс. етнички или културни национализам) и због великог броја међусобно конкурентних дефиниција и концепција "национализма" и "нације" које се промичу на различитим нивоима расправе.

Постоји, међутим, начин разликовања патриотизма и национализма за који сматрам да ће нам помоћи и који ћу претпоставити у овом чланку. Једна од његових врлина јест да је једноставан, друга да не прејудицира морална питања. Најприје морамо оставити по страни политички смисао "нације" који је чини идентичном са "земљом", "државом" или "политичком заједницом" те политички тип национализма повезан с тиме. У овом контексту, морамо се усредоточити на други, етнички или културни смисао "нације", односно на етнички или културни национализам. То можемо учинити а да и не покушамо оцртати релевантно схваћање "нације"; довољно је да је окарактеризирамо помоћу заједничког поријекла, повијести и скупа културних обиљежја. И патриотизам и национализам значе љубав према становитом ентитету, идентифїцирање с њиме и посебну бригу за њега. У случају патриотизма, тај ентитет је наша *patria,* наша земља; у случају национализма, тај ентитет је наш *natio*, наша нација (у етничком или културном смислу термина). Тако се патриотизам и национализам схваћају као исти тип вјеровања и ставова, а разликују се с обзиром на своје објекте, а не по снази тих вјеровања и ставова, или као теорија насупрот њеној емоционалној потпори.

Патриотизам је, дакле, љубав према властитој земљи, поистовјећивање с њом и особита брига за њезину добробит и за добробит земљака. Овдје је потребно дати неколико кратких коментара. Прво, ово је само дефиниција. Потпуно објашњење патриотизма укључивало би патриотова вјеровања о заслугама и постигнућима домовине, његову потребу да припада колективу и буде дио ширег наратива, да буде повезан с повијешћу и будућношћу које трансцендирају уске међе појединчева живота и његове овоземаљске бриге и интересе, као и социјалне и политичке увјете који утјечу на плиму и осеку патриотизма, његов политички и културни утјецај и још понешто. Но, за сврхе овог чланка, сама дефиниција - скуп нужних и довољних увјета за примјену термина - требала би бити довољна. Друго, барем у модерној употреби, љубав патриота према својој земљи није ограничена на тло и оне који на њему живе, већ укључује и државу и њене грађане. *Патриа* није само земљописни него и политички термин. Треће, очито да постоји знатно преклапање између земље и нације, па стога и између патриотизма и национализма: много тога што се примјењује на једно примијенит ће се и на друго. Међутим, када земља и политичка заједница није етички хомогена, патриотизам и национализам налазе се на раскршћу.

"Посљедње уточисте ниткова"

"Патриотизам је посљедње уточиште ниткова" - то је најпознатија изрека о патриотизму и једна од најпопуларнијих политичких изрека свих времена. Па ипак, овдје нам није од помоћи. Налазимо је у Boswellovu дјелу *Живот Johnsona.* Након што је то прибиљежио, Boswell журно додаје да Johnson "није мислио на праву и великодушну љубав према нашој земљи, већ на лажни патриотизам којим су толики, увијек и свугдје, покривали властите интересе".[3] Доиста, у књизи насловљеној *Повијест енглеског патриотизма* сазнајемо да "никада није било човјека интензивнијег и ускогруднијег патриотског става но што је био [Johnson], који је рекао, напола озбиљно, да су сви странци будале и који се једва присилио да на Шкота гледа као на човјека и брата", те који је једном приликом, ничиме изазван, гласно узвикнуо "Спреман сам вољети све људе, осим Американца".[4]

Имамо и Johnsonove мисли о истинском патриотизму, изражене у брошури написаној уочи избора 1774. године, у којој нам вели: "Патриот је онај чијим јавним понашањем управља један једини мотив, љубав према његовој земљи" те да "нитко не заслужује мјесто у парламенту тко није *патриот*".[5] Познати афоризам тиче се лажног патриотизма: не патриотизма, него оних који га глуме како би промицали своје посебне интересе - он се, дакле, тиче политичких ниткова.

"Наша земља, била у праву или не"

Постоји и другачији тип ниткова, који је и прави патриот и нитков. У љето 1860, гроф Cavour, premijer Pijemonta, koji je imao ključnu ulogu u ujedinjenju Italije, prividno je pregovarao s vladom kraljevstva Napulja u svrhu formiranja savezništva, dok je u isto vrijeme naoružavao dragovoljce kako bi ga napali i slao agente kako bi tamo potakli ustanak. U razgovoru s prijateljima o tome, rekao je: "Da za sebe radimo ono što radimo za Italiju, bili bismo velike bitange".[6]

Ovu primjedbu možemo shvatiti na nekoliko načina. Predlažem da je najbolje shvatiti je tako da Cavoura prikazuje kao sljedbenika Machiavellija, koji je тврдио да с обзиром на људску природу и природу политике, владар "мора нужно научити да не буде добар, па се тога држати, или од тога одступати, већ према потреби."[7]

Владар мора научити како прекршити обећање, хинити и варати, и користити силу, понекад на окрутан начин и у великим размјерима, када год је то потребно како би одржао, ојачао и проширио своју моћ. Претпоставка је да владар примарно, ако не и искључиво, иде за својом моћи и славом, радије неголи за пробитком својих поданика. Стога није развидно да је Machiavellijev савјет релевантан за питање патриотизма и моралности. Могли бисмо га учинити релевантним читајући га у свјетлу завршног одломка *Владара* и његова страствена преклињања владара да устане, ослободи Италију страног јарма и претвори је у јединствену, уједињену политичку заједницу. Не морамо се међутим бавити тиме, јер Machiavelli нуди исти савјет политичарима и грађанима републике: "Кад је у питању спас домовине отпада свако размишљање о правди и неправди, доброти и окрутности, о славном и неславном понашању".[8] Која год била најважнија политичка преокупација - моћ и слава владара или сигурност републике - уколико она захтијева да се морални обзири, укључујући и оне најзначајније, оставе по

страни, то је оно што би прави владар, те прави грађанин, требао учинити. Ако успије успоставити и одржати владавину (као што је Cavour успио, иако не као владар), или сачувати државу, сва та неправда, окрутност и нечасно понашање бит ће брзо заборављени. "Наша земља, била у праву или не".[9]

Наравно, изрека "наша земља, била у праву или не" није прихватљива, барем не с моралног стајалишта. Ова изрека исказује бит типа патриотизма који је поприлично раширен, али који води одбацивању моралности кад год очување важних интереса наше земље захтијева да се понашамо попут правих битанги. Стога они који имају морална увјерења, који се држе моралних правила и залажу за моралне вриједности не могу него изравно одбацити овај тип екстремног патриотизма. Они који имају моралних обзира, сматрају их најважнијима: они надјачавају изванморалне разлоге с којима дођу у сукоб. Додуше, постоје двије врсте случајева у којима се може помислити да морални разлози не надјачавају оне изванморалне: када је цијена морално исправног поступка по самог дјелатника несношљиво висока, и онда када би вјерност моралном правилу имала дословно катастрофалне посљедице за велики број људи. То су, међутим, само привидно изнимке. Морални захтјеви имају уграђену клаузулу према којој придржавање тих захтјева неће бити скопчана с плаћањем превисоке цијене. А када је на помолу катастрофа за велики број људи, нужност да се она избјегне сама представља морални разлог; оно што се мора избјећи није катастрофа *simpliciter*, него *морална* катастрофа. Одбацити надмоћ моралности над изванморалним разлозима, дакле, значи одбацити моралност саму.

Средишња морална врлина

Сљедећа варијанта патриотизма у овом спектру јест онај који заговорници називају "истинским" или "робусним", а критичари "екстремним". Најважнији заступник овог патриотизма међу филозофима јест Alasdair MacIntyre. У свом предавању "Је ли патриотизам врлина?" он овај тип патриотизма ставља у контраст с либерализмом као филозофијом која је посвећена универзалним вриједностима и начелима. То двоје представља као алтернативе, сваку са својим привлачностима и ризицима, а не као исправно и неисправно стајалиште о јаству, заједници и моралности. Па ипак, сватко тко је упознат с MacIntyreovim дјелом *За врлином*, с опрезом ће приступити овом очитовању неутралности и интерпретират ће аргумент у предавању као обрану патриотизма.

У књизи *За врлином*, MacIntyre устраје на тези да људе и њихове радње морамо разумјети и просуђивати са стајалиста заједнице којој припадају, на основи идентитета и улога које им ова заједница одређује:

Јер ја никада не могу тежити добру или извршавати врлине само као појединац. [...] Али не ради се само о томе да различити појединци живе у различитим друштвеним околностима него и о томе да сви ми приступамо својим околностима као носитељи неког нарочитог ђруштвеног идентитета. Ја сам нечији син или нечија кћи, нечији рођак или ујак; ја сам грађанин овога или онога града, припадник овога или онога цеха или професије; ја припадам овоме клану, ономе племену, овоме народу. Стога оно што је добро за мене мора бити добро за онога тко је носитељ тих улога. Као такав, ја из прошлости своје обитељи, свога града, свога племена, свога народа, насљеђујем разне дугове, насљеђа, законита права и обвезе. Они сачињавају оно дано у моме животу, моје морално полазиште. То је једним дијелом оно што моме животу даје његову моралну посебност.[10]

Док у овом аргументу MacIntyre истиче важност заједнице као такве за морални живот и ту тврдњу примјењује на цијели низ заједница којима би појединац могао припадати, у предавању о патриотизму истиче се једна посебна заједница: земља или политичка заједница. Према либералном схваћању моралности, то одакле и од кога нетко учи начела и правила моралности ирелевантно је за њихов садржај и обвезатност, бас као што је за садржај и придржавање начела и правила математике ирелевантно одакле и од кога их нетко научи. За MacIntyrea, то одакле и од кога нека особа учи своју моралност од одлучујуће је важности и за њезину преданост моралности и за сам садржај морала. Нема начина да се разумје и прихвати моралност као таква; она се увијек надаје у неком посебном издању, као моралност ове или оне заједнице, а појединац може схватити морална правила и прихватити их као своја само кроз начин живота своје заједнице. Дакако, морална су правила оправ дана на основи одређених добара која изражавају и штите; али и та су добра увијек дана као дио начина живота одређене заједнице."

Појединац постаје морални дјелатник само када га његова за једница као таквога наображава. Он такођер остаје морални дјелатник, живи и развија се као морални дјелатник, зато што га његова морална заједница одржава у његову моралном животу:

Поштивање моралних правила, обично и опћенито узевши, представља тежак задатак [...] *Ја* могу бити морални актер само зато што смо *ми* морални актери [...] они око мене потребни [су ми] да би увећали моју моралну снагу и помогли ми при лијечењу мојих моралних слабости. Опћенито гледано, појединци постају способни за морал само унутар неке заједнице [...] Одвојен од своје заједнице вјеројатно ћу изгубити сваки контакт са свим истинским мјерилима просуђивања.[12]

Ово бисмо могли назвати аргументом моралног образовања, раста и опстанка. Сљедећи корак наводи на даљњи аргумент, аргумент идентитета. Ако могу живјети и развијати се као морални дјелатник само у својој заједници, као њезин члан, играјући улогу коју то чланство подразумијева, то значи да је сам мој идентитет неодвојиво повезан с идентитетом моје заједнице, њезином повијешћу, традицијом, институцијама и тежњама. Према томе,

уколико не схватим проживљену приповијест свог властитог живота као нешто што је укључено у повијест моје земље [...] нећу схватити ни што дугујем другима ни што они дугују мени, за које злочине своје нације морам дати задовољштину, за које услуге које су јој учињене морам осјећати захвалност. Схваћање оног што мени дугују и што ја дугујем те схваћање повијести оних заједница чији сам дио [...] представља једну те исту ствар.[13]

Ако је тако, патриотизам се не може стављати у контраст с моралношћу. То је прије средишња морална врлина, и штовише, срж и темељ моралности. Он пружа снажну мотивацију за морално дјеловање. Њему супарничко, либерално схваћање моралности, не успијева пружити такву мотивацију онда када је она најпотребнија: у случајевима у којима се не можемо позвати на заједнички интерес.

Објект патриотове лојалности његова је земља и политичка заједница; но то не значи да ће он некритички подупирати било коју владу, или било који облик владе, која је на власти у његовој земљи. С обзиром на то, MacIntyreova концепција патриотизма разликује се од типа екстремног патриотизма који је био опће раширен у повијести а и данас је, чини се, поприлично популаран. Оданост патриота, тврди он, не односи се на *status quo* моћи, већ на "нацију схваћену *као пројект".* Нетко се може супротставити влади своје земље, или устрој власти, у име истинског карактера, повијести и тежњи домовине.

Утолико је овај тип патриотизма критичан и рационалан. Али то мора имати границе: за патриота, барем неке праксе и пројекти његове земље, неки од њезиних "великих интереса" бит ће ван пропитивања и критичког просуђивања. До тог ступња MacIntyre прихваћа да је патриотизам, како га он разумије, "фундаментално ирационалан став",[14] али тврди и да рационалнија, па стога и ограниченија лојалност не би била прави патриотизам, већ би се у најбољем случају могла сматрати његовом "ушкопљеном" варијантом.

Овакво схваћање патриотизма изложено је низу приговора. Неки доводе у питање његове филозофске основе, MacIntyreov комунитаризам, други пропитују корак од комунитаризма до патриотизма, а неки, опет, желе побити његове аргументе моралног образовања, раста и опстанка, те идентитета. Ја се овдје желим усредоточити на оно што сматрам кључним питањем за свеукупну процјену овог типа патриотизма. MacIntyre пише: "Патриотизам може, у неким околностима, од мене захтијевати да подупирем и радим на успјеху неког подухвата моје нације, који је кључан за њезин цјелокупни пројект, [...] и онда када он није у складу с најбољим интересима цијелог човјечанства".[13] Нетко би могао тврдити да је то довољно да се дискредитира његова обрана патриотизма, али такав би закључак прејудицирао питање о којем је ријеч. Ипак, MacIntyreovo признање поставља пресудно питање: може ли се прихватити овај тип патриотизма, а да се притом не одбаце темељни морални појмови као што су универзална правда и опћељудска солидарност?

Ово је једно од питања што их поставља Толстојева класична критика патриотизма. Толстој је тврдио да је патриотизам посве неспојив с овим појмовима, да је то напросто колективни егоизам, искључива и у коначници агресивна брига за властиту земљу, и велики узрок међународних неспоразума, напетости и рата.[16] MacIntyre би на то могао узвратити да *особита* брига за добробит властите земље - што је дефинирајућа ознака патриотизма - није исто што и *искључива*, а камоли *агресивна* брига за њу. То је истина и требало би ићи у корист обрани патриотизма, али не оног типа патриотизма каквог MacIntyre заговара. MacIntyreov патриот могао би промицати интересе своје земље на критички, и стога неискључив начин, око разних питања. Међутим, када се ради о оним "великим интересима" његове земље, који су изнад критике и који се морају промицати на ирационалан начин, његова ће брига неизоставно постати искључива, а с временом и агресивна. Тада је Толстојева критика патриотизма примјењива у својој пуној снази. Ако о правди мислимо на универзалан а не на ограничен начин, ако на људску солидарност гледамо као на значајну моралну вриједност, ако мир сматрамо надасве важним а рат подупиремо само ако је праведан, тада морамо одбацити тип патриотизма каквог MacIntyre заговара у свом знаменитом предавању.

"Ако је у праву, нека тако настави; ако није, исправимо је"

Толстој и MacIntyre два су супротна пола. Један наглашава основне моралне појмове универзалне, непристране правде и људске солидарности, те одбацује сваки патриотизам држећи га неспојивим с њима и одговорним за многе међународне напетости и сукобе. Други одбацује козмополитску непристраност држећи је противном томе како људи постају, остају и развијају се као морална бића, и неспособном да потакне на морално дјеловање, те као алтернативу козмополитизму нуди екстремну верзију патриотизма. Међутим, обојица нам нуде исти избор: морамо прихватити или свеобухватни

универзализам, који не оставља мјеста за љубав и лојалност према властитој земљи или политичкој заједници, или пак патриотизам, који оставља по страни основна морална начела правде и хуманости сваки пут када су у питању "велики интереси" домовине, и који у коначници сву моралност утемељује у локалној привржености. MacIntyre је свјестан да би се неки могли надати компромису, али негира да за њега има мјеста: било што што одступа од његове јаке верзије патриотизма више није патриотизам, већ само једна празна парола која служи као параван за оно што је у основи универзалистичко стајалиште. Природа и снага патриотизма најбоље се откривају у ситуацијама сукоба. У сукобу који се тиче опстанка или других "великих интереса" властите земље, неовисно о томе је ли потакнут недостатношћу природног богатства или неспојивим начинима живота, прави би патриотизам захтијевао лојалност домовини, укључујући спремност да се убије и умре за њу, чак и ако би то значило поступати противно налозима универзалне моралности. Насупрот томе, према "ограниченом" патриотизму ти би налози надјачали љубав за властиту земљу и лојалност према њој. То може довести или до неутралности између властите и непријатељске земље, или до тога да се подршка заправо даје непријатељу - чији се разлог за рат сматра основаним, праведним - а не властитој земљи.

Настојећи одговорити на MacIntyreovu обрану робусног типа патриотизма, неки су филозофи ипак тражили средњи пут. Тако Marcia Baron предлаже верзију патриотизма који је спојив с либералном моралношћу.[17] Она тврди да сукоб између непристраности и пристраности није толико дубок каквим га MacIntyre приказује: моралност допушта обје врсте разлога, али на различитим разинама. На једној разини, појединац често има право поступати сукладно посебним привржености ма и обвезама, укључујући и оне према својој земљи и земљацима. На другој разини, појединац може и треба промишљати о тим привржености ма и обвезама с универзалног, непристраног стајалиста и одредити њихов прави досег и тежину; примјерице, "с обзиром на нека питања и унутар одређених граница, *добро* је за Американца да просуђује као Американац и да на прво мјесто слави америчке интересе."[18] У таквим се случајевима на пристраност гледа као на нешто легитимно, па и вриједно с универзалног, непристраног стајалишта. На тај начин размишљамо о предности коју дајемо и моралној обвези који имамо према својој обитељи, пријатељима, или локалној заједници: пристраност о којој се овдје ради примјерена је не само за нас него и за свакога, наравно под увјетом да се држи унутар одређених граница.

Stephen Nathanson такођер тврди да непристраност, коју захтијева универзална моралност, допушта одређене привржености и посебне обвезе, укључујући оне према властитој земљи и земљацима. Примјерице, Десет заповиједи углавном су непристране, али такођер укључују "Поштуј *свог* оца и мајку". Nathanson оцртава своју верзију патриотизма, тврдећи да је имуна и на Толстојеву критику патриотизма и на MacIntyreove приговоре свим верзијама патриотизма које су слабије од његове екстремне верзије.[19] Nathansonova средишња тврдња јест да патриотизам укључује особиту бригу за властиту земљу, али да та брига не би требала бити неограничена, нити пак искључива и агресивна.

Привржености и обвезе према властитој земљи, попут других посебних привржености и обвеза, могу и требале би бити ограничене моралним правилима која се примјењују универзално. Овај "умјерени патриотизам" позива људе да промичу интересе своје земље и земљака, али само у складу с моралним правилима. На примјер, од патриота може захтијевати да се бори за своју земљу, али само онда када рат јест и остаје праведан. Екстремни патриот неће устукнути пред тиме да се бори за своју земљу, неовисно о томе је

ли разлог за рат праведан или неправедан, и често це се борити на било који начин који је потребан да јој осигура побједу.

Умјерени патриотизам није искључив. Његов сљедбеник показује особиту бригу за своју земљу и земљаке, али га то не спрјечава да покаже становиту бригу за друге земље и њихове становнике. Штовише, такав патриотизам допушта и могућност да ће брига за људе општенито понекад надјачати бригу за властиту земљу и земљаке. Насупрот томе, екстремни патриотизам ставља већу тежину на (велике) интересе властите земље и земљака него на интересе других земаља и њихових становника, сваки пут када између тих долази до сукоба.

Напосљетку, умјерени патриотизам није некритичан и аутоматски. За његовог сљедбеника није довољно да његова земља јест *његова* земља, он очекује да она удовољи одређеним моралним и другим стандардима и тиме заслужи његову потпору, оданост и особиту бригу за њезину добробит; када она у томе не успије, подврћи це је темељитој моралној критици. Овај је приступ садржан у формулацији која популарну изреку "наша земља, била у праву или не" претвара у "наша земља, била у праву или не; ако је у праву, нека тако настави; ако није, исправимо је".[20] С друге стране, екстремни патриот нешто популарније врсте некритички воли своју земљу, подупире је неовисно о томе што она чини и склон је било какву озбиљну критику на њен рачун сматрати неприкладном, ако не и издајом. Екстремни патриот који је више филозофске врсте, каквог MacIntyre призива, чини то исто, када су у питању "велики интереси" његове земље.

Nathanson такођер побија MacIntyreov покушај да умјерени патриотизам редуцира на универзализам. У неким ће случајевима заиста бити исправно ускратити потпору праксама или политичким мјерама властите земље, уколико су оне неправедне или нехумане. Али умјерени патриот неће бити неутралан сваки пут када дође до сукоба између права и интереса његове и неке друге земље. Напосе, универзална моралност неће захтијевати да остане неутралан у сукобу у којем се ради о опстанку његове заједнице или неке друге, при чему није могуће праведно измирење. Тада ће имати оправдање да се придружи снагама своје земље. Чињеница да ће то учинити уз осјећај дубоког жаљења, а не с ратоборним ставом који је одвећ типичан за екстремне патриоте, само показује моралну надмоћ његова стајалиста.

Барон и Nathanson успјели су конструирати компромисно стајалиште; оно избјегава и свеобухватни универзализам који не оставља простора за патриотску привrженост и лојалност, и екстремни патриотизам који не признаје никакве универзалне моралне разлоге. Увјерљиво су оповргли MacIntyreov покушај да умјерени патриотизам сведе на козмополитанизам и показали су да овај тип патриотизма с моралне стране није подложан приговору.[21]

Морално неутрална пристраност

Рећи да умјерени патриотизам с моралне стране није подложан приговору, међутим, не значи рећи да је морално вриједан или чак обвезатан. Ни Барон ни Nathanson не успијевају та три стајалишта разликовати јасно и довољно конзистентно. Па ипак, ни друга ни трећа теза не слиједе из прве; да бисмо прихватили било тврдњу да је умјерени патриотизам дужност, било тврдњу да је морално вриједан, његови заговорници морају подастријети додатну аргументацију.

Док је стајалиште да је патриотизам морално обвезатан очито примјерено комунитаристичкој филозофији, могло би бити образложено и аргументима који не претпостављају комунитаристичко стајалиште о јаству и заједници. Постоје барем три таква аргумента: аргумент захвалности, аргумент поштене игре и аргумент опћег добра.

Многи патриоти, када требају објаснити због чега мисле да својој земљи и земљацима дугују посебну врсту обзира, говоре о захвалности коју осјећају према својој земљи и коју јој дугују. То ради и Maurizio Viroli: "Имамо моралну обвезу према нашој земљи зато што јој пуно тога дугујемо. Својој земљи дугујемо свој живот, своје образовање, свој језик и, у најсретнијим случајевима, своју слободу. Ако желимо бити моралне особе, морамо, барем дјеломично, вратити оно што смо примили, служећи опћем добру."[22]

Вироли пренаглашава погодности које нам даје наша земља; било какву захвалност коју дугујемо за то што смо рођени или одгојени обично дугујемо родитељима, а не домовини. Постоје, међутим, неке важне погодности које јесмо примили од своје земље. Немамо ли обвезу показати захвалност за њих, и није ли очити начин да то учинимо тај да исказујемо особиту бригу за своју земљу и земљаке?

Мислим да не, јер уобичајени аргументи против теорије политичке обвезе на темељу захвалности с једнаком силом погађају и аргумент из захвалности у нашем контексту.[23]

О захвалности обично говоримо у особним везама. Такођер говоримо о захвалности према великим и безличним ентитетима: према школи, факултету, професији, па чак и земљи. Међутим, када се то поближе испита, често се показује да је заправо ријеч о захвалности појединим особама које су дјеловале унутар и у име тих великих ентитета. Разлог томе јест што дуг захвалности не настаје на темељу *било каквих* примљених погодности. Уколико је погодност дана нехотице, или промишљено, али из погрешних разлога - рецимо, да се побољша јавни *image* доброчинитеља - захвалност неће бити примјерена. Морални дуг захвалности (насупрот једноставном "хвала" што га налаже добар одгој) имамо само према онима који нам погодности подарују намјерно и из правог разлога: из бриге за наше добро. Међутим, не можемо поуздано говорити о томе које разлоге за дјеловање имају велике и сложене групе или институције.

Уколико овај проблем оставимо по страни, своје земљаке можемо сматрати напросто скупином појединаца. Дугујемо ли им захвалност за погодности које нам је живот у њиховој средини пружио? Поновно, морамо се упитати који су њихови разлози за понашање у складу са законом и за друштвену сурадњу опћенито. Међутим, не постоји неки јединствени разлог, заједнички свима или барем већини њих. Неки одрађују свој дио без много размишљања о томе зашто то раде, други вјерују да је такво понашање дугорочно најразборитија политика, трећи дјелују из алтруистичких мотива. Само ова посљедња скупина - а они су сигурно у мањини - била би погодан објект наше захвалности.

Штовише, прикладно је осјећати захвалност само за погодност која је дана као поклон, а не за нешто што се плаћа. Већина погодности које нетко прими од своје земље или политичке заједнице спадају, међутим, у ову другу врсту: погодности су плаћене опћенито, понашањем у складу са законом и, посебице, путем опорезивања.

Могло би се уствrдити да погодности које је појединац примио од своје земље на другачији начин утемељују дужност патриотизма. Властита земља није напросто териториј насељен странцима којима појединац не дугује ништа више но што дугује било којем другом човјеку; она је заједнички потхват који производи и дистрибуира разноврсне погодности од којих су многе од велике користи за појединца. Те су погодности

омогућене сурадњом оних који живе у земљи, судјелују у том потхвату, дугују и очитују привrженост политичкој заједници. Без њихове сурадње не би било никаквих погодности које би се могло дистрибуирати и у којима би се могло уживати. Правила која координирају ту сурадњу и одређују раздиобу теретâ и обвезâ, те погодности и правâ, намећу, између осталог, особиту бригу за добробит земљака која се не односи и на странце. Таква брига један је од основних предувјета цијелог тог потхвата. Но ако је тако, тада је показивање особитог обзира према земљацима ствар поштене игре: правила такве игре налажу да сватко одради свој дио, баш као што то чине и остали. Појединац који не одради свој дио судјелује у дистрибуцији погодности у чијем стварању није судјеловао, дакле понаша се као паразит, искориштава своје земљаке.[24]

Нажалост, из овог је објашњења изостављена једна мала, али значајна група: они који не дају никакав допринос заједничком потхвату, али не зато што хоће бити паразити, или пак зато што су незадовољни начином на који је потхват организиран, или још радикалније, зато што одбацују и саму идеју да подјела људи у земље или политичке заједнице има и моралног, а не тек прагматичног значаја. Мислим на оне који би одрадили свој дио када би могли, али због неког озбиљног, трајног, неизљечивог хендикепа, за који нису одговорни, то не могу учинити. С обзиром на то да они ничиме не доприносе нема ничега за што би им требали узвратити. Правила поштене игре не налажу да према њима покажемо особиту бригу.[25]

Ова импликација постаје још проблематичнија када се присјетимо да су управо ти људи они којима је таква брига најпотребнија и који представљају особито рјечит тест патриотизма: брига за њих посвједочила би о безинтересној природи патриотског става, а тако и његовој аутентичности. Патриот придаје знатну интринзичну вриједност домовини и својој бригу за њезину добробит, те добробит земљака, сматра нечим значајним по себи, а не тек захтјевом узајамне користи.

Могло би се уствrдити да је правило које намеће особиту бригу за властиту земљу и земљаке, попут било којег другог правила које се тиче посебне привrжености, оправдано због добрих посљедица које његово прихваћање доноси. Дужности ове врсте омогућују најучинковитију примјену наших темељних, универзалних дужности тако што успостављају подјелу моралног рада, која је нужна због тога што је наша способност да чинимо добро ограничена нашим околностима. Сватко од нас може у нормалним околностима више помоћи онима који су нам на неки начин ближи неголи онима који нису.

Проблем с овом обраном патриотизма јест што је сами патриоти неће прихватити, из два различита али повезана разлога. Они ће сма трати да је увелике преслаба и страна ономе што они сматрају битним за патриотизам. Дужност патриотизма, попут свих других посебних дужности утемељених на консеквенцијализму правилâ, показат ће се преслабом: устукнут ће пред дужности опћените доброхотности сваки пут када дође до сукоба, а дјеловање по тој потоњој дужности имат ће боље посљедице него дјеловање по оној првој. За сваког патриота достојнога тог назива, то ће се засигурно догадати пречесто.[26]

Штовише, ова обрана патриотизма дужност особите бриге за властиту земљу и земљаке представља као прагматички начин да се појединцима припишу неке од њихових универзалних дужности. Али ако је тако, онда, као што један заступник оваквог схваћања патриотизма признаје, "испада да 'наши земљаци' баш и нису тако особито важни".[27] Они напросто стјецајем околности убиру корист од најучинковитијег начина исказивања наше

бриге за људе општенито. Она особита веза између патриота и његове домовине, његових земљака - веза љубави и поистовјећивања - овдје се изгубила.

Ако је тако, немамо разлога на патриотизам гледати као на моралну дужност, барем не док се не подастре неки нови, увјерљивији аргумент за ту тврдњу. Значи ли то да се с моралног стајалишта ништа не може рећи у прилог патриотизму?

Не значи. Могло би се признати да особита брига за властиту земљу и земљаке није дужност, али устврдити да је морално вриједно уколико нетко осјећа и показује такву бригу. Патриотизам би могао бити морална врлина.

Неке моралне врлине могу се сматрати обвезатнима. Али то није тако са свим моралним врлинама: неке нису обвезатне али је добро ако их имамо. Примјер ове друге врсте је брига за оне који су изузетно потребити, какву је показала покојна Мајка Тереза, или за људе у великој опасности, какву показују чланови хуманитарних организација као сто су Лијечници без граница. Сматра се да је особа која према другима показује бригу што далеко премашује ступањ бриге за друге који се од свих нас тражи морално боља особа од нас осталих (ако су остале околности једнаке). С друге стране, када не успијевамо слиједити такве узоре, то није разлог за моралну осуду, јер оно што они чине надилази моралну дужност. Патриотизам је *особита брига* за добробит властите земље и земљака, брига која иде преко онога сто дугујемо другим људима и заједницама; није ли то онда врлина која надилази захтјеве дужности?

Питати то значи питати: је ли патриот *морално* боља особа од особе која није патриот (ако су остале околности једнаке)? Је ли особита брига за властиту земљу и земљаке која дефинира патриотизам *морално* вриједна? Ако јест, зашто?

Уколико аналогно питање поставимо о врсти бриге за друге људе какву су показали Мајка Тереза или Лијечници без граница, чини се да је одговор да таква брига јест морално вриједна из истог разлога који умјеренију врст бриге за друге намеће као дужност што нас све запада. Иста морална вриједност, суосјећање и помоћ потребитима, утемељује одређени ступањ бриге за друге као општу моралну дужност и објашњава зашто значајно виши ступањ такве бриге представља морални идеал.

Међутим, ово објашњење не можемо примијенити на случај патриотизма. Патриотизам није тек једно проширење дужности бриге за друге; то је особита брига за *моју* земљу *зато што то јест моја земља*, за *моје* земљаке, *зато што то јесу моји земљаци.* За разлику од Мајке Терезе, коју је мотивирала брига за сваку болесну или умирућу особу до које је могла доћи, и Лијечника *без граница*, брига која карактеризира патриота по дефиницији је селективна, а селекцију врши ријеч "мој". Али ријеч "мој" не може, сама по себи, играти пресудну улогу у аргументу који показује да је одређени начин дјеловања *морално* вриједан. Када би то могла, исти тип аргумента могао би се употријебити да се покаже како су и друге врсте пристраности, као сто шу расизам, сексизам или преферирање властитог клана или племена такођер *морално* вриједне.

Ако је моја аргументација увјерљива, патриотизам није нити морална дужност нити пак морална врлина која прелази сваку дужност. То значи да се, с моралне точке гледишта, нема што рећи *у прилог* патриотизму. Имамо различите врсте преференција за мјеста и људе, склони смо поистовјетити се с многим групама, великим и малим, мислити о њима као о нашима, у неком смислу, и очитовати особиту бригу према њиховим члановима. Али колико год ове преференције, поистовјећивања и обзири били важни у изванморалном погледу, недостаје им позитивни морални значај. Они су морално допустиви све док их се

држи унутар одређених граница, али су по себи морално индиферентни. А такав је и патриотизам.

"Снажан осјећај колективне одговорности"

У роману Richarda Aldingtona *Пуковникова кћи*, један од ликова тврди да је патриот и устраје на тому да су патриотизам и национализам потпуно различити ставови. "Патриотизам је снажан осјећај колективне одговорности. Национализам је смијешни пијетао који кукуриче на својем гнојишту и зазива веће остане и сјајније кљунове."[28] Ово нас поновно враћа на разликовање патриотизма и национализма какво сам одбацио на почетку; хтио бих међутим укратко истражити схваћање патриотизма које нам сугерира Алдингтонов јунак.

И екстремни и умјерени патриотизам настоје обранити и унаприједити политичке, економске и културне интересе властите земље и земљака - дакле, њихове изванморалне интересе, интересе које бисмо, у контрасту спрам моралних, могли назвати приземним. Тако се уклапају у предоџбу о национализму из цитата: они теже за већим останима и сјајнијим кљуновима. Разлика међу њима је у томе колико су далеко спремни ићи да би то остварили: MacIntyreov екстремни патриот у коначници ће ићи колико год то било потребно, док ће умјерени патриот каквог приказују Баронова и Nathanson признати да универзална правда и елементарна људска солидарност постављају границе ономе што смијемо учинити за своју земљу. Барон позива и на проширено схваћање патриотизма, као особите бриге за процват властите земље, укључујући и њезин "морални процват". На бригу за морални процват властите земље, предлаже Баронова, требали бисмо гледати као на додатну манифестацију патриотизма, која би га требала учинити још прихватљивијим присташама универзалне, либералне моралности.[29]

Стајалиште Баронове тако је на пола пута између уобичајеног, приземног типа патриотизма и онога за што предлажем да се назове осебујно етичким типом. Овај потоњи би оставио по страни циљеве као што су политичка моћ земље, богатство или културни процват - ствари које садњавају добробит земље у приземном, изванморалном смислу - и усредотодо би се на њезину моралну добробит, њезин морални идентитет и интегритет. Патриот ове врсте љубав према домовини не би изражавао у настојањима на очувању ресурса своје земље, њезине природне љепоте и повијесног насљедства, те настојањима да је учини богатијом, моћнијом, надмоћном у културном погледу или утјецајном на свјетској позорници. Умјесто тога, овај би патриот желио да његова земља живи по моралним захтјевима и да промиче моралне вриједности, унутар својих граница и у међународној арени. Унутар њезиних граница, радио би на стварању праведног и хуманог друштва. Настојао би осигурати да његова земља дјелује праведно и изван својих граница, те да показује опћељудску солидарност према онима који су потребити, ма колико они били далеки и другачији.

Поврх ове бриге за морални интегритет властите земље у садашњости, такав би се патриот бринуо и о моралним аспектима њезине прошлости и њиховим импликацијама за садашњост. Подупирао би, па можда и покренуо, истраживања тамних поглавља повијести земље. Био би спреман признати зло почињено у име његове земље у прошлим десетљећима или стољећима и односити се према томе злу на примјерен начин, било пружањем исприка или давањем одштете, те надасве настојати да се таква зла не понове.

Дакако да би патриот ове, осебујно етичке врсте желио видјети да се правда извршава, права поштују, солидарност дјелује увијек и свугдје. Али његов би се патриотизам очитовао надасве у особитој бризи за то да се *његова* земља управља тим моралним начелима и вриједностима, бризи која је трајнија и дубља од бриге да та начела и вриједности опћенито буду на снази. Држао би да је његов морални идентитет и интегритет неразмрсиво повезан с идентитетом и интегритетом његове земље. За разлику од патриота уобичајеног, приземног типа, овај патриот можда не би осјећао велики понос због изванморалних постигнућа своје земље, но био би поносан на морални интегритет своје земље. Његов би се патриотизам прије свега изражавао у критичком приступу својој земљи и земљацима. Он не би негирао, оправдавао, умањивао или проналазио исприке за неправедне или нехумане поступке своје земље, њезиних закона или политичких мјера, што је патриот популарнијег типа итекако склон чинити. Управо супротно, овај би патриот осјећао да има право и, штовише, да се од њега и тражи да их подвргне критичком моралном испитивању те да дјелује тако да их се може препознати, признати и окончати. Он не би избјегавао свој дио колективне моралне одговорности за прошла или садашња зла, већ би ту одговорност вољно прихватио. Тако се његов патриотизам може описати као, у бити, "снажан осјећај колективне одговорности".

На претходним страницама настојао сам показати како немамо моралног разлога прихватити умјерени патриотизам уобичајене, приземне врсте. Имамо ли разлога његовати и показивати особиту бригу за моралну добробит властите земље?

У правилу, када је некоме нанесено неко зло, нетко други се тиме користи. Када друштво одржава неку неправедну или нехуману праксу, или када политичка заједница донесе и проводи неправедан или нехуман закон или политичку мјеру, барем неки, а понекад и многи њезини чланови побиру од тога користи. Понекад таква пракса, закон или политичка мјера утјече на људе ван граница дотичне земље; у таквим случајевима цијело друштво или политичка заједница може имати користи од тога.

У свим тим случајевима, одговорност за неправду или недостатак основне људске солидарности лежи, понајприје, на онима који доносе такве одлуке и који их проводе; након тога на онима који подупиру такве одлуке и њихово провођење. Међутим, нешто одговорности сносе и они који не судјелују ни у доношењу одлука, нити у њиховом провођењу, који чак и не нуде своју потпору, но који прихваћају, а не напросто уживају, погодности које такве праксе, закони или политичке мјере прискрбљују.[30] Ово су поприлично изравни облици колективне мораине одговорности.

Такву одговорност могу сносити и они који немају никаквог удјела у формирању или провођењу неморалних пракси, закона или политичких мјера, који их не подупиру и немају користи од њих, али имају различите облике користи од тога што су припадници тог друштва или грађани дотичне политичке заједнице. Нетко може имати значајну психолошку корист само од тога што је припадник или што се поистовјећује с друштвом или политичком заједницом: од осјећаја припадности, подршке и сигурности које таква припадност и поистовјећивање пружа. Чини се да колективна морална одговорност настаје и онда када људи прихваћају, а не напросто уживају такве погодности, знајући за неморалност пракси, закона и политичких мјера својег друштва или политицке заједнице, или пак не знајући, али без ваљане исприке за то незнање.

Могло би се чинити неоправдано оштрим говорити о колективној одговорности у вези с неким злом што је сносе појединци који немају узрочног доприноса томе злу нити

пак икакве контроле над њим. Међутим, ја не тврдим како су они одговорни на исти начин и у истом ступњу као и они који доносе релевантне одлуке, они који их проводе или пак они чија потпора омогућије доношење одлука и њихово провођење, нити да су они једнако подложни моралној осуди као и ови други. Ја само кажем да, прихваћајући погодности које произлазе из чињења тог зла, или из њихове повезаности с онима који то зло чине, они сами прихваћају, па и потписују та зла. Чинећи то, они постају носиоцима дијела моралне одговорности и придружују се скупини оних које је прикладно кривити. Њихов удио одговорности гледе тога зла јест мањи и мање је кривње која их запада, али они ипак сносе *нешто* моралне одговорности и заврјеђују *нешто* моралне осуде по том питању. Они не могу чисте савјести реци: "Та се зла нас уопће не тичу. Ми у њих нисмо ни на који начин уплетени."

Штовише, може се тврдити да је неовисно о било каквим погодностима, пука солидарност с властитим друштвом или политичком заједницом довољна да повеже појединца с њезиним неморалним радњама или праксама за које он зна, или нема исприке да за њих не зна, чак и ако никако другаеије није у њих уплетен. Врста солидарности коју овдје имам у виду укључује заједницу интересâ, заједничку судбину, те осјећајне везе, а на њу обично указују неизравни срам и понос. Можда ће нетко приговорити да је овдје ријеч "одговорност" прејака; ако је тако, умјесто о одговорности можемо говорити о моралној компромитацији. Иако појединац није ни на који начин узрочно повезан са чињењем зла за које је криво његово друштво или политичка заједница, нити је у то уплетен прихваћањем неких погодности, још га се увијек може сматрати морално компромитираним због његове солидарности с онима који јесу.[31]

Сукладно томе, појединац има морални разлог култивирати и очитовати особиту бригу за морални идентитет и интегритет властите земље и земљака. Требају га се тицати неморалне праксе његова друштва, неморални закони и политичке мјере његове политичке заједнице, будући да оне могу наметнути колективну моралну одговорност коју би и он могао сносити, или окаљати моралну биланцу многих чланова тог друштва, грађана те политицке заједнице, укључујући и њега. Треба се бринути о томе да се такве праксе, закони и политичке мјере идентифицирају, обзнане и елиминирају. Чинећи то, он ће се уједно бринути за важан аспект властитог моралног идентитета и интегритета.[32]

Сажетак

У овом сам чланку приступио патриотизму као теми филозофије морала. Најприје сам утврдио разлику између патриотизма и национализма с обзиром на објекте тих ставова. Лажни патриотизам који пружа посљедње уточиште ниткову оставио сам по страни као ирелевантан. Потом сам понудио типологију стајалиста о моралном статусу патриотизма. Та су стајалишта сљедећа: (1) екстремни патриотизам који односи превагу над сваким моралним обзиром који би му могао стајати на путу (Machiavelli); (2) екстремни патриотизам схваћен као кључна морална врлина (Maclntyre); (3) умјерени патриотизам (Baron, Nathanson); (4) патриотизам као морално неутрална преференција; (5) осебујно етичка верзија патриотизма као наглашени осјећај колективне одговорности. Устврдио сам да је екстремни патриотизам Machiavellijevog типа очигледно морално неприхватљив. Придружио сам се критичарима екстремног патриотизма какав заговара Maclntyre: ту врсту патриотизма такође требамо одбацити. Сложио сам се с онима који

бране умјерени патриотизам: то је доиста осебујно и морално легитимно стајалиште. Но потом сам настојао показати да се с мораине точке гледишта нема што рећи *у прилог* таквом патриотизму, те да је он стога тек морално неутрална преференција. На концу, прцдложио сам другачији, осебујно етички тип патриотизма, те настојао показати како нам такав патриотизам у становитим, релативно честим околностима, може бити морална дужност.[33]

99. Дебра Џонсон

ХАКОВАЊЕ И ХАКЕРСКА ЕТИКА

Пошто смо разумели шта су главне црте деловања и интеракције на Интернету, можемо да се вратимо на три типа проблематичног понашања које смо издвојили на почетку овог поглавља. Као што сам поменула, користићу термин *хакер* када говорим о лицу које својим понашањем напада Интернет, а ову активност ћу називати *хаковањем* (енгл, hacking). Ја овим одступам од уобичајеног коришћења датих термина. Када су изрази хакер и хаковање први пут сковани, хакер је означавао љубитеља компјутера, а хаковање подвиге какве су ови ентузијасти били у стању да изврше. Хакери су били лица која воле компјутере и проводе сате и сате смишљајући како да са њима ураде нешто паметно. То су обично били млади мушкарци који би стекли солидна знања о компјутерима, а онда ова знања размењивали путем првих електронских огласних табли. Хакери су се често организовали у компјутерске клубове и корисничке групе, размењивали билтене, а имали су и своје конвенције.

Тек је касније термин хакер добио негативне конотације. Реч је почела да се користи кад би се говорило о онима који се служе компјутерима у незаконите сврхе, нарочито за неовлашћени приступ компјутерским системима и крађу (а потом и заједничку употребу) заштићеног софтвера. Одупирући се овој промени у коришћењу термина, многи онлајн љубитељи компјутера инсистирали су на разлици између *крекера* (енгл. cracker) и *хакера.* Надали су се да ће реч хакер задржати своје првобитно херојско значење, док ће се реч крекер одн. „провалник", користити за оне који поступају незаконито, проваљујући у системе.

Ова разлика, међутим, није заживела. Речи хакер и хаковање данас се свакодневно користе за означавање лица која се баве неовлашћеним приступом и другим видовима ометања. Ипак, данас постоји толика разноврсност у незаконитим активностима на Интернету да је најкорисније термин хаковање употребљавати искључиво за једну поткатегорију ових активности. Намеравам да користим термин хаковање да бих означила поткатегорију незаконитог понашања која обухвата неовлашћени приступ, а има за циљ ометање и изазивање штете. Такви чинови подривају безбедност и интегритет Интернета.

Према овој дефиницији, поступци, као што су намерно слање вируса који оштећују компјутерске системе, напади с циљем прекида пружања услуга или бесправно преузимање контроле над неким веб-сајтом, спадају у хаковање.

Хаковање није посебно занимљиво са етичког становишта. У већини случајева, хаковање је незаконито, а очигледно је и да је у питању штетна активност. Већина корисника Интернета жели систем који је поуздан, који ради без прекида, који омогућава приватност и интегритет, и који не изискује велики труд или средства да би био безбедан. Стога су, са становишта већине корисника, хакери напаст, да не кажемо нешто горе. Они њушкају по мрежи, покушавајући да приступе системима којима немају право приступа. Они постављају вирусе и црве, обарајући системе и чинећи их непоузданим. Они копирају и шире власнички софтвер. И изазивају скупа одлагања пружања услуга путем Интернета. Они нас све присиљавају да улажемо све већи напор и средства у безбедност.

Нема сумње да се о хакерима и њиховим мотивима могу поставити социолошки и психолошки интересантна питања. На пример, зашто углавном хакују мушкарци тинејџери? Зашто мисле да ће се извући упркос томе што је савремена технологија откривања веома узнапредовала? Како то да су индивидуе које иначе никада не би провалиле у продавницу спремне да покушају да провале у компјутерски систем? Иако та питања јесу фасцинантна, такво понашање је са етичке тачке гледишта недвосмислено непожељно и, стога ни најмање контроверзно нити тешко за разумевање. Хаковање, уопштено посматрано, не представља ни тежак ни компликован етички изазов нити дилему.

Али није увек било тако. У раним данима компјутера ситуација је била другачија. Компјутери тек што су улазили у масовнију употребу, а технологија њиховог међусобног повезивања тек што је постала доступна. У то доба није било закона који би дефинисали шта јесте а шта није дозвољено радити приступом на даљину. Није било закона који би бранили неовлашћен приступ. Идеја о томе да се може дизајнирати вирус или црв како би се заразио неки рачунар није се још ни појавила, а камоли да је била забрањена. Да се вратим на Мурову (Moore, 1985) идеју из првог поглавља ове књиге - постојали су бројни вакууми у прописима.

Етички проблеми су у то доба били веома велики управо зато што је требало попунити те вакууме у прописима, па су постављана озбиљна етичка питања у вези с тим каква би требало да буду правила која су фер и која воде најбољим последицама. Можда је најважније питање било оно о власништву над софтвером.

О томе подробније расправљам у шестом поглављу, али га је и овде важно нагласити зато што су многи међу раним компјутерским ентузијастима имали алтернативну визију њихове будућности. У могућности компјутерских информација и софтвера да се репродукују они су видели енормни потенцијал за ширење информација и знања широм света. Видели су паралелу између компјутера и штампарске пресе, предвиђајући да це компјутери допринети експоненцијалном ширењу знања. Чињеница да је електронску информацију могуће репродуковати без губитака у односу на оригинал, као и без губитака по оригиналног носиоца информације значило је да су оне доступне практично без икаквог трошка. Била је то визија *дељења* знања а не његове комерцијализације нити власништва над њим. Многе ентузијасте опирале су се идеји по којој је софтвер требало да се трансформише у интелектуалну својину. Тврдили су да информације треба да буду слободне (одн. да не треба да буду ни у чијем власништву).

Та визија потенцијала компјутерске и информационе технологије нажалост је углавном нестала. Данас се уместо ње здраво за готово узима да већина свих информација јесте (или треба да буде) у власништву. Неовлашћен приступ, умножавање и дистрибуција информација моментално се посматрају као нарушавање приватности или као кршење својинских права. У поређењу са раним компјутерским данима, данас постоји највећи део законских аката која прецизирају шта јесте а шта није дозвољено на Интернету. Некадашње одсуство политике прописа надомештено је у већини случајева. Тако аргументи које су хакери некад износили у своју одбрану данас звуче унеколико анахроно. Ипак, аргументи у одбрану хаковања су просветљујући; због тога ћу се кратко осврнути на неке од њих.

Аргументи које су хакери износили у своју одбрану у раним данима компјутера могу се разврстати у четири групе. Већ сам наговестила који је први аргумент; он се састоји у тврдњи да би све информације требало да буду бесплатнеј. Нећу улазити у овај аргумент јер ће о томе бити речи у шестом поглављу, а и зато што је данас толико тога нечија заштићена својина.

Други аргумент гласи да провале скрећу пажњу на безбедносне проблеме онима који у вези с њима могу нешто да предузму. Сетимо се случаја Роберта Мориса с почетка овог поглавља. Према властитим тврдњама, Морис је покушавао да обелодани недостатке у систему. Покушао је да другим средствима среди проблем, али га администратори система нису послушали. Стога је он свој поступак бранио тврдњом да је учинио услугу и њима и корисницима, показавши колико је проблем озбиљан. У ствари, како је признао, он није намеравао да нанесе онолику штету колику је нанео; његов црв се отргао контроли.

Овим аргументом се заправо тврди да хаковања доносе нешто добро. Хаковање указује на слабости - на рањивост - компјутерских система онима који могу да их исправе пре него што дође до веће штете.

Уколико се пажљивије преиспита, овај аргумент пада у воду. Њиме се сугерише да хаковање у неки систем треба схватити као звоно за узбуну. Појединци „звоне на узбуну" незаконитим или опасним активностима и на тај начин скрећу пажњу на неку ситуацију како би спречили зло и исправили ствар. Литература о позивању на узбуну упућује на закључак да би лица која звоне на узбуну најпре требало да покушају да реше проблем унутрашњим каналима зато што је лошу ситуацију боље поправљати са што мање ризика или опасности (по лица која се налазе у опасности, као и по она која звоне на узбуну). Да, можемо да замислимо случајеве у којима је индивидуа осујећена у својим покушајима да исправи недостатак, а можемо да замислимо и случајеве у којима је пропуст довољно озбиљан да се предузму одлучни кораци (сетимо се случаја Карла Бебица у трећем поглављу). Ипак, такви случајеви су ретки и не представљају типичан мотив за хаковање или употребу вируса.

Користећи се аналогијом, Спефорд убедљиво оповргава аргумент о звону за узбуну. Он наговештава да се хакерска одбрана своди на следеће: „Добровољци за одбрану од криминала имају право да континуирано покушавају да провале у куће у мом суседству како би доказали да су куће доступне разбојницима" (1992). Будући да овај аргумент у одбрану провалника никада не бисмо прихватили, не треба да га прихватимо ни када су у питању хакери. Спефорд такође истиче да онлајн провале, чак и када су извршене с циљем да привуку пажњу на пропусте у безбедности, изазивају трошење времена и новца, и врше притисак на појединце и компаније да улажу у безбедност. Многи немају средстава да

поправе системе или уведу боље обезбеђење, а „добровољци за одбрану против криминала" присиљавају их да системе надограђују (енгл. upgrading).

Овде би могла да буде релевантна аналогија са безбедношћу аутомобила. Пре тридесет година, у зависности од места у којем су живели, многи су могли да оставе свој аутомобил на градским улицама без закључавања, и без страха да би могао да буде украден. Данас, у многим деловима света, власници не само да морају да закључају аутомобил, већ морају да улажу у сложене безбедносне уређаје како би се заштитили од крађе. И сами произвођачи аутомобила сада већ рутински уграђују такве уређаје у возила. Сва средства уложена у безбедност аутомобила (власников новац, време полицијских снага, стручно знање произвођача аутомобила) могла би да буду уложена другде да не постоји толико лица која покушавају да краду аутомобиле.

Слично овом примеру, лица која покушавају да неовлашћено приступе системима, потурају вирусе, изазивају обуставу пружања услуга итд. приморавају да се у безбедност Интернета улажу време, енергија и остали ресурси који би могли да се утроше на друга побољшања. Важно је увидети да се ово односи како на енергију и ресурсе дизајнера и произвођача компјутерске и информационе технологије, тако и на провајдере услуга и појединачне кориснике.

Оваква одбрана хаковања је, према томе, доста слаба. Несумњиво је добро да они који постану свесни пропуста у безбедности компјутерских система о томе обавесте администраторе, подстичући их да реше проблем. Можемо чак да замислимо случајеве када су безбедносни пропусти изузетно озбиљни, а надлежни за безбедност се праве глуви на извештаје индивидуа о безбедносној претњи. Упркос томе, тешко је замислити случај у којем употреба вируса, напад с циљем обуставе пружања услуга или приступ приватним фајловима представљају оправдана средства да се проблем реши.

Следећи аргумент који се користи за одбрану неовлашћеног приступа компјутерским системима гласи да провала у компјутер не наноси никакву штету под условом да хакер ништа не промени. А, ако хакер научи нешто о томе како функционишу компјутерски системи, он је тиме нешто добио, а нико није ништа изгубио.

Ако мало размислимо, увидећемо колико је слаб први део овог аргумента, јер се појединцима може нанети штета и самим бесправним уласком у систем. На крају крајева, и нематеријална штета јесте штета. Ако индивидуа има својинска права и права на приватност, онда јој се наноси штета када се ова права крше, исто као сто се појединцу наноси штета ако му се ускрати право гласа или право на правично суђење. Штавише, хакери могу да нанесу и физичку штету. На пример, хакери могу неовлашћено да приступе компјутерским системима који се користе у болницима, где је пацијентима живот у опасности, или системима којима се управља индустријским процесима током којих су радници у физичкој опасности због опасних хемикалија или експлозија. Замислимо да хакер приступи и почне да мења компјутерски систем који се користи за спаривање донираних органа са лицима којима су органи потребни. Овде је време од пресудног значаја. Успоравање система услед хакерових промена могло би да буде питање живота или смрти.

Према томе, одбрана хакера по којој они не наносе никакву штету, а, у ствари, уче о компјутерским системима, није убедљива. Хаковање може бити опасно и изложити људе непотребном ризику.

Наравно да хакери заиста могу доста да науче о компјутерима и компјутерским системима током хаковања. Нарочито би се могло рећи да је хаковање добар начин да се научи нешто о томе како да се компјутерски системи креирају не би ли постали безбеднији. Овај аргумент је и сложен и незгодан. Чињеница да неко учи из неке активности не служи као оправдање те активности. Давање електричних шокова полазницима када погреше можда омогућава боље учење, али није добра предавачка метода. Дозволити деци да гурају ствари у штекере можда ће им помоћи да науче да су штекери опасни, али има и мање опасних начина да се одржи ова лекција. Према томе, хаковање није добро само на основу тога што хакери тим путем нешто науче.

Хаковање није једини начин за учење о компјутерима или о њиховој безбедности. Осим уобичајених начина учења у учионици (читање, слушање предавача, решавање проблема), може се замислити низ креативних начина да се људи подуче о компјутерима и компјутерској безбедности. Ту би се могле уврстити изазовне игре или турнири на којима се полазници подстичу да буду креативни и домишљати.

Да би се хаковање оправдало као средство учења о компјутерима и компјутерској безбедности, ваљан аргумент би морао да покаже не само да хакери уче из хаковања, него да је то једини или најбољи начин учења. Да би се показало да је хаковање „најбољи начин", требало би доказати да је напредак у знању и вештини толико велики да односи превагу над ризицима и опасностима којима се излажу хакована лица. Другим речима, ако хаковање обезбеђује напредак у учењу, требало би извагати добробити овог напретка са негативним последицама ове методе учења. Према томе, ни ова одбрана хаковања није убедљива.

Најзад, хакери су некад бранили тезу да ће они помоћи да Велики Брат[1] не завлада. Овај аргумент ће бити разумљивији када се прочита пето поглавље и схвате какве су се све претње приватности појавиле због употребе компјутерске и информационе технологије. Суштина аргумента гласи да се компјутерска и информациона технологија користи за сакупљање података о појединцима, као и за то да се појединцима раде ствари којима ови не желе да буду изложени. Хакери провaљују у компјутере како би открили шта се догађа и то нам пренели. Они могу да нам гарантују да прикривено безакоње и злоупотребе неће проћи непримећени. Укратко, овај аргумент наговештава да су хакери добри борци против криминала. Замислимо да владине агенције прикупљају информације упркос томе што то није ни дозвољено ни оправдано. Замислимо да компаније чувају тајне базе података са информацијама које је законом забрањено прикупљати или користити. Хакери нас од тога штите. Захваљујући неовлашћеном приступу владиним и комерцијалним системима, они могу да уоче када дође до злоупотребе и да упозоре јавно мњење.

Овај аргумент је исправан у том смислу што јавности јесте потребна заштита од злоупотребе информација и Великог Брата. Ипак, да ли хакери у овом случају представљају најбољу врсту заштите?

Да ли се цена толерисања хакера исплати с обзиром на преимућства њихове заштите? Да ли хакери решавају проблем или га само продубљују?

Имамо много могућности да пратимо ствари као што су злоупотреба информација или надзор који спроводи влада. Могли бисмо да оснујемо националну комисију за заштиту података, која би била надлежна за надзор праксе у области информација, за предлагање закона и правно гоњење прекршилаца. Било да се таква комисија оформи или не, могли бисмо да усвојимо боље законе и јасније смернице за праксу у области

информација. Могли бисмо стручњацима за компјутере да уведемо посебне обавезе, позивајући их да пријаве сваку информацију о злоупотреби података и/или о незаконитом надзору до које дођу. Могли бисмо да подстакнемо кориснике да пријављују сумњиво понашање. Укратко, постоји низ стратегија које би се могле усвојити како би се јавност заштитила од Великог Брата.

Толерисање хакера представља једну такву стратегију, али не најпривлачнију. Тешкоћа је у томе што би се јавност ослободила једног проблема стварајући други. Ми бисмо можда смањили опасност од злоупотребе података и прикривеног надзора од стране владе и комерцијалних компанија, али бисмо за узврат остали на милост и немилост добровољним борцима против криминала. Добровољци би могли да одлуче да баце око на наше фајлове или да претраже наше компјутерске системе у име заштите. Довољно је рећи да бисмо владавину закона и заштиту путем званичних органа заменили владавином добровољаца.

Према томе, хаковање није оправдано. Оно изазива штету; крши легитимна права на приватност и својину; често корисницима ускраћује приступ њиховим властитим компјутерским системима и Интернету; уз то, изискује улагања у безбедност, док би се уложена средства могла употребити за друге активности. Аргументи у одбрану хаковања нису убедљиви. Хаковање је неетичко и с правом је стављено ван закона.

Упркос томе, не треба пребрзо одбацити све аргументе хакера. Више њихових аргумената упућује на извесне потенцијале Интернета који се за сада занемарују - и то на његову штету. У хакерским аргументима имплицитно је присутна жеља да се искористи огромни потенцијал Интернета за ширење и заједничку употребу информација. Услед могућности репродукције, информације је на Интернету могуће репродуковати уз занемарљиве трошкове; теоријски, то значи да би информације и знање могли да се шире планетом уз мали трошак. С друге стране, овај потенцијал подривају широка својинска права којима се ограничава дистрибуција информација. Хакери су, изгледа, тога свесни, као што су свесни неотпорности компјутера на нападе и отказивање. Ова неотпорност често се потцењује када се важне информације и активности ставе онлајн без одговарајућег обезбеђења. Најзад, вреди обратити пажњу на бриге хакера у вези са Великим Братом. Као што ћете видети у петом поглављу, приватност на Интернету убрзано опада.

Према томе, иако хаковање омета, представља опасност и није оправдано, не треба пребрзо одбацити расправе које изазивају хакери и хаковање - расправе о томе шта би на Интернету требало да буде дозвољено, а шта не. Хаковање представља контраструју у развоју Интернета, а такве контраструје ваља послушати како би се искористио његов огромни потенцијал.

100. Колекција

ДЕКЛАРАЦИЈЕ, КОДЕКСИ И ЗАКЛЕТВЕ ЧАСТИ

ЖЕНЕВСКА ДЕКЛАРАЦИЈА

I. Дио Опште одредбе

Члан 1. *Поштовање Конвенције*

високе стране уговорнице обавезују се да ће поштовати ову конвенцију и да ће јој обезбедити потшовање у свакој прилици.

Члан 2. *Примена Конвенције*

Поред одредаба које треба да ступе на снагу још за време мира, ова конвенција ће се примењивати у случају објављеног рата или сваког другог оружаног сукоба који избије између двеју или више Високих страна уговорница, чак и ако једна од њих није признала ратно стање. Конвенција ће се исто тако примењивати у свим случајевима окупације целе територије једне Високе стране уговорнице или њеног дела, чак и ако та окупација не наиђе ни на какав војни отпор. Ако једна од Сила у сукобу није учесник у овој конвенцији, Силе учеснице у Конвенцији ипак ће остати везане њоме у својим међусобним односима. Оне ће поред тога бити везане Конвенцијом према тој Сили, ако та Сила прихвата и примењује њене одредбе.

Члан 3. *Сукоби који немају међународни карактер*

У случају оружаног сукоба који нема карактер међународног сукоба и који избије на територији једне од Високих страна уговорница, свака од Страна у сукобу биће дужна да примењује бар следеће одредбе:

1) Према лицима која не учествују непосредно у непријатељствима, подразумевајући ту и припаднике оружаних снага који су положили оружје и лица онеспособљена за борбу услед болести, ране, лишења слободе, или из којег било другог узрока, поступаће се у свакој прилици, човечно, без икакве неповољне дискриминације засноване на раси, боји коже, вери или убеђењу, полу, рођењу или имовном стању, или коме било другом сличном мерилу. У том циљу, забрањени су и у будуће се забрањују, у свако доба и на сваком месту, према горе наведеним лицима следећи поступци:

а) повреде које се наносе животу и телесном интегритету, нарочито све врсте убиства, осакаћења, свирепости и мучења;

б) узимање талаца;

ц) повреде личног достојанства, нарочито увредљиви и понижавајући поступци;

д) изрицање и извршавање казни без претходног суђења од стране редовно

установљеног суда и пропраћеног свим судским гарантијама које
цивилизовани народи признају за неопходне.

2) Рањеници* и болесници биће прихваћени и неговани. Свака непристрасна хуманитарна организација, као што је Међународни комитет црвеног крста, може да понуди своје услуге Странама у сукобу. Стране у сукобу ће се трудити с друге стране, да ставе на снагу путем посебних споразума један део или и све остале одредбе ове конвенције. Примена претходних одредаба неће имати утицаја на правни положај Страна у сукобу.

Члан 4. *Која лица су заштићена*

Ова конвенција штити лица која се, у коме било тренутку и на који било начин, нађу, у случају сукоба или окупације, у власти једне Стране у сукобу или једне окупационе Силе чији нису држављани. Конвенција не штити држављане државе која није везана Конвенцијом. Држављани неутралне државе који се налазе на територији једне зараћене државе и држављани државе која саучествује у рату неће се сматрати као заштићена лица докле год држава чији су они држављани има редовно дипломатско представништво код државе у чијој се власти они налазе.

Члан 5. *Случај ускраћивања заштите*

Ако на територији једне Стране у сукобу, ова има озбиљних разлога да сматра да одређено лице заштићено овом конвенцијом даје повода оправданој сумњи да се одаје некој делатности штетној по безбедност државе или је утврђено да се оно заиста тој делатности оаје, то лице се неће моћи позивати на права и повластице које пружа ова конвенција, ако би та права и повластице, када би се примењивали у његову корист, могли нанети штету безбедности те државе. Ако је, на окупираној територији, лице заштићено овом конвенцијом ухваћено као шпијун или саботер или зато, што лично даје повода оправданој сумји да се одаје делатности штетној по безбедност окупационе Силе, то лице ће се моћи, у случају кад војна безбедност то апсолутно захтева, лишити права општења предвиђеног овом конвенцијом. У сваком од ових случајева, с лицима о којима је реч у претходним ставовима постуапће се ипак човечно и, у случају гоњења, она не могу бити лишена својих права на праведно и уредно суђење онако како је оно предвиђено овом конвенцијом. Њима ће се исто тако признати уживање свих права и повластица лица заштићеног у смислу ове конвенције, што је пре могуће с обзиром на безбедност дражве или окупационе Силе, већ према случају.

Члан 6. *Почетак и крај примене Конвенције*

Ова конвенција ће се примењивати чим отпочне сукоб или окупација поменути у члану 2. На територоји Страна у сукобу, примена Конвенције престаће општим завршетком војних операција. На окупираној територији примена ове конвенције престаће годину дана после општег завршетка војних операција; ипак, одупирајућа Сила - уколико она врши управну власт на територији у питању - биће за време трајања окупације везана одредбама следећих чланова ове конвенције: 1. до 12, 27, 29. до 34, 47, 49, 51, 52, 53, 59, 61. до 77. и 143. Заштићена лица, чије се ослобођење, репатрирање или настањење на неком другом месту обави после ових рокова уживаће у међувремену користи ове конвенције.

Члан 7. *Посебни споразуми*

Поред споразума изричито предвиђених члановима 11, 14, 15, 17, 36, 108, 109, 132. и 133. Високе стране уговорнице моћи ће закључивати друге специјалне споразуме по

сваком питању за које буду сматрале да га треба посебно уредити. Ниједан специјалан споразум неће моћи да погорша положај заштићених лица, онако како је он уређен овом конвенцијом, нити да ограничи права која им ова конвенција признаје. Заштићена лица ће уживати користи из ових споразума докле год се Конвенција на њих примењује, осим ако постоје супротне одредбе изричито унете у горе наведене или доцније споразуме, или ако постоје повољније мере које према њима буде предузела која од Страна у сукобу.

Члан 8. *Немогућност одрицања од права*

Заштићена лица не могу се ни у ком случају одрећи ни делимично ни у целини права која им обезбеђују ова конвенција и специјални споразуми поменути у претходном члану, уколико таквих буде било.

Члан 9. *Силе заштитнице*

Ова конвенција ће се примењивати уз суделовање и под надзором Сила заштитница чија је дужност да штите интересе Страна у сукобу. У томе циљу, Силе заштитнице ће моћи поред свог дипломатског или конзуларног особља, да наименују делегате међу својим сопственим држављанима или међу држављанима других неутралних Сила. За те делегате се мора добити одобрење Силе код које они обављају своју мисију. Стране у сукобу олакшаваће, у најширој могућој мери, задатак представника или делегата сила заштитница. Представници или делегати Сила заштитница не смеју ни у ком случају да прекораче границе своје мисије, онако како је она одређена овом конвенцијом; они ће нарочито бити дужни да воде рачуна о императивним потребама безбедности државе у којој обављају своје дужности.

Члан 10. *Делатност Међународног комитета црвеног крста*

Одредбе ове конвенције не престављају сметњу за хуманитарну делатност коју Међународни комитет црвеног крста, као и свака друга непристрасна хуманитарна организација, буду предузимали, по одобрењу заинтересованих страна у сукобу, у циљу заштите и пружања помоћи грађанским лицима.

Члан 11. *Замена Силе заштитнице*

Државе уговорнице моћи ће се у свако доба споразумети да вршење задатака које ова конвенција поставља Силама заштитницама повере једној организацији која пружа сва јемства за непристрасно и успешно спровођење тих задатака у дело. Ако се заштићена лица не користе или престану да се користе, из ма којег разлога, делатношћу једне Силе заштитнице или једне организације одређене сходно првом ставу, Сила која држи грађанска лица биће дужна да затражи било од неке неутралне државе, било од неке такве организације да прими на себе дужност које на основу ове конвенције припадају Силама заштитницама које су одредиле Стране у сукобу. Ако заштита на тај начин не може да се обезбеди, Сила која држи грађанска лица биће дужна да затражи од неке хуманитарне организације, као што је Међународни комитет црвеног крста, да прими на себе хуманитарне дужности које на основу ове конвенције леже на Силама заштитницама, односно биће дужна да прими, у границама одредаба овог члана, услуге које јој понуди таква организација. Свака неутрална Сила или свака организација коју је позвала заинтересована Сила или која је у горе наведене сврхе понудила своје услуге биће дужна, при вршењу своје делатности, да остане свесна одговорности према Страни у сукобу чији су припадници лица заштићена овом конвенцијом, и биће дужна да пружи довољно јемства да је у стању да прими на себе дужности у питању и да их врши непристрасно. Претходне одредбе не могу се ставити ван снаге посебним споразумом између Сила од

којих би једна, ма и привремено, била према другој Сили или према њеним савезницима ограничена у својој слободи преговарања услед војних догађаја, нарочито у случају окупације целокупне њене територије или једног њеног знатног дела. Кад год се у овој конвенцији помиње Сила заштитница, тај израз истовремено означава и организације које је замењују у смислу овог члана. Одредбе овог члана ће се протегнути и прилагодити и на случај држављана једне неутралне државе који се налазе на окупираној територији или на територији једне зараћене државе у којој држава чији су они држављани нема редовног дипломатског представништва.

Члан 12. *Поступак за решавање неспоразума*

У свим случајевима где оне то буду сматрале корисним у интересу заштићених лица, а нарочито у случају неслагања између Страна у сукобу у вези са

применом или тумачењем одредаба ове конвенције, Силе заштитнице пружиће своје добре услуге у циљу решења спора. У ту сврху свака од Сила заштитница може, на позив једне Стране или по своме нахођењу, да предложи Странама у сукобу састанак њихових представника, а нарочито органа власти којима је поверена судбина заштићених лица, по могућству на подесно изабраној неутралној територији. Стране у сукобу биће дужне да се одазову предлозима који им у том смислу буду учињени. Силе заштитнице ће моћи, у таквом случају, да предложе на одобрење Странама у сукобу неку личност која је припадник једне неутралне Силе, или личност коју упути Међународни комитет црвеног крста и која ће бити позвана да учествује на томе састанку.

ДЕКЛАРАЦИЈА О ПРИНЦИПИМА ПОСТУПАЊА НОВИНАРА

Ова међународна декларација обзнањује се као стандард професионалног поступања новинара, чији је посао да прикупљају, преносе, шире и коментаришу вести и информације, и описују догађаје.

1.Прва и најважнија обавеза новинара јесте да поштује истину и право јавности да зна истину.

2.Испуњавајући ту обавезу, новинар ће увек бранити принципе слободе поштеног прикупљања и објављивања вести, и права на коректан коментар и критику.

3.Новинар ће извештавати само у складу са чињеницама чији је извор њему познат. Новинар неће скривати битне информације нити фалсификовати документе.

4.Новинар ће се користити само часним средствима у прибављању информација, фотографија и докумената.

5.Новинар ће учинити све што је могуће да би се исправила објављена информација за коју се утврди да због нетачности може некога да повреди или да му нанесе штету.

6.Новинар ће поштовати професионалну тајну и неће открити извор информације који је захтевао да остане анониман.

7.Новинар мора бити свестан опасности од дискриминације коју могу да шире медији, и учиниће све да избегне такву дискриминацију засновану, поред осталог, на раси, полу, сексуалном опредељењу, језику, вери, политичком и другом мишљењу, националном или друштвеном пореклу.

8.Новинар ће озбиљним прекршајем професионалних правила сматрати следеће:

- плагијат,
- злонамерно изврtање чињеница,
- вређање, кањање угледа, клевету, неосноване оптужбе,
- примање мита у било којем облику да би се нешто објавило или да би се спречило објављивање.

9.Новинари достојни тог имена сматраће својом обавезом да се верно придржавају наведених принципа. Поштујући важеће законе, новинари ће у ономе што се тиче њихове професије признавати само суд својих колега, искључујући свако мешање власти или било кога другог.

Декларација о дужностима

Суштинске обавезе новинара, ангажованог на прикупљању, приређивању и коментарисању вести, јесу:

1)да поштује истину, ма какве биле последице по њега, због права јавности да истину дозна;

2)да брани слободу информисања, коментара и критике;

3)да износи само чињенице из њему знаног извора; да не заташка битне информације и не мења текстове и документа;

4)да се не служи нечасним методама ради привабљања вести, фотографија или докумената;

5)да поштује приватност других лица;

6)да исправи сваку објављену информацију за коју се покаже да је нетачна;

7)да поштује професионалну тајну и не одаје извор информација добијених у поверењу;

8)да тешким повредама професије сматра следеће: плагирање, блаћење, увреду, клевету и неосноване оптужбе, примање мита сваке врсте било ради објављивање или заташкавања информације;

9)да никад не меша професију новинара с професијом продавца огласа или пропагандисте и да одбија све директне или индиректне налоге оглашивача;

10)да се опире сваком притиску и да уређивачке налоге прима само од надлежних лица из редакцијског састава.

Декларација о правима

1)Новинари полажу право на слободан приступ свим изворима информација, као и право да слободно истражују сва догађања од утицаја на јавни живот. Стога, тајне које се тичу јавних или приватних послова (повезаних с јавним животом) могу се пред новинарима склонити само у изузетним случајевима и уз јасно назначен мотив.

2)Новинар има право да одбије потчињавање било чему што је противно општој политици органа иформисања чији је он сарадник, ономе што у његовом уговору о запошљавању писмено наведено и инкорпорисано, или том општом политиком јасно обухваћено.

3)Новинар се не може присилити на професионални чин или изражавање мишљења противно својим убеђењима и савести.

4)Редакцијски састав мора бити информисан о свим важним одлукама које могу утицати на живот предузећа. Као минимум, треба да буде консултован пре доношења

коначне одлуке о стварима које се тичу састава редакције, тј. ангажовања, отпуштања, реструктурисања и унапређења.

5)С обзиром на своју функцију и одговорност, новинар има права не само на предности које проистичу из колективних споразума него и на индивидуални уговор с пословдавцем који му обезбедује материјалну и моралну сигурност за рад, као и место у платном систему које одговара његовом социјалном положају, и гарантује његову економску независност.

ХЕЛСИНШКА ДЕКЛАРАЦИЈА

А Увод

1. Светска медицинска асоцијација (WMA) усвојила је Хелсиншку декларацију (ДоХ) као изјаву о етичким принципима која се односе на биомедицинска истраживања која укључују људске субјекте као и истраживања на хуманом материјала у и подацима из медицинске документације када се идентитет испитаника може утврдити. Декларација се мора усвојити у целини и нити један члан се не сме тумачити и цитирати издвојено из контекста целог текста.

2. Иако се примарно односи на лекаре који учествују у клиничким истраживањима, WMA позива све друге учеснике у клиничком истраживању да се придржавају начела декларације.

3. Дужност лекара је да унапређује и штити здравље људи укључујући и људе укључене у испитивање. Знање и свест лекара су посвећени испуњењу ове дужности.

4. Женевска декларација Светске медицинске асоцијације обавезује лекара речима: „Здравље мог пацијента је на првом месту“, и Међународни кодекс медицинске етике каже да: „Лекар делује у интересу пацијента када пружа лекарску негу, која не може имати учинак слабљења физичког и менталног стања пацијента“.

5. Медицински напредак је заснован на истраживањима која морају делимично да почивају на експериментима који укључују људе. Треба обезбедити одговарајући приступ за учешће у медицинским истраживањима оним популацијама које нису довољно заступљене.

6. У медицинским истраживањима на људима приоритет би требало да има добробит људи на којима се врше експерименти, а не интереси науке и друштва.

7. Основни циљ медицинског истраживања на људима је унапређивање профилактичких, дијагностичких и терапеутских поступака, те разумевање етиологије и патогенезе болести. Делотворност, ефикасност, доступност и квалитет и оних најбољих профилактичких, дијагностичких и терапеутских метода мора се константно проверавати кроз истраживања.

8. У садашњој медицинској пракси и медицинском истраживању већина профилактичких, дијагностичких и терапеутских поступака укључује и ризик и одговорност.

9. Медицинско истраживање је подложно етичким стандардима који промовишу поштовање свих људских бића и штите њихово здравље и права. Неке групе на којима се

врше истраживања су рањиве и захтевају посебну заштиту. Важно је уочити посебне потребе оних који су економски и медицински у неповољном положају. Такође је важно обратити посебну пажњу на оне који не могу сами дати или добити пристанак под принудом, на оне који неће имати личне користи од истраживања, те на оне за које је истраживање повезано са бригом.

10. Истраживачи би требало да буду свесни етичких, правних и прописаних захтева за истраживање на људима у њиховим земљама као и променљивих међународних захтева. Ниједан народни, етички, правни или прописани захтев не сме умањити или елиминисати било коју од заштита за људе на којима се врше експерименти наведени у овој декларацији. Лекари треба да размотре етичке, правне и регулаторне норме и стандарде својих земаља у истраживањима у којима учествују људи, као и међународне норме и стандарде.

Б Основни принципи за сва медицинска истраживања

11. Дужност лекара који учествује у медицинским истраживањима је да штити живот, здравље, достојанство, интегритет, право на одлучивање, приватност и поверљивост информација особе која учествује у истраживању.

12. Медицинско истраживање на људима мора задовољити опште прихваћене научне принципе, мора бити утемељено на потпуном знању научне литературе, на другим важним изворима информација, на одговарајућој лабораторији и, када је то могуће, на експериментима на животињама. У овим истраживањима треба обратити пажњу на добробит животиња коришћених у истраживању.

13. У спровођењу истраживања треба поклонити посебну пажњу ономе што би могло утицати на животну околину.

14. Дизајн и метод истраживања у којима су субјекти људи, морају јасно бити описани у протоколу у коме морају бити назначени детаљи истраживања. Протокол би требао да садржи информације о финансирању, спонзорима, ставу институције где се спроводи истраживање, потенцијалним конфликтима интереса, надокнади субјеката чија су права оштећена услед учешћа у истраживању, и мора се базирати на етичким принципима. Протокол би требао да описује и утицај истраживања на учеснике, користи од истраживања, или утицај истраживања на другачији приступ здравственој заштити.

15. Пре започињања истраживања протокол истраживања мора бити предат на разматрање етичком комитету, који упућује коментаре, смернице и одобрење за истраживање. Састав етичког комитета мора бити такава да биде независан од истраживача, спонзора и других неприкладних утицаја. Мора узети у обзир важеће законске прописе у земљи у којој се спроводи истраживање, као и важеће међународне норме и стандарде. Етички комитет има право да прати ток извођења истраживања, али ни на који начин не сме да утиче на истраживање. Истраживач мора да обезбеди Етичком комитету могућност праћења информација, нарочито оних које су везане за евентуалне нежељене ефекте. Не смеју се вршити никакве промене у протоколу без разматрања и одобрења од стране Етичког комитета.

16. Медицинско истраживање на људима смеју да спроводе само научно квалификоване особе под надзором клинички компетентне особе из медицинске струке. Одговорност за особу на којој се спроводи експеримент мора увек да почива на

медицински квалификованој особи, а никад на самој тој особи иако је она дала свој пристанак.

17. Медицинско истраживање које укључује хендикепиране и вулнерабилне популације или заједнице једино је оправдано уколико постоји поприлична вероватноћа да ће резултати истраживања довести до остварења приоритетних здравствених потреба људи у тој популацији, односно заједници тј. да ће популација/заједница у којој се врши истраживање имати користити од резултата истраживања.

18. Сваком медицинском истраживању на људима мора да претходи пажљива процена могућих ризика у поређењу са предвидљивом добробити за особу на којој се врши истраживање или за заједницу. Ово не искључује учествовање здравих добровољаца у медицинском истраживању. Нацрт свих студија би морао да буде јавно доступан.

19. Свако клиничко испитивање мора бити регистровано и доступно у јавним изворима података пре него што се регрутују испитаници.

20. Лекари морају да се уздржавају од укључивања у истраживања на људима, осим ако су сигурни да је ризик прикладно процењен и да се њиме може управљати на одговарајући начин. Лекари морају да прекину истраживање ако је ризик већи од могуће добробити или ако постоји уверљив доказ о позитивним и корисним резултатима.

21. Медицинско истраживање на људима сме се спроводити само ако је важност циља већа од битних ризика за особу на којој се истраживање врши. Ово је посебно важно када се особе на којима се врши истраживање здрави добровољци.

22. Особе на којима се врше експерименти морају бити добровољци и информисани учесници истраживања. Иако могу бити консултовани чланови породице или надлежни чланови заједнице, истраживање може бити спроведено само ако се појединац који учествује у истраживању сложи са тим.

23. Право особе на којој се врши експеримент да заштити свој интегритет мора се увек поштовати. Мора бити предузета свака мера опреза како би се поштовала приватност особе на којој се спроводи експеримент, поверљивост пацијентових информација и како би се смањио утицај студије на физичку и менталну целовитост особе на којој се спроводи.

24. У било ком истраживању на људима сваки могући субјект мора бити адекватно информисан о циљевима, методама, изворима финансирања, могућим сукобима интереса, удруживањима локалних подружница и истраживача, очекиваним добробитима и могућим ризицима студије, те неугодностима које може проузроковати. Субјект мора бити обавештен о праву да се уздржи од учествовања у студији или да повуче пристанак да учествује у било које време без икаквих последица по њега, пошто је утврдио да је субјект разумео информације, лекар би морао да добије његов добровољно дат пристанак, пожељно у писаној форми. Ако не може да добије писмени пристанак, неписани пристанак мора да буде службено потврђен и званично документован у присуству сведока.

25. За медицинска истраживања која се користе за идентификацију хуманог материјала или података из медицинске документације, лекари морају тражити сагласност за прикупљање, анализирање, складиштење и/или поновну употребу. У ситуацијама у којима није могуће добити сагласност, или уколико постоји опасност да сагласност утиче на валидност истраживања, истраживања се могу вршити након разматрања и усвајања од стране етичке комисије.

26. Приликом добијања информисаног пристанка за учествовање у истраживању лекар мора да буде посебно пажљив ако је субјект у некој вези са лекаром или пристаје под

присилом. У том случају информисани пристанак треба да добије добро информисан лекар који није укључен у истраживање и који је потпуно независан од те везе.

27. За особу на којој се врши истраживање, а која је правно некомпетентна, физички или ментално неспособна да дâ пристанак или је правно некомпетентан малолетник, истраживач мора да добије информисани пристанак од правно овлашћеног представника (законског заступника) у складу са примењивим законом. Ове групе не би смеле да буду укључене у истраживања – осим ако истраживање служи за промовисање здравља дате популације – када истраживање не може бити обављено на правно компетентним особама.

28. Када је субјект који се сматра правно некомпетентним (као, на пример, дете) у могућности да дâ пристанак о одлукама у учествовању у истраживању (*прим. прев.*довољно је велико и разуме о чему се ради па се сагласи да жели да учествује), истраживач мора уз то да добије и пристанак правно компетентног заступника.

29. Истраживање на појединцима од којих није могуће добити пристанак, нпр. особе у бесвесном стању, сме бити спроведено ако је физичко и ментално стање које спречава добијање информисаног пристанка битна карактеристика групе на којој се врши истраживање. У том случају истраживач узима информисану сагласност од правно овлашћеног представника. Посебни разлози за укључивање у истраживање особа које су неспособне да дају информисани пристанак мора се навести у протоколу како би га размотрио и одобрио етички комитет. У хитним случајевима када није могуће да се претходно добије пристанак испитаника, а правно овлашћени представник није присутан, могуће је отпочети истраживање уз мере описане у протоколу, и уз документовану позитивну одлуку Етичког комитета. У таквим случајевима потребно је што је пре могуће затражити пристанак за настављање испитивања од правно овлашћеног представника или испитаника.

30. Аутори, уредници и издавачи научних часописа имају етичке обавезе. У објављивању резултата истраживања, истраживачи морају да сачувају тачност резултата. Негативни као и позитивни резултати, морали би да буду објављени или на неки други начин јавно доступни. Извори финансирања, удруживање локалних подружница и било који могући сукоб интереса морају бити јавни. Извештаји о експериментима који нису у складу са принципима изнесеним у овој декларацији не би смели да буду прихваћени за објављивање.

Ц. Додатни принципи за медицинска истраживања комбиновани са здравственом негом (здравственом заштитом)

31. Лекар може да комбинује здравствену заштиту пацијента са медицинских истраживањем само уколико истраживање доводи до резултата применљивих у превентивне, дијагностичке и терапијске сврхе, и уколико постоје оправдани разлози да верује да истраживање неће утицати на здравље пацијената који су предмет истраживања.

32. Користи, ризици, оптерећења и ефикасност нове интервенције морају бити тестирани у односу на интервенцију која је у датом тренутку поткрепљена најбољим доказима, осим у следећим околностима:

– коришћење плацеба или нетретмана је једино оправдано користити у истраживањима када не постоји доказ да одређена интервенција има ефекта, или

– где је из методолошких разлога неопходно користити плацебо да би се утврдила ефикасност или безбедност одређене интервенције, при упоређивању групе пацијената који примају плацебо и оних који остају без терапије, а који неће довести до непотребног ризика или неповратне штете. При том се морају предузети извесни кораци да би се спречила евентуална злоупотреба оваквог поступка.

33. На крају истраживања (након истраживања) пацијенти који су учествовали имају право да буду информисани о резултатима истраживања и имају право на корсити од добрих резултата истра-истраживања, што значи да им је потребно обезбедити да и даље користе добре резултате методе или интервенције која је била предмет истраживања.

34. Лекар у потпуности мора да информише пацијента о областима здравствене заштите и аспектима који се односе на истраживање. Уколико пацијент одбије да учествује у истраживању, или уколико одустане од истраживања, то не сме да ремети однос пацијент-лекар.

35. Уколико при лечењу болесника не постоје интервенције поткрепљене доказима, или су неефикасне, лекар уз информисану сагласност пацијента или законски овлашћеног представника, може користити недоказане интервенције, уколико сматра да ће тиме унапредити здравље пацијента. Уколико су овакве интервенције предмет истраживања потребно је, уколико је то могуће, да се процени њихова ефикасност и безбедност. У свим случајевима, нове информације до којих се дође у истраживању морају бити забележене и доступне јавности.

ХАВАЈСКА ДЕКЛАРАЦИЈА

1. Циљ психијатрије је лијечење менталне болести и унапређење менталног здравља. Користећи на најбољи начин своје способности, у сугласности са научним знањем и етичким начелима, психијатар треба служити најбољим интересима пацијента и треба да се брине о заједничком добру и правилној расподјели здравствених ресурса. Испуњење ових циљева захтјева континуирано истраживање и континуирану едукацију здравственог особља, пацијената и јавности.

2. Сваки психијатар треба понудити пацијенту најбоље лијечење, које према његовог знању стоји на располагању, и ако оно буде прихваћено мора пацијента лијечити брижљиво и поштујући достојанство свих људских бића. Када је психијатар одговоран за лијечење које други спроводе дужан је осигурати им компетентну супервизију и едукацију. Кад год се укаже потреба, или ако постоји оправдан захтјев пацијента, психијатар треба тражити помоћ другог колеге.

3. Психијатар треба тежити терапијском односу који се заснива на узајамном споразуму. Он захтјева повјерење, повјерљивост, сурадњу и узајамну одговорност. Такав однос се не може успоставити са неким пацијентима. У том случају, треба успоставити контакт са сродником или особом која је блиска пацијенту. Ако се и када се успостави другачији однос од терапијског, као, нпр. у судској психијатрији, природу тог односа треба у потпуности објаснити особи које се то тиче.

4. Психијатар треба обавијестити болесника о природи његове болести, терапијским процедурама, укључујући могуће алтернативе, као и могући исход. Обавијести треба дати на разумљив начин и пацијенту се мора оставити могућност да изврши избор између одговарајућих метода које стоје на располагању.

5. Ни једну процедуру не треба провести нити примијенити лијечење против или независно од особне воље пацијента, осим у случају када пацијент због менталне болести није у стању просудити што је у његовом најбољем интересу и, ако би без лијечења могле да наступе озбиљне штете по пацијента и друге.

6. Чим разлози за принудно лијечење престану постојати, психијатар треба ослободити пацијента од принуде и ако је даље лијечење неопходно, треба добити његову добровољну сугласност. Психијатар треба информирати пацијента и/или његове сроднике или значајне друге особе о механизмима за жалбу због принудног задржавања, као и за све друге жалбе које се тичу добробити пацијента.

7. Психијатар никада не смије употријебити професионалне способности у циљу повреде достојанства или људских права било којег појединца или групе и никада не смије дозволити да неподесне жеље, осјећања, предрасуде или вјеровања пацијента поремете лијечење. Психијатар не смије користити средства своје професије, ако се утврди да психијатријска болест не постоји. Ако пацијент или нека трећа страна захтијевају радња супротне научним или етичким начелима, психијатар мора одбити сурадњу с њима.

8. Све што пацијент каже психијатру или психијатар забиљежи тијеком испитивања или лијечења, мора бити сачувано као повјерљиво осим у случају када пацијент ослободи психијатра ове обавезе или када је неопходно то учинити да би се спријечило наношење озбиљне штете самом пацијенту или другима. У овим случајевима пацијента треба информирати о прекиду тајности.

9. Да би се повећало и проширило психијатријско знање и вјештина, неопходно је учешће пацијената. Ипак, послије објашњења даних пацијенту, психијатар мора добити његов пристанак прије приказивања на предавању и, кад год је могуће, за публицирање повијести болести у научне сврхе, када се, такођер, морају подузети све оправдане мјере да би се сачувало достојанство и анонимност пацијента и да би се заштитио његов особни углед. Пацијентово учешће мора бити добровољно, након потпуног информирања о циљу, процедурама, ризицима и неугодностима истраживачког пројекта и мора постојати разуман однос између урачунатог ризика или неугодности и користи од истраживања. У клиничком истраживању сваки субјект мора задржати и упражњавати сва своја права као пацијент. Када су у питању дјеца и други пацијенти који сами не могу дати сугласност након информирања, сугласност треба добити од законског сродника. Сваки пацијент или истраживачки субјект има право да се из било којег разлога и у било које вријеме повуче из било којег добровољног лијечења или истраживачког програма у коме учествује. Повлачење, као и одбијање учествовања у програму, не смије никада утјецати на напоре психијатра да помогне пацијенту.

10. Психијатар треба прекинути све терапијске, едукативне или истраживачке програме који су супротни начелима ове Декларације.

КОДЕКС НАСТАВНИЧКЕ ЕТИКЕ

Члан1.

Овим Кодексом прописују се морална и етичка начела којих су дужни да се придржавају универзитетски наставници, сарадници, научници и истраживачи (у даљем тексту: наставници) који обављају научно-наставну или умјетничко-наставну и научно-истраживачку дјелатност на Универзитету у Бањој Луци (у даљем тексту: Универзитет).

Члан2.

Основу наставничке етике чине хуманост, честитост и праведност. Етичке норме наставник прихвата као скуп начела која га воде у научном, наставном и умјетничком раду и у приватном животу. Наставник свој рад прилагођава овим начелима.

Члан3.

Наставник учествује у друштвеном животу и сво ја знања примјењује на добробит заједнице. Наставник је у односу са ко легама, сарадницима и студентима је љубазан, коректан и толерантан. При организовању рада дјелује непристрасно и праведно. Свој углед и звање наставник унапређује и потвр ђује резултатима свог научно-истраживачког и стручног, односно умјетничког рада.

Члан4.

Наставник континуирано унапређује струку објављивањем властитих резултата, размјеном знања, под атака и искустава са сарадницима и студентима, те кроз рад у научним, стручним и умјетничким удружењима. Наставник указује на нестручне и неосноване тврдње повезане са његовом науком или струком, избјегавајући и спречавајући по ступке ко јим би се подцијенили, обезвриједили или обешчастили углед и достојанство појед инаца или институција. Своје мишљење о стр уковним питањима јавно изражава ако је базирано на битним научним чињеницама заснованим на научној истини.

Члан5.

Наставник по себ ну пажњу посвећује наставним обавезама. Наставне обавезе извршава у складу са најновијим научним сазнањима и достигнутим технолошким рјешењима. Наставу одржава редовно, у утврђеном термину и трајању, континуирано унапређујући њен квалитет.

Члан6.

Наставни процес води тако да студента оспособи да на основу стечених знања са разумијевањем прихвата напредак науке, технологије и друштва. Наставник треба бити на располагању студентима ради давања објашњења и расправљања о питањима везаним за савладавање наставног програма. Наставник у образовном процесу, дијалогу са студентима и изван наставе поштује принципе ненасилне комуникације. Наставник треба препоручити доступне уџбенике, приручнике, скрипте и осталу литературу потреб ну за савладавање наставног плана и програма.

Члан7.

Наставник оцјењује студента на основу исказаног знања, изнесених чињеница и његовог разумијевања материје, стечених вјештина и показане способности да исказано примјени у реалним ситуацијама. Своје захтјеве базира на приступачности свих средстава неопходних при савладавању утврђеног наставног плана и програма.

Члан8.

Наставник неће допустити да било какви интереси у неком другом послу наруше његове научно-наставне обавезе. Уколико наставник обавља одређене дозвољене активности изван Универзитета, води рачуна да не буду у конфликту са интересима његове матичне институције. Наставник неће потицати, прихваћати или обављати послове који се противе хуманим циљевима наставничког позива и који би могли штетно утицати како на његов углед и положај, тако и на углед и достојанство Универзитета.

Члан9.

Наставник има дужност и обавезу да обезбиједи академски подмладак, уводећи у овај процес оне који то, по својим научним, стручним, педагошким, моралним и етичким вриједностима у цијелости заслужују. Стара се да осигура могућност научног и стручног развоја, те напредовања свим особама с којима сарађује без пристрасности. Наставници подстичу стваралачку атмосферу и врхунски професионални однос према раду, сарадницима и студентима.

Члан10.

Однос међу наставницима базира се на колегијалности, међусобном уважавању, поштивању знања, стручности и достојанства, на помоћи и стваралачкој сарадњи, те на професионалној и људској солидарности. Наставник настоји да директно или индиректно не повриједи стручни углед, напредовање или рад другог наставника. Ако сматра да одређени наставник крши норме моралног, легалног или коректног рада, упозориће на то одговорну особу на Универзитету(организационој јединици). У јавној критици другог наставника и његовог рада, наставник пр венствено користи наставна/умјетничка вијећа, научна и струковна удружења. Научни и стручни часописи и остала јавна гласила из одговарајуће области су примјерена мјеста за обављање јавних расправа на ову тему.

Члан11.

Прихватајући начела у овом Кодексу наставник се обавезује да ће их досљедно

проводити увијек и искључиво у интересу свог угледа и достојанства, угледа Универзитета, угледа и достојанства студената и свих осталих особа с којима сарађује, те у интересу професије и послова које обавља.

Члан12.

Непоступање у складу са начелима из овог Кодекса, односно њихово кршење представља повреду части и обавеза наставника, због чега може сносити одговорност, у складу са одредбама Правилника о дисциплинској и материјалној одговорности.

Члан13.

Пријаве за евентуалну повред у Кодекса рјешаваће Комитет за етичка питања Универзитета у Бањој Луци (у даљем тексту: Комитет). Пријаве се подносе Комитету у писаној форми и обавезно морају бити потписане од стране лица која их подносе.

Члан14.

Комитет чини сед ам чланова и то: по један декан- представник области сваког

струковног вијећа, проректор за наставу и студентска питања, те два представника Студентског парламента. Проректор за наставу и студентска питања је предсједник Комитета. Чланове Комитета именује Сенат тајним гласањем. Мандат

чланова Комитета траје двије године. Начин рада Комитета регулисаће се Пословником о раду.

Члан15.

У случају повред е Кодекса Комитет пр едлаже мјере Сенату Универзитета који доноси коначну одлуку.

Члан16.

Овај Кодекс ступа на снагу даном доношења.

КОДЕКС ПОНАШАЊА СТУДЕНАТА

Члан1.

Кодекс садржи одредбе о правилном по нашању студената током студија у свим приликама, у складу са достојанством и угледом Универзитета у Бањој Луци.

Члан2.

Студенти Универзитета у Бањој Луци преузимају часну обавезу придржавања овог Кодекса.

Члан3.

Студенти су обавезни:

- чувати углед и достојанство Универзитета у Бањој Луци и свога факултета– наставника, сарадника, запослених и студената;
- присуствовати предавањима, вјежбама, практичној настави, семинарима и осталим облицима наставе дефинисаним наставним планом и програмом, те правилима студија;
- присуствовати сједницама органа Универзитета и факултета чији су чланови;
- понашати се културно и коректно према наставницима, сарадницима, запосленим и студентима;
- поштовати правила понашања у простору Универзитета и факултета (учионице, рачунарске сале и други службени простор);
- чувати имовину и околину Универзитета, свих његових факултета и других чланица.

Члан4.

Сви студенти имају:

- једнака права у образовном процесу на сваком факултету Универзитета, без обзира на расу, нацио налност, вјеру, пол, политичка и друга увјерења и назоре, социјални или неки други статус, у складу са законским прописима и етичким начелима академског грађанина;
- право на сигурност и поштовање особе и личног интегритета;
- право на удруживања;
- право на доступност аката Универзитета и одговарајућег факултета која регулишу питања студија и студената;
- право на културан и достојанствен однос наставника, сарадника и запослених;
- право на приговор е и жалбе у случају кршења кодекса наспрам студената;
- право на потпуну реализацију наставних програма и наставних планова и активно

учествовање у наставном процесу;

- право на уч ествовање у научно-истраживачком и стручном раду;
- право на учествовање у одлучивању о свим студентским питањима или пр еко изабраних представника;
- право на учествовање у ваннаставним активностима у сфери културе, умјетности, спорта у земљи и иностранству (струч не конференције, семинари, савјетовања, сусрети студената, екскурзије и слично).

Члан5.

Неприхватљивим понашањем студената сматра се:

- кашњење, недолазак или напуштање било којег облика наставе и неиспуњавање других наставних обавеза;
- ометање наставе;
- неоправдани изостанак са сједница тијела чији је студент члан;
- проузроковање штете у мањем обиму намјерно или крајњом непажњом;
- неприкладно облачење.

Члан6.

Под по нашањем студената које подразумијева покретање дисциплинског по ступка подразумијева се:

- фалсификовање исправа, по тписа, као и исправа за остваривање права студената на факултетима (индекса, пријаве, потврде и слично);
- давање неистинитих података надлежним особама и тијелима Универзитета или факултета или остваривање неког права које не припада студенту по важећим прописима;
- оштећење или отуђивање имовине Универзитета и његових факултета;
- изазивање нереда и туче или учествовање у нереду или тучи у просторијама Универзитета или факултета или ван истих;
- узимање алкохола, дрога или њихова продаја и пуштање у промет;
- полагање испита за другу особу или криво представљање, те злоупотреба електронских помагала ради полагања испита и других средстава;
- недопуштен приступ компјутерском систему и
- сва дјела у супротности с моралним нормама прихваћеним у друштву, као и дјела која су прописана законом као кажњива дјела.

Члан7.

У случају повреде једне од тачака члана6. Кодекса понашања против студената се покреће дисциплински поступак. Дисциплински поступак покреће декан на писмено образложени пријед лог наставника и сарад ника или било кога из реда запослених на Универзитету или одговарајућем факултету и студентске организације факултета. Декан надлежног факултета именује Комисију од три члана (један члан из реда студената) ко ја треба да одреди тежину прекршаја и у складу са тим предложи одговарајућу дисциплинску мјеру. Рјешење о изрицању дисциплинске мјере доноси дотични декан. Најблажи облик дисциплинске мјере је јавна опомена, а она може да подразумијева забрану изласка на све испите наредна два испитна рока. Најоштрији облик дисциплинске мјере подразумијева искључење студента, те исти губи статус студента, као и сва права која тај статус подразумијева. Студент може бити ослобођен од одговорности или се може обуставити дисциплински поступак. Одлука из овог члана, с образложењем, мора садржавати и поуку о могућој жалби у року од15 дана, која се упућује

вијећу. У случају жалбе од стране студента, вијеће разматра жалбу и доноси коначну одлуку о дисциплинској мјери на коју се исти не може жалити.

Члан8.

Овај Кодекс ступа на снагу даном доношења.

КОДЕКС ЗА ШТАМПУ У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

Увод

Овај кодекс, изведен из постојећих европских стандарда новинарске праксе, има за циљ да постави основе система самоуређивања који ће бити сматран морално обавезујућим за новинаре, уреднике, власнике и издаваче новина и периодичних издања. Новинари и уредници ће такође поштовати општеприхваћене принципе етике и штитити професионални интегритет новинарства. Поред овог Кодекса, закони и друга правила чине оквир за рад штампаних медија у Босни и Херцеговини.

Овај кодекс саржи основне принципе Меморандума о разумијевању потписаног од Независне уније професионалних новинара БиХ, Савеза новинара БиХ, Независно удружење новинара Републике Српске, Удружење новинара Републике Српске и Синдиката професионалних новинара Федерације БиХ и којег је прихватила и Удруга хрватских новинара у БиХ.

Члан 1. *Опште одредбе*

Новинари и њихове публикације имају обавезу према јавности да одрже високе етичке стандарде у било којем тренутку и под било каквим околностима. Дужност је новинара и издавача да поштују потребе грађана за корисним, благовременим и релевантним информацијама, као и да бране начела слободе информисања и право на праведан коментар и критичко новинарство.

Штампа Босне и Херцеговине ће се придржавати општеприхваћених друштвених стандарда пристојности и поштивања етничке, културне и религијске разноликости Босне и Херцеговине. Штампа ће штитити права појединаца док ће у исто вријеме подржавати право на информацију која служи јавном интересу. Овај Кодекс треба посматрати у свјетлу оба поменута значења.

Члан 2. *Уредничка одговорност*

Најважнија одговорност новинара и уредника је да осигурају да цијели њихов рад буде усмјерен ка поштивању истине као и права јавности да зна истину. Новинари ће у сваком тренутку обављати свој посао у духу праведности, истинитости и пристојности при сакупљању информација, извјештавању и представљању мишљења. Плагијати, фалсифицирање, намјерно прикривање важних чињеница, примање мита или услуга које би утицале на рад извјештача или уредника, најтежи су морални прекршаји ове професије.

Члан 3. *Хушкање*

Штампа ће у сваком тренутку бити свјесна опасности која се јавља кад медији, намјерно или нехотице, подстичу дискриминацију и нетолеранцију. Имјући у виду такву опасност, штампа ће дати све од себе како не би хушкала и подстицала мржњу или неједнакост на основу етничке припадности, националности, расе, религије, пола,

сексуалне оријентације или било које физичке или менталне болести или онеспособљености. Штампа неће ни под каквим околностима подстицати кривична дјела или насиље.

Члан 4. *Дискриминација*

Новине и периодична издања морају избјећи прејудициране и увредљиве алузије на нечију етничку групу, националност, расу, религију, пол, сексуалну опредијељеност, физичку или менталну болест или онеспособљеност. Алузије на нечију етничку групу, националност, расу, религију, пол, сексуалну опредијељеност, физичку или менталну болест или онеспособљеност ће се направити само онда када су у директној вези са случајем о којем се извјештава.

Члан 5. *Тачност и фер извјештавање*

Новине и периодична издања ће се добро потрудити да не штампају нетачне, кривонаводеће и искривљене материјале, у виду слика, текстова или других материјала. Слике и документи не смију бити фалсификовани или коришћени на кривонаводећи начин, нити издања смију прикривати или задржавати било какве важне информације чије би објављивање могло материјано утицати на разумијевање публике и тумачење објављеног извјештаја. Новинари и њихове публикације имају професионалну обавезу да благовремено исправе било коју објављену информацију за коју се утврди да је нетачна. Извињење и/или исправка ће бити објављени са дужним истицањем. Новина или периодично издање ће увијек извјештавати истинито и тачно о исходу радње предузете у вези с клеветом у коју су били укључени.

Новинар ће извјештавати само на основу чињеница чије је поријекло новинару познато. Код извјештавања и коментирања контроверзе, новине и периодична издања ће се потрудити да саслушају и представе све стране у спору. Уколико једна страна у контроверзи одбије да се стави на располагање новинару, публикација може оправдано навести ово одбијање у свом извјештају.

Члан 6. *Коментар, претпоставка и чињеница*

Новине и периодична издања, иако слободни да изразе своја гледишта, морају направити јасну разлику између коментара, претпоставке и чињенице.

Члан 7. *Могућност одговора*

Право на одговор ће се проширити на релевантне особе уколико публикација која је у питању одлучи да такав корак доприноси тачности и непристраности. Уколико је икако могуће, биће стављена на располагање могућност непосредног одговора у истом издању публикације у којем је и оптужба.

Члан 8. *Криво представљање*

Новинари ће користити само праведна средства да дођу до вијести, докумената или фотографија. Криво представљање нечијег идентитета или намјера, или коришћење махинација да се дође до информација за објављивање, неетички је осим у екстремним околностима и у законитој форми, када би објављивање информације добијене на такав начин јасно служило јавном интересу. Новинари и фотографи неће долазити до информација или слика путем застрашивања или малтретирања.

Члан 9. *Приватност*

Штампа ће избјегавати уплитање у нечији приватни живот, осим ако таква уплитања нису потребна у интересу јавности. Обрада прилога који укључују личне трагедије ће бити урађена обзирно, а погођеним лицима ће се прићи дискретно и са саосјећањем.

Члан 10. *Особе оптужене за кривична дјела*

Новине и периодична издања неће никога третирати као криминалца прије но што је донесена судска пресуда која то потврђује. Новине и периодична издања имају обавезу да не доносе преурањене судове о кривици оптужене особе и да штампају информације о одбацивању оптужбе или ослобађању особе за коју су раније објавили да је оптужена или да је суђење почело.

Члан 11. *Заштита дјеце и малољетника*

Новинари не смију интервјуисати нити фотографисати дјецу млађу од 15 година о питањима која се односе на породицу дјетета уколико родитељи нису присутни или без дозволе родитеља или старатеља. Новине и периодична издања опрезно и са одговорношћу смију идентификовати дјецу млађу од 15 година у случајевима када су жртве кривичних дјела Новине и периодична издања не смију ни под каквим околностима идентификовати дјецу млађу од 15 година која су умијешана у криминалне случајева као свједоци или оптужени.

Члан 12. *Рекламирање и спонзорисање*

Рекламе, политичке рекламе и спонзорисани материјали (чланци и додаци) морају бити раздвојени од уредничког садржаја и јасно означени као оно што јесу. Спонзорисани материјали морају јасно указивати на извор спонзорисања.

Члан 13. *Повјерљивост извора информација*

Кад год је то могуће, новинари се требају ослањати на отворене, идентфиковане изворе информација. Овакви извори требају бити претпостављени анонимним изворима, чије поштење и тачност јавност не може оцијенити. Новинари и њихова издања, међутим, имају обавезу да штите идентитет оних који дају информације у повјерењу, без обзира на то да ли су или не они изричито захтијевали повјерљивост.

Члан 14. *Ауторска права*

Издања могу користити разумне сажетке, са ограниченим цитатима, материјале из других публикација или ималаца ауторских права, без изричите дозволе да тоураде, све док је извор назначен на одговарајући начин. Значајна употреба или репродукција материјала заштићеног ауторским правима захтијева изричиту дозволу имаоца ауторског права, осим ако таква дозвола није наведена у самом материјалу.

Члан 15. *Интерес јавности*

Интерес јавности у значењу овог кодекса треба бити дефинисан као поступак или информација којима је намјера да помогну јавности у доношењу властитог мишљења и одлука о питањима и догађајима, укључујући и напоре да се открију кривична дјела или озбиљни прекршаји, те да се спријечи да се јавност заведе неком изјавом или поступком појединца или организације.

Члан 16. *Жалбе*

Свако издање сваке публикације ће на пригодном мјесту садржати име, адресу, телефон и, уколико је могуће, број факса и Интернет/е-маил адресу одговорног издавача и уредника којима могу бити упућене жалбе и приговори. Уредници и издавачи ће осигурати да све релевантно особље буде обавијештено о овом кодексу. Уредници и издавачи ће такође осигурати да се одредбе овог Кодекса у потпуности поштују. Подноситељ жалбе који тврди да је дошло до кршења овог Кодекса ће се обратити издавачу или уреднику одговорном за публикацију о којој се ради.

ЕТИЧКИ КОДЕКС СОЦИЈАЛНИХ РАДНИКА

I. Опште одредбе

1. Кодекс запослених у ЦСР Бања Лука је кодификовани систем норми професионалног понашања и дјеловања запослених (под запосленима у ЦСР Бања Лука подразумјевамо све стручне и помоћне раднике, волонтере или добровољце те ванјске сараднике који учествују у специфичним пројектима или активностима).

2. Одговорност у погледу кршења професионалних норми понашања и дјеловања утврђених овим Кодексом, разматра Суд части - дисциплинска комисија ЦСР коју именује Управни одбор ЦСР.

3. Запослени у ЦСР Бања Лука узимају часну обавезу да се у свом професионалном раду и дјеловању досљедно придржавају норми утврђених овим Кодексом.

II. Основни принципи понашања

1. Основа понашања и дјеловања свих запослених служи добробити појединца, породице, групе и друштва за које се ради.

2. Сви запослени су обавезни понашати се према принципима етике општег добра да би тако заштитили људе којима помажу а и сами себе у погледу погрешне употребе стручне и друштвене моћи.

3. Запослени свој рад морају одвојити од политичких, идеолошких, вјерских, личних и институционалних уплива и интереса који би могли утицати на њихово људско и стручно мишљење које треба бити у складу са опште важећим принципима социјалне праведности и добробити појединца.

III. Вриједносна полазишта професионалности

1. Бавећи се реализацијом визије ЦСР опредјељени смо за рад са појединцима, породицама, групама и заједницом у остваривању социјално-заштитних потреба наших корисника/клијената.

2. Запослени у ЦСР, а посебно стручни радници, као основно вриједносно полазиште прихваћају вјеру и вриједност живота сваког појединца. Вјерују у могућност раста, развоја и постојање потенцијала за мјењање сваког појединца, те вјерују у различитости међу појединцима, групама и заједницама.

3. Својим професионалним дјеловањем сви запослени, а посебно стручни радници доприносе општој и специфичној добробити корисника, развоју његових потенцијала, те подстичу и омогућавају позитивне, личне и социјално прихватљиве промјене корисника, њихових породица и заједнице у цјелини.

4. Стручни радници као вриједносни оквир свог професионалног дјеловања прихватају мултитеоријски, мултисекторски и мултидисциплинарно утемељен приступ човјеку, међународне прописе/декларације којима се дефинишу и гарантују људска (дјечија) права, те важеће законске прописе Републике Српске и БиХ.

5. Стручни радници настоје својим професионалним дјеловањем стварати услове за унапређење постојећих закона, прописа и других аката те околности којима се дефинише оквир и политика социјалног рада и општег помагачког и рехабилитацијског дјеловања.

6. Вјерујући напредак, те имајући визију раста квалитета живота будућих генерација, у свом свакодневном дјеловању запослени у ЦСР препознају и уважавају

духовне, културне, природне и материјалне вриједности, те на то подстичу и друге особе у свом животном професиноналном и приватном окружењу.

7. Практикујући савремене принципе рада у социјалној заштити, стручни радници промовишу и одржавају висок ниво професионалног интегритета и професионалних компетенција.

8. Стручни радници у свом свакодневном раду слиједе основна вриједносна исходишта и стандарде своје струке.

IV. Основни стандарди професионалног поступања

1. Професионално дјеловање је само оно дјеловање које је усмјерено према неком личном и друштвено прихватљивом циљу. Циљ свог професионалног дјеловања са клијентима стручни радници постављају на јасан и стручно-теоријски утемељен начин, а кад год је то могуће, у процес постављања циљева укључује се и сам клијент.

2. Стручни радници професионално дјелују унутар граница своје професионалне компетенције утемељене на ранијим едукацијама, супервизираном практичном искуству и струковним стандардима. Примјењују само оне методе процјене потреба, превенције, и интервенције за чију су примјену претходно едуковани.

3. Стручни радници ЦСР заговарају, подстичу и судјелују у стварању таквог физичког и програмског окружења које ће омогућавати задовољење потреба клијената, уважавајући њихова права и одговорности, те стално подстицати на лични и друштвено пожељан раст и развој.

4. Сви запослени у ЦСР прихватају да су све информације о клијентима, току и резултатима стручног рада с клијентима повјерљиве, те прихватају да размјена тих информација с другим стручњацима, стручним службама и/или клијентовим сродницима/заступницима и другим особама треба бити уређена правним прописима или интерним упутствима.

5. Стручни радници системски унапређују своје знање и вјештине како би својим професионалним компетенцијама задовољили растућим захтјевима струке утемељеним на промјењивим потребама клијената и све сложенијим условима савременог живота.

V. Одговорност за професионално дјеловање са клијентима

1. Примарна одговорност стручног радника према клијенту односи се на уважавање његове личности, интегритета, различитости, достојанства, људских права и права на учешће у процјени и креирању властитих услуга.

2. Стручни радници су одговорни за квалитет професионалног односа којег подстичу, изграђују и одржавају с клијентом, те на стручно прикладан начин завршавају.

3. Стручни радници су одговорни да тип професионалног односа којег изграђју с клијентом ускладе с типом професионалне улоге (водитељ случаја, едукатор, савјетодавац, васпитач, надзорник и сл.) коју има на свом радном мјесту и у подручју у којему дјелују.

4. Квалитетан професионални однос искључује паралелно постојање приватног односа (пријатељског, сексуалног, рођачког...) јер то може утицати на професионалне процјене и повећати ризик да се клијента на неки начин оштети.

5. У вођењу групног рада стручни радници су одговорни за квалитетан професионални однос са свим члановима групе и предузимање мјера које ће спречавати међусобно физичко, емоционално и психолошко злостављање члановагрупе.

6. При процјени потреба клијената и планирању интервенција, стручни радници се руководе својим најбољим знањима и способностима, те паралелно с тим, клијенту отварају могућности да искаже своју перспективу-виђење и активно партиципирање у обликовању властитог живота, водећи при томе рачуна о специфичним способностима корисника, тако и о степену законских и других реалних могућности да се то оствари.

7. У случају да се не осјећају довољно компетентним директно помоћи клијенту, стручни радници ЦСР су одговорни помоћи клијенту у проналажењу појединаца или служби које ће за то бити компетентне.

8. Слиједећи стандарде професионалног дјеловања, стручни радник преузима потпуну одоворност за ток професионалног односа и професионалних активности с клијетима.

9. Слиједећи стандарде професионалног дјеловања који полазе од вјеровања у вриједност породице за развој дјеце, стурчни радници прихватају да одоговрност за рад с клијентом укључује и одговорност према дјететовим родитељима, породици (старатељима) те стално отварање простора за дијалог, с дјетету важним особама.

VI. Професионално дјеловање у заједници

1. Стручни радници радећи у заједници и за заједницу усмјерени су на организовање заједнице у правцу подизања разине сигурности и квалитета живота посебно вулнерабилних група.

2. Одговорност стручноих радника за квалитет професионалног дјеловања у заједници укључује дјеловање у смјеру изградње "мреже" интервенција и социјалне подршке при укључивању у заједницу, како за сваког појединог корисника тако и за специфичне групе корисника.

3. Стручни радници су одговорни развијати приступе, моделе и методе рада усмјерене ка развоју квалитета живота у заједници и превенције ризика у складу с потребама и обиљежјима специфичних заједница.

4. При свом дјеловању у заједници, стручни радници се залажу за поштовање закона и других прописа, људских права (права дјетета), толеранцију те уважавање разлика међу појединцима и групама.

VII. *Одговорност стручних радника за*:

а) Властити професионални развој

1. Стручни радници воде рачуна о свом професионалном развоју, прате развој социјално-заштитне мисли, теорије и праксе, али и сродних дисциплина, те стално раде на усвајању нових знања и метода рада на подручју своје специјалности.

2. Стручни радници су свјесни да својим професионалним дјеловањем утичу на живот корисника те су стога одговорни стално преиспитивати усклађеност својих личних ставова, вриједности и понашања са својим професионалним дјеловањем.

3. Стручни радници познају и поштују своје личне границе, воде рачуна о степену изложености професионалном стресу, те су дужни тражити адекватне облике помоћи и подршке (едукацију, супервизију, лијечење и сл.).

4. Евалуација властитог рада стручним радницима служи да разјасне своје личне и професионалне дилеме, да прате свој професионални раст и развој, те да оснажују свој професионални идентитет.

б) Одговорност према професији

1. Стручни радници запослени у ЦСР чувају и штите професионални и друштвени углед свог позива професије којој припадају.

2. Стручни радници ЦСР доприносе изградњи и развоју своје личне професионалноети али и развоју идентитета социјалне заштите кроз свакодневни практични рад, истраживачки рад, промишљање и писање о темама из теорије и праксе социјалног рада, осмишљавање и провођење едукације, креирање и примјену нових интервенцијских програма, те менторство студентима који проводе праксу у ЦСР.

3. Стручни радници извршавају своје професионалне обавезе и задатке и када су присутни евентуални ризици по њихов интегритет.

4. Залажу се за доступност информација и најновијих сазнања из подручја социјалне заштите и других сродних дисциплина.

5. У својим јавним иступима и дјеловању стручни радници ЦСР су лојални социјалној заштити као професији.

6. Стручни радници се залажу за високе стандарде квалитета социјално заштитне праксе и подручја у којему дјелује.

в) Одговорност према послодавцу и дјелатности

1. Стручни радници познају, поштују и остварују циљеве и програм ЦСР Бања Лука, те у сарадњи са другим сарадницима настоје унапређивати у складу са промјењивим потребама клијената, а што је у складу са друштвеним околностима и у складу развоја теорије и праксе социјаланог рада.

2. Стручни радници у ЦСР су усмјерени учинити хуманим, и за потребе корисника, осјетљивим окружење у којему дјелује.

3. Стручни радници су усмјерени на то да својим поступцима и ријечима буду јасани и разумљиви другим стручњацима из своје установе, да подстичу и подржавају дијалог међу стручњацима, да своје поступање ускладе с циљевима ЦСР, те да подстичу и подржавају изградњу здравих међуљудских односа.

4. Одговорно разликују кад говоре и наступају у своје име, а кад из стручне улоге и у име институције, службе у којој раде.

г) Одговорност према мултидисциплинарности подручја

1. Стручни радници поштено и одговорно користи сазнања из других дисциплина и подручја.

2. Поштују и уважавају стручну и личну усмјереност својих сарадника. Разлике у приступима настоје разумјети и разјаснити, те одговорно судјелује у рјешавању стручних неусаглашености, дилема и сукоба.

3. Стручни радници обавезно учествују у стручним тимовима на стручан начин, поштујући увијек принципе међусобног уважавања, сарадње, подршке, јавности дјеловања, те заштите добробити и приватности корисника.

VIII. Казнене одредбе

1. Управни одбор ЦСР је именовао дисциплинску комисију која између осталих активности дјелује и као Суд части.

2. У случају непоштовања одредби овог Кодекса, Суд части води поступак и у оквиру законом предвиђених овлашћења изриче санкције.

ХИПОКРАТОВА ЗАКЛЕТВА

У часу када ступам у ред оних којима се дарује задовољење свих жиивотних потреба, којима је предодређено да живе у благостању, кунем се Аполоном, лекаром Асклепијем, Хигијејом и Панакејом, свим боговима и божицама; звађу их за сведоке да ћу се свим својим силама и својом савешћу држати ове заклетве и ове обавезе. Свога ћу учитеља овог умења поштовати као своје родитеље, даваћу му што му у животу буде потребно. Његову ћу децу сматрати својом браћом, а ако буду желели учити ову уметност, учићу их без уговора и без плате. Учићу и ђаке који се буду уговором обавезали и овом заклетвом, али никога другог. Своје понашање одредићу према својим снагама и знању на корист болесника и штитићу га од свега што би му могло шкодити или нанети неправду. Никоме нећу, макар ме за то молио, дати смртоносни отров, нити ћу му за њега дати савет.

УЧИТЕЉСКА ЗАКЛЕТВА

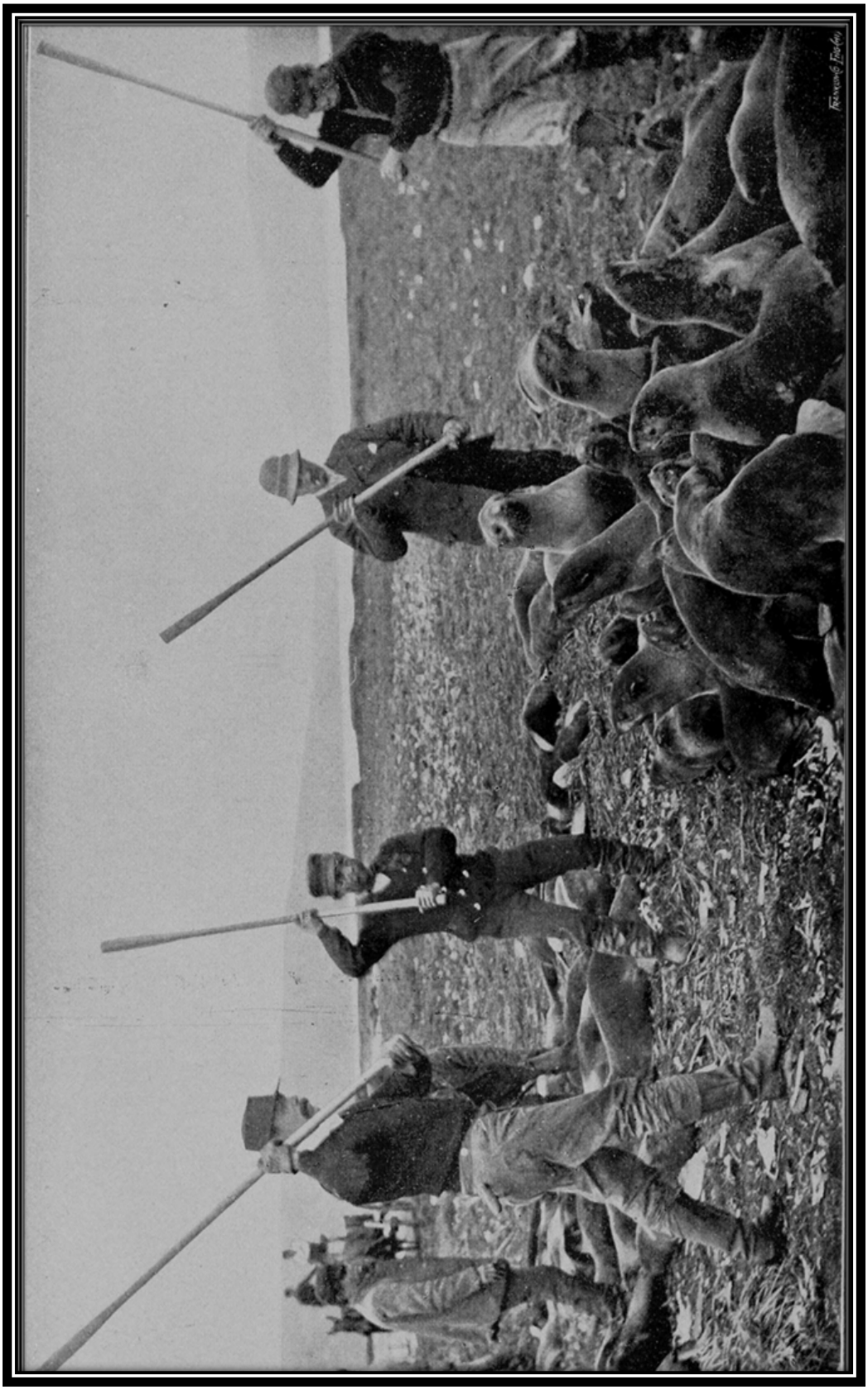
Вршићу своју обавезу савесно и поносно. Моји ученици биће ми не само ученици него и деца и никада нећу заборавити да за њихову судбину и сам сносим део одговорности. Свим расположивим средствима ћу чувати част учитељског позива. Моје колеге ће ми увек бити пријатељи. С њима у сарадњи настојаћу стално усавршавати путеве којима школа иде признајући свима право на васпитање и социјалну праведност у образовању. Ову заклетву полажем сасвим слободно и часно.

БРАЧНА ЗАКЛЕТВА

Ја _____ узимам _____ за своју закониту жену (свога законитог мужа) и обећавам ти вјерност у добру и злу, у здрављу и болести. Вољећу те и поштовати свакога дана свога живота.

СУДСКА ЗАКЛЕТВА

Заклињем се да ћу говорити истину, пуну истину, и ништа сем истине тако ми Бог помогао.



ВОЈНА ЗАКЛЕТВА

Свечано се заклињем:
Да ћу бранити суверенитет,
територијални интегритет,
уставни поредедак и политичку
независност Босне и Херцеговине (Републике Српске)

ПИОНИРСКА ЗАКЛЕТВА

Данас, када постајем пионир
Дајем часну пионирску реч:
Да ћу марљиво учити и радити
поштовати родитеље и старије,
и бити веран и искрен друг,
који држи дату реч;
Да ћу волети нашу самоуправну домовину
Социјалистичку Федеративну Републику Југославију
Да ћу развијати братство и јединство
и идеје за које се борио друг Тито;
Да ћу ценити све људе света
који желе слободу и мир!

ИЗВОРИ И НАПОМЕНЕ

I. ПРЕДМЕТ, ОСНОВНИ ПОЈМОВИ И ПРОБЛЕМИ

1. Perović, Milenko. „**Pojam i predmet etike**" u *Filozofija morala*. Novi Sad: Cenzura, 2013, str. 43-58.

[1.] На почетку ријечи ēthos стоји грчки глас ή (eta). Изговара се као дуго отворено е. У латинској транскрипцији пише се с дужином као ē - што ћемо и ми чинити у овој књизи - или с два слова е - ее). Ријеч ἦθος транскрибира се као ēthos или као eethos. На почетку ријечи ethos стоји грчко слово epsilon. Изговара се као отворено е и транскрибира као е. Аристотел не посвједочује када је и под којим околностима у Хелена настала та »мала измјена« ријечи ethos у ēthos. На основу других извора могуће је закључити о њезиној поприличној старости.

[2.] У рјечницима старогрчког језика појам *ēthos* (ἦθος) преводи се у овим значењима: сједиште, боравиште, стајалиште, стан, завичај, а онда и значај, ћуд, дјелоредност etc. Појам *ethos* (ἔθος) има ова значења: обичај, навада, навичај, уобичајеност etc. (види: Сенц, Стјепан (1910), *Грчко-хрватски рјечник за школе*, Друго издање, Загреб, Наклада Кр. Хрв.-Слав.-Далм.- Зем. Владе; Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon 9.* A., 1996; Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig, 1841).

[3.] Етимолози налазе да појам *ethos*, из њега изведено *ēthos*, затим латинско *consuetus* (па и њемачко *die Sitte)* потичу од индогерманског коријена *»sueth«* који значи *»присвајање«*. У Грка се учвршћује значење *етхоса* као *навика, обичај, навада и навичај*, а цијела породица појмова извире из тих значења: уобичајеност, привикавање, одвикавање, укоријењивање, пребивање, присвајање, способност, народни обичај, вјештина, држање, обичајно право etc. Појам ēthos се у старијим, пред-филозофским слојевима значења - код Хомера, Хесиода, Еурипида etc. - односи на људске и животињске *биотопе*, тј. мјеста живљења неке животне заједнице. Она значи *боравиште, стајалиште, стајy, сједиште, стан, завичај, пашњак* и *котац.* Означава и онај дио небеског свода с кога се сунце свакога дана почиње кретати. Емпедокло му даје козмолошко значење, док га Дамон употребљава за ознаку музичке хармоније. У истом смислу и Аристотел ће говорити о ēthosy музике (као њеном васпитном дјеловању на човјека), као и о ēthosy ораторске ријечи (о адекватности намјере и идеје говомика).

[4.] *Cicero:* De fato 1; Moral, moralisch, Moralphilosophie. *In:* Historisches Wörterbuch der Philosophie. *Bd. 6, S. 149.*

[5.] Изванредни преводилац Аристотелових дјела Томислав Ладан у превођењу *Никомахове етике* (изд. Глобус-Либер. Загреб, 1988) ипак је поступио инконзеквентно у пријеводу почетка II књиге (1103 a 10-25). Контекстуално је *ēthos* (лат. mos) преводио ријечима *обичај, ћудорећe и значај.* Извјесно је, код Аристотела појам *ēthos* нигдје се не употребљава у значењу *обичаја.* Ни избор ријечи *ћудорећe* није добар, јер она има двосмислено значење. Ријеч значај такође је непримјерена, јер се усталила у значењу које није етичко. Ладаново превођење појма *ethos* ријечима *навада и навичај* има у себи неког шарма, али нарушава појмовну строгост и досљедност пријевода.

[6.] Тако га преводи Радмила Шалабалић у свом пријеводу *Никомахове етике*, БИГЗ, Београд 1980.

[7.] Diels, *Предсократовци*, I, Хераклит, фрг. 119.

[8.] Изразили смо сумњу у ваљаност превођења појма *ēthos* ријечима као што су: *значај, ћудорећe, морална каквоћа, морал, дјелоредност, оно етичко* etc. Као што видимо сродна се сумња јавља код истицања увјерења да је тај појам најбоље превести хеленском ријечју *карактер* (charakter). Ријеч *карактер* преузета је из грчког у латински језик, а из њега је ушла у многе савремене језике. Данас она има несагледиву семантичку ширину. Та чињеница не иде у прилог нашој сугестији да се *ēthos* преводи као *карактер.*

[9.] Платонова расправа о основним типовима политичког испољавања човјека у *Политеји* подстакла је Теофраста (Θεόφραστος, лат. *Theophrastos Eresios*) да напише дјело *Етички карактери* (Ἠθικοι χαρακτήρες). Изложио је нацрте (грч. *typos)* тридесет могућих карактерних типова људи у животним ситуацијама у којима се најпластичније испољавају њихове лоше карактерне црте. Теофраст је своју *карактерологију* засновао на темељним увидима Аристотелове практичке

филозофије и етике, намјеравајући да капитални Аристотелов појам *ēthos* развије у цјелини његових могућих облика и да га конкретизира показивањем психолошких и социјалних склопова у којима се испољава на начин типски негативних карактера. Тако је створио врло популарно филозофско-етичко дјело. Оно ће се вијековима радо читати и зрачити својим снажним утицајима на етику и литературу. Његова етичка карактерологија као моделација класичног литерарног портрета временом ће постати незаобилазним узусом градње карактерологије у европском роману до данас.

10. Платон, *Закони*, БИГЗ, Београд 1990, 653 а-д, стр. 51-52.

11. Необично је да и тако цијењени зналци Аристотелове филозофије - какав је нпр. Ритер - у интерпретацији проблема односа појмова *ethos* и *ēthos* постављају најнеобичније претпоставке. Још је необичније да Ритер у томе тражи ослонац у увидима аутора као што су O. Gigon *(Nikomachische Ethik,* Zürich, 1951.), W. Kluxen (*Ethik und ethos*, Philos, JB. 73, 1966.) и Хегел (*Филозофија права*, пар. 151. биљешка); види: J. Ritter, *Метафизика и политика*, Загреб 1987., стр. 120-123.

12. Joachim Ritter (1903-1974), њемачки филозоф. Његова су важнија дјела*:* Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus, *1927;* Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, *1937;* Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, *1969;* Subjektivität. Sechs Aufsätze, *1974;*

13. У полису човјек се испољава у посебним облицима његове дјелатности као што су: управљање полисом (државништво), вијећање, законодавна (номотетска) дјелатност, судска дјелатност, ратни послови, etc.

14. Бројне модерне интерпретаеије Аристотелових ставова саме себи стварају тешкоће. На некритички начин искуство модерног западног човјека транспонирају у Аристотелове ставове и тако их обесмишљавају. Хеленски човјек - чије дјелатно искуство Аристотел диже до филозофскг становишта - нема тешкоћа с одређивањем оквира, смисла и садржаја свога дјелања. Његове су главне тешкоће у избору средстава за добро знане и оправдане сврхе! Модерном европском човјеку кризност је главно животно обиљежје. У стању стално кризне упитности налазе му се сви елементи дјелања. Све што му важи као постојећи обичај и закон једнако може бити негирано, као и потврђивано!

15. Аристотел, *Никомахова етика*, исто, књ.VI, стр. 119 и даље.

16. исто, 1141 б 30- 1142 а 10.

17. исто, 1139 а 34.

18. исто, 1152 б 5.

19. исто, 1162 б 23.

20. Аристотел, *Политика*, 1261 а 31.

21. Аристотел, *Organon*, Аналитика друга*, 89 б 9.*

22. Аристотел, *Magna moralia*, 1181 б 28.

23. Изворно нема битне разлике у значењу појмова *mos* и *consuetudo. Mos* значи обичај, уобичајеност, употреба, (добра) воља, послушност, својевоља, пропис, закон, правило etc. *Consuetudo* значи уобичајеност, обичај, навика, (уобичајени) начин живота, искуство etc.

24. Амброзије Милански (339-397) био је римски политичар изабран за бискупа. Један је од четири латинска црквена оца позне Антике.

25. Обичај се именује њемачким ријечима *die Gewohnheit* (обичај, навика), *der Gebrauch* (обичај, уобичајеност, навика), *der Brauch* (обичај, употреба) etc.

26. Истина, има у етици дубиозних покушаја препознавања тзв. *зоо-морала.* Под тим се појмом мисли на облике »понашања« животиња који у нечему подсјећају на људски морал. Исто тако, у крилу савремене биоетике постоји снажна струја мишљења - критички настројена према антропоцентризму традиционалне етике - у којој се морална субјективност покушава, осим човјеку, прирећи и свим бићима која су осјетљива, свим живим бићима, животињама, органској природи или природи уопште. Настале су биоетике с патоцентричком, физиоцентричком, холистичком etc. оријентацијом, а међу њима и тзв. етика животиња.

27. Перовић, Миленко А. (2004), *Историја филозофије*, Одсек за филозофију Филозофског факултета у Новом Саду; Види одјељак *Филозофија и друга подручја духа*, под-одјељак *Филозофија и посебне науке.*

28. Психологијом морала бавили су се Фројд, Ј.К. Флугел, И. Ремзи, Х. Хартман, Е. Х. Ериксон, Х. Ракер, Скинер, А. Маслов, Г. Олпорт, Е. Фром, бихејвиористи etc. Жан Пијаже сматра се значајнијим психологом морала. Испитивао је проблем разилажења моралних правила и стварног понашања. Поставио је тезу о постојању ступњева или фаза морално-когнитивног развоја. Лоренс Колберг је изграђивао ову схему ступњева и покушао да мјери компетенције моралног просуђивања. Тако је засновао ново становиште у морално-психолошком истраживању, јер је испитивао однос између теоријских моралних идеала и моралних поступања људи.

[29] Упућивање у предмет етике на основу консултовања бројних филозофских студија и увода у филозофско-етички проблеме читаоцима обично стварају конфузију. Оне садрже велике разлике у схватању појма и предмета етике и водећих етичких питања. Већина аутора тих књига не мисли по захтјевима »нужности појма«, него повијесну грађу етике сабија у *Прокрустову постељу* субјективних нахођења или афинитета према одређеној етичкој концепцији и свом свјетоназору. Чак и познате и учено написане етичке студије о етичком проблему прије подсјећају на хаотичне хрпе етичких тема, него на организоване системе знања или ставова. Ријетке су студије у којима се етичка грађа излаже као систематизирана цјелина.

[30] Знање процеса у природи - по Аристотелу - знање је о њеним унутрашњим узроцима (aitiai, *Физика*, I 1, 184 a l0-14). Четири су типа узрока који одговарају на питање о *бити* неког предмета, тј. његовој особеној егзистенцији. Знање четири узрока даје потпуно објашњење о бити предмета. Узроци су: (1) *материјални узрок (causa materialis)*: »Једним начином узрок се назива оно из чега присутнога (то енупарцхон) нешто настаје, као што је мјед (узрок) кипа и сребро чаше и њихови родови« (194 б 24-26; оно из чега нека ствар настаје и што је садржано у њему); (2) *формални узрок (causa formalis)*: »Другим опет начином облик и узор, наиме разлог бити« (тј. штоства, ho logos, лат. ratio quidditatis); Оно у чему се битак ствари налази, напр. у статуи неки облик; (3) *дјелатни узрок (causa efficiens):* »Оно одакле је почетни подстицај промјене или мировања, као што је узрок онај ко је свјетник, те отац дјетета, и уопште твореће твореног и мијењајуће мијењаног«; (4) *финални или сврховити узрок (causa finalis)*: »Као сврха, то јест, оно »поради чега« је нешто, као шетњи - здравље; јер на питање 'Због чега неко шета?', одговарамо 'Да буде здрав', па рекавши тако мнијемо да смо рекли узрок« (Физика, 194 б 23-35). Аристотелов појам узрока разликује се од модерног, према коме се само дјелатни узрок означава као »узрок«.

2. Вилијамс, Бернард. „**Сократовско питање**" у *Етика и границе филозофије*, Београд: Плато, 2007, стр. 11-33.

[1] Plato, *Republic,* 352D.

[2] О Аристотеловом делу види још и Поглавље 3, белешку 6.

[3] Martha C. Nussbaum у књизи, *The Fragility of Goodnes* (New York: Cambridge University Press, 1985), испитује овај и њему сродне појмове у античкој књижевности и филозофији. О идеји моралности која превазилази срећу види Поглавље 10.

[4] Уколико неки филозофи не прихватају овај очигледан опис, они можда претпостављају да би на ово „уопштено" питање требало да се одговори позивањем само на једну врсту разлога. Доказаћу касније у овом поглављу да је та претпоставка погрешна.

[5] F. H. Bradley, „My Station and Its Duties", у *Ethical Studies,* 2. изд. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951); први пут штампано 1876.

[6] То су истакли Alsdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) и Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York: Cambridge University Press, 1982). Санделово наглашавање „друштвено конституисаног ја" носи тешкоће које су својствене неохегелијанцима. Види и Поглавље 10, белешку 16, а о MacIntyre-у белешку 13 ниже.

[7] Ово је била литерарна група из прве половине 20. века која је, између осталих, укључивала Вирџинију и Леонарда Вулфа (прим. прев.).

[8] P.T. Geach, *The Virtues: The Stanton Lectures,* 1973-74 (New York: Cambridge University Press, 1977); Philippa Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978); James D. Wallace, *Virtues and Vices* (Ithaca: Cornell University Press, 1978); MacIntyre, *After Virtue.* Разлози за занемаривање овог појма углавном леже у скученом сагледавању етичких разлога и усредсређености на питања моралности. Такође, може бити да се проучавање врлина повезивало са религијским претпоставкама (што је веома присутно у Geach-овом делу). Постоји једна примедба коју треба схватити озбиљно у вези са идејом врлине, наиме да се она остварује на основу појма карактера, а то је појам који за нас више нема никаквог, или барем нема довољно, смисла. Дотичем се тог питања у Пост скриптуму. Верујем да је ова примедба, уколико се развије, пре примедба на само етичко мишљење него на неки његов правац.

[9] На пример, Harry Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy,* 67 (1971); Amartya Sen, „Choice, Orderings and Morality", у књизи: Stephan Körner, прир., *Practical Reason* (New Haven: Yale University Press, 1974); R. C. Jeffery, „Preference among Preferences", *Journal of Philosophy*, 71 (1974); A. O. Hirschman, *Shifting Involvements* (Princeton: Princeton University Press, 1982), Погл. 4.

[10] Ово учење представља део Кантове теорије о слободи која, уколико уопште може да буде схватљива, суштински пати од недоследности. О томе ће више бити речи у Поглављу 4.

[11] То сам разматрао у књизи: *Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Harper and Row, 1972).

12. Дистинкција између деонтолошког и телеолошког је овде уведена само на уопштен начин. Интерес за ову дистинкцију лежи на једном другом нивоу, наиме у неслагању око тога у чему је значај моралности. О томе треба видети Поглавље 10. То је само једна од многих дистинкција које су биле повучене. За детаљнију класификацију треба погледати W. K. Frankena, *Ethics,* 2. изд. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973).

13. G. E. Moore, *Principia Eihica* (Cambridge University Press, 1959), одељци 17 и 89. Oh је одбацио то гледиште у „A Reply to My Critics," у P. A. Schilpp, прир., *The Philosophy of G. E. Moore* (La Salle: Open Court Publishing Co., 1942). Чини се да се то гледиште већ одбацује у књизи *Ethics* (1912), мада је Мур само рекао да се уздржао да га тамо изнесе.

14. У извесним облицима, захтев за експлицитном дискурзивном рационалношћу јс стар колико Сократ и не представља никакав модеран утицај, али најснажнији модели оправдања који се примењују у данашње време и захтеви за једним током разлога, свакако изражавају модерну бирократску рационалност. То питање је повезано са питањем о историји „самог" ја, које није друштвено одређено, а на које се указује раније у фусноти 6. MacIntyre преувеличава степен у коме је то потпуно модерни појам. У вези са питањем шта рационалност може разложно да очекује од неког система одлучивања, чак и када је он изражен формалним изразима, види Amartya *Sen*, *Collective Choice and Social Wellfare* (San Francisco: Holden Day, 1970), и „Rational Fools", поново прештампано у књизи *Choice*, *Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982); A. Sen, B. Williams, прир., *Utilitarianism and Beyond* (New York: Cambridge University Press, 1982), Introduction, pp. 16-18.

15. То пориче Edward J. Bond у *Reason and Value* (New York: Cambridge University Press, 1983).

16. Разматрање акразије укључује: Donald Davidson, „How is Weakness of the Will Possible?", у Joel Feinberg, прир., *Moral Concepts* (New York: Oxford University Press, 1969); David Pears, *Motivated Irrationality* (New York. Oxford University Press, 1984).

17. То не значи да треба заборавити питање „шта ћемо да чинимо?". Оно је такође у првом лицу. Основно питање је кога говорник сматра првим лицем множине — говорник који је, што је битно запамтити, опет једно Ја.

3. Pejaković, Samuilo; Otašević, Vujadin. „**Dobro, zlo i etika**" u *Razvoj etičke misli i moralnog ponašanja*, Niš: Prosveta, 1999.

4. Нинковић, Адам.„ **Аксиологија**" у *Филозофија*, Јагодина: Учитељски факултет, 1998, стр. 339-349.

1. М. Марковић: САНУ, Бгд, 1981, стр. 265.
2. Милаадин Животић: *Аксиологија*, "Напријед ", Загреб, 1986. стр. 19.
3. Ариф Тановић: *Вриједност и вредновање*, "Светлост", Сарајево 1978, стр. 19.
4. Цит, према књизи А. Тановића, стр. 72.
5. Исто, стр. 73.
6. Макс Шелер: *Положај човека у космосу*, или: Иван Коларић: *Метод вредновања-евалуација*, Педагошки преглед, Београд, бр. 240/1993.
7. М. Животић: цит. дело, стр. 70.
8. Исто, цит. дело, стр. 74.
9. Миладин Живошић: *Аксиологија*, цит. изд. стр. 146.
10. Михајло Марковић: *Рационално разрешавање сукоба вредности*, часопис "Теорија ", Београд, бр. 1-4/1980.

5. Suzić, Nenad. „**Metodika vaspitnog rada u oblasti etike i morala**" *Pedagogija za XXI vijek*. Banja Luka: Teacher Training Centre, 2005, str. 545-565.

6. Pharo, Patrick. „**Područje sociologije morala**" u *Sociologija morala: smisao i vrijednosti između prirode i kulture*. Zagreb: Masmedija, 2006, str. 21-27.

1. То је, примјерице, радио Raymond Boudon у свом дјелу *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, 2002, предлажући секундарно бављење подацима постојећих испитивања.
2. Види примјерице Karl Mannheim, 1925.
3. Види Ervin Goffman, 1967, 1973.
4. Види посебице Franqois Isambert, 1996, и Raymond Boudon, 1995.
5. Види примјерице Christopher Browing, 1992.

6. Види David Hume, 1785, стр. 585

7. Perović, Milenko. „**Trebanje kao moralno-etički princip**" *u Etika*, Novi Sad: Grafomedia, 2001, str. 409-429.

1. D. Hume „A treatise of Human Nature", III, 1,1, Oxford, 1978., str. 469.
2. Кант, „Критика чистог ума", 457.
3. Исто, стр. 466.
4. Кант, „Заснивање...", стр. 101.
5. Кант, „Критика практичког ума", стр. 53.
6. Fichte, „System der Sittenlehre", исто, С. 70.
7. Хегел, „Енциклопедија...", § 6
8. Хегел, „Филозофија права", § 113
9. Хегел, „Енциклопедија..." §§ 470,472,473,474/5
10. Шопенхауер, „О темељу морала", Брат.-јед., Нови Сад 1990., стр. 57.
11. Шопенхауер, „Свијет као воља и представа", исто, том I, § 53
12. Шопенхауер, „О темељу морала", сто, стр. 59.
13. Ниче, „Тако је говорио Заратрустра", Младост, Загреб 1975., стр. 24.
14. M. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Ges. Werke, 2,1954., S. 139.
15. Исто, С. 223.
16. О томе: D. von Hildebrand, „Die Idee der Sittlichen Handlung", 1916; N. Hartman, „Etik", 1926., H. Spiegelberg, „Sollen und Dürfen, 1937., H. Reiner, „Pflicht und Neigung", 1951.
17. G. E. Moore, „Principia Ethica", Cambridge, 1903., наш пријевод: „Принципи етике", Нолит, Београд 1963.
18. Диоген Л., исто, VII, 108
19. Цицерон, „О крајностима", исто, III, 6,20
20. Кант, „Критика практичком ума", стр. 104.
21. Исто, стр. 174.
22. Исто, стр. 99-100.
23. Кант, „Метафизика морала", исто, стр. 42.
24. Кант, „Критика практичког ума", исто, стр. 111.
25. Исто, стр. 2. (биљ.)
26. Исто, стр. 41.
27. Исто, стр. 91.
28. Исто, стр. 53.
29. Исто, стр. 69.
30. Fichte, исто, стр. 450.
31. Херодот, исто, III, 142
32. Талес, фрг. А 1; Питак, фрг. 24
33. Антифонт, фрг. Б 58.
34. Исократ, Ниц., исто, 49.62.
35. Сенека, исто, Еп. 94,26, Еп. 47,11
36. Кант, „Заснивање...", стр. 51.
37. Исто, стр. 52.
38. Исто, стр. 34., прим.
39. Исто, стр. 62.
40. Исто, стр. 63.
41. Исто, стр. 74.
42. Исто, стр. 80.
43. Исто, стр. 84.
44. Исто,
45. Исто,
46. Хегел, „Феноменологија духа", исто, стр. 274-281.
47. Хегел, „Филозофија права", §§ 129-140.
48. Хегел, „Наука логике", III, стр. 228-232.
49. Scheler, исто, стр. 49.

8. Perović, Milenko. „**Pojam savjesti**" u *Uvod u etiku*, Novi Sad: Savez pedagoških društava Vojvodine 2003, str. 70-77.

1. Платон, „Апологија", исто, 31 ц 4-32 а 3

2. Исто, 40 а4-ц3; „Е“, 3 б1-ц3; „Еутидем“, 272 е1-4; „Држава“, 496 ц 3-5; „Teetet, 151 a 2-5; „Fedar“, 242 b6-c3
3. Ксенофонт, I, 4, 14,-15
4. Исто, IV, 3, 12
5. Исти, IV, 8,5-6
6. О том схватању види нешто исцрпније у напомени М. Ђурића уз пријевод Платонове „Апологије“, Култура, Београд, 1970., стр. 122.
7. Хегел, „Историја филозофије“ II, стр. 80-84.
8. Еурипид, „Орест“, 396-398.
9. Хесиод, „Теогонија“, 184-186
10. Eshil, „Eumenide“, 69.321.
11. Демокрит, фрг. Б 297
12. Сенека, Еп. 97,15
13. М. Аурелије, Ad te ipsum, VI, 30
14. Сенека, Еп. 59,16
15. Цицерон, „Расправа у тускулу“, IV,45
16. Сенека, Еп. 12,9; 43,5; 105,8; 81,20
17. Стари завјет, „Приче Соломонове“, 17,10; 6,18
18. Philon, Det, pot. Insid. 146; Post.59; Immort. 135.
19. Нови завјет, Павлова Римљанима, 2,15; Коринћ. II,1,12;
20. Павлова Коринћанима, I, 10,29
21. Коринћанима II, 4,2; Римљанима, 2,14
22. Римљанима, 13,7
23. Коринћанима II, 1,12
24. Коринћанима I, 8,7-18
25. Исто, 8,7
26. Исто, 4,4
27. Аугустинус, Еп.93; 185,24
28. Боетије, „Утјеха филозофијом“, исто, § 1 пр. 4,32
29. Аквински, „Summa tehnologiae“, 12 ц, 13ц
30. Види: „Монтењ“, „Огледи“, III, 2; Декарт, Страсти душе“, III, 177; Спиноза, Етика, III, деф. 17; Русо, „Емил“, IV; A. Smith, „Theory of moral sentiments“, VII, 3,3 итд.
31. Кант, „Религија...“, исто, стр. 165.
32. Исто, стр. 165.
33. Кант, „Метафизика морала“, стр. 201.
34. Исто, стр. 238.
35. Фихте, „Одређење човјека“ III,4; III,1
36. Види о томе у књизи М. Перовића „Хегел и проблем савјести“, НО. Сад, 1989.
37. Хегел „Филозофија права“, § 136
38. Исто, пар. 138 (маргиналија)
39. Шопенхауер, „О темељу морала“, исто § 13
40. Исто,
41. Шопенхауер, „Свијет као воља и представа“, исто, § 66
42. О Ничеовом појму савјести види шире у књизи М. Перовића „Граница моралитета“, Нови Сад 1991.
43. L. Feurbacht, „Theogonie“ (1857), S.169; Ch. Darwin, „The descent of men“ (1871); P. Ree, „Die Entstehung des Gewissens (1885); G. Simmel, „Einleitung in die Moralwissenschaft“ (1892)
44. J. Stelzenberger, „Das Gewissen“ 81961); A. Ritschl, „Uber das Gewissen“ (1876), V. Chathrein, „Moralphilosophie“ (1924); G. Heymans, „Einführung in die Ethik“ (1900); Th. Elsenhans, „Wessen und Enstehung des Gewissen“ (1894); W. Wundt, „Ethik“ (1912); H. Stoker, „Das Gewissen“ (1925); A. Wellek, „Die Polarität im Aufban des Charakters“ (1965); D. v. Hildebrand, „Wahre Sittlichkeit und Situationsethik“ (1957); H. Reiner, „Pflicht und Neigung“ (1951).
45. Анализу и суд о Хајдегеровом појму савјести дао сам у књизи „Граница моралитета“.

9. Temkov, Kiril. „**Vrijednosti**” u *Dobro, bolje, najbolje (Etika za mlade - o životnim i građanskim moralnim vrijednostima)*, Niš: Bajka, 2003, str. 42-48.

10. Kangrga, Milan. „**Pojam vrline (kreposti)**” u Etika *(osnovni problemi i pravci)*, Zagreb: Golden marketing - tehnička knjiga, 2004, str. 44-56.

1. Virtus – храброст, јунаштво, срчаност, постојаност, мужевност, одважност, пл. јуначка дјела; снага, врлина, заслужност; мушка савршеност, крепост – Већ је одатле видљиво како то нису и не могу бити (првенствено) женски атрибути „Жена води кућанство и одгаја дјецу"! Дакако! То је – да се успутно спомене – данас, почетком 3 миленијума, још увијек социјално-политички идеал (узор за свакидашњи живот) велика већина „правих Хрвата", те се он јавно идеолошко-политички прокламира и жели провести у дјело! Хисторијски лоцирано значило би то да је ријеч о обичајносно-племенској свијести и начину живота"!
2. Види: Аристотел, Никомахова етика, VII. књига, нав. дј. стр. 187.
3. G. W. F. Hegel, *Филозофија повијести*, нав. дј. стр. 281.
4. Аристотел, *Никомахова етика*, нав. дј. стр. 38-40.
5. Види: Исто, стр. 20.
6. Theodor W. Adorno, *Филозофијска терминологија Увод у филозофију*, стр. 171.
7. I. Kant, *Метафизика ћудорећа*, нав. дј. поглавље „Увод у науку о крепости", стр. 183
8. Види за ово: G. W. F. Hegel, *Сустав ћудоредности*, Библиотека, Загреб, 1976. Преводиоци Н. и Ж. Пуховски преведе – по нашем мишљењу непримјерно – *Sittlichkeit* s: ћудоредност.
9. Види за то: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werkausgabe*, sv. 7, Suhrkamp Verl, Stuttgart, 1970, § 33, str. 88. Види и: G. W. F. Hegel, *Основне црте филозофије права*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1090.
10. Види: *Метафизика ћудорећа*, стр. 191.
11. Исто, стр. 198.
12. Исто, стр. 209.
13. Исто, стр. 209.

11. Marić, Jovan. „**Ličnost i normativna etika**" u *Medicinska etika* XIV izdanje, Beograd: Megraf, 2005, str. 123-147.

12. From, Erih. „**Objekti ljubavi**" u *Umeće ljubavi*, Beograd: BIGZ, 1996, str. 46-77.

1. Simone Weil: *Gravity and Grace (Сила теже и милост),* P. Putnam's Sons, New York, 1952. стр.117.
2. Исту идеју је изразио Hermann Cohen у својој књизи *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Религија ума из јеврејских извора),* 2. издање, J. Kaufmann Verlag, Frankfurt am Main, 1929, стр. 168.
3. Паул Тилих (Paul Tillich) у приказу *Здравог друштва* у часопису „Пасторална психологија", септембар 1955, сугерисао је да би било боље да се испусти двосмислени термин „љубав према себи" и замени термином „природно потврђивање самог себе" или „парадоксално прихватање самог себе". Колико год да схватам предности његовог предлога, у овој тачки с њим не могу да се сложим. У термину „љубав према себи" много је јасније да он садржи парадоксални елемент љубави према себи. Изражена је чињеница да је љубав став који је исти према свим објектима, укључујући и мене. Такође се не сме заборавити да термин „љубав према себи", у смислу у коме се овде употребљава, има читаву историју. У заповеди „Љуби ближњег свог као *самог себе",* Библија говори о љубави према себи, а Мајстер Екхарт (Meister Eckhart) говори о љубави према себи у потпуно истом смислу.
4. Ј. Калвин (Calvin): *Institutes of the Christian Religion (Основе хришћанске религије),* на енглески превео Ј. Албау, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928. погл. 7, пар. 4, стр. 622.
5. *Meister Eckhart,* превео R. B. Blakeny, London, Watkins, 1955.
6. Псалм 22:9.
7. Ово важи нарочито за монотеистичке религије Запада. У индијским религијама се одржава знатан утицај ликова мајке, нпр. у лику богиње Кали; у будизму и таоизму појам бога — или богиње — је био без битног значаја, ако не и потпуно елиминисан.
8. Мајмонидесово схватање негативних атрибута у књизи *Водич за збуњене.*
9. Аристотел: *Метафизика,* 1005 б, књига III, стр. 75, „Култура" Београд, 1960.
10. Лао Це: *Tao-Te King* — из *The Sacred Books of the East (Свете књиге Истока),* уредио Max Mueller, том XXXIX, Oxford, University Press, London 1927. стр. 120.
11. W. Capelle: *Die Vorsokratiker (Предсократовци),* Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1953, стр.134.
12. Ibid., стр.132.
13. Ibid., стр.133.
14. Mueller, оп. цит. стр.69.
15. Ibid., стр.79.
16. Ibid., стр.112.
17. Ibid., стр.113.

18. Ibid., стр.47.
19. Ibid., стр.57.
20. Ibid., стр.100.
21. *Philosophies of India,* H. R. Zimmer, London, Routledge, 1955.
22. Ibid.
23. Ibid., стр.424
24. Zimmer, ibid., стр.424.
25. *Meister Ekhart,* превод R. B. Blakney, Harper and Brothers, New York, 1941. стр.114.
26. Ibid., стр. 247. Види такође негативну теологију Мајмонидеса.
27. Meister Eckhart, оп. цит., стр.181—2.

13. Cipra, Marijan. „**O slobodi i neslobodi volje**" u *Misli o etici*, Zagreb: Školska knjiga, 1999, str. 66-92.

1. Нпр. Хипија, Протагора, Антифонт итд.
2. Ксенофан, *Мет.* I. 1,16; IV. 6,1; I. 2,37; III. 7,6; IV. 4, 5-7. Платон, Горгија, *Еутифрон, Лахет. Лисид. Протагора, Хармид, Држава, Филеб итд.*
3. Платон, *Парменид, Софист, Федон, Држава, Тимеј, Кратил, Закони, Федар, Теетет, Државник, Филеб,* itd.
4. Платон, *Федар,* 248б.
5. Аристотел, *Никомахова етика,* 1106 б 36.
6. Аугустин, *CD* 22,30,3.
7. Gal 5, 1-26.
8. Хегел, *GPR* §353-360. Хегел, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*
9. Кант, *KpV*A 46, 53, 59, 159-191, *KrV*B 560-587, A 532-559.
10. Спиноза, *Ethica* I, Defenitio VII.
11. Усп., нпр., Хегел, *Enz.*
12. Хегел, *GPR* §353-360
13. Хегел, *Enz.* §564-577
14. Хегел, *Enz.* §553-577
15. Хегел, *Enz.* §86-88. Хегел, Wdl, прва књига, први одсјек, прва глава (*Битак*, А. *Битак*, Б. *Ништа*, Ц. *Бивање*).
16. Хегел, *GPR,* Vortede.
17. Хегел, *GPR.*
18. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate.*
19. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate.*
20. Scheler, *Die stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, треће поглавље (у чину идеирања као специфично духовном чину и о човјеку као 'ономе који може {Незавршена фуснота}
21. Heidegger, *Што је метафизика*, у: *Увод у Heidegger-a, Загреб*, 1972. стр. 49-50.
22. Heidegger, *Beiträge zur Philisophie*, „Vom Ereignis", 1936-38.
23. Heidegger, *Beiträge zur Philisophie*, „Vom Ereignis", 1936-38
24. Рим 8,2-7.
25. Рим 8,18-21.
26. Аугустин, *CD* 22, 30, 3.
27. Дионизије Ареопагит, *De caelesti Hierarchia.*
28. Systemprogramm 1796/97, у: Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart, 1936, стр. 219-221.
29. Kant, Kritik der Urteilskraft (=KU), B 179-183, A 177-181.
30. Schopehauer, WWV, трећа књига *Der Welt as Vorstellung zweite Batrachtung*: *Die Vorstellung, anabhänging vom Satz des Grundes: dieplatonische Idee: das Objekt der Kunst.*
31. Платон, *Држава* 514а-517а.
32. Платон, *Парнеинид* 166ц.
33. Спиноза, *Ethica* V.
34. Тома Аквински, *Summa contra gentiles*, (=Scg), III, 15, 71, и другдје.
35. Платон, *Горгија* 492е, *Федон* 62б.
36. Кант, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten; d.i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur.*
37. Кант, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* Köningsberg, ^{2}1794.
38. Lk 77, 1.
39. Mt 4,1-11, Lk 4,1-13.
40. Iv 17.
41. Izl 3,14.

42. Кант, *Beantwortung der Frage; Was ist Aufklärung, Berlinische Monatschrift*, Dezember 1784, стр. 481.
43. Nietzsche, *Тако је говорио Заратустра,* „Заратрустрин предговор“ 2-3.
44. Heidegger, *Beiträge zur philosophie,* „Vom Ereignus“, 1936-38.
45. Спиноза, *Ethica* I, Definitiones I-VI.
46. Плотин, *Eneade*, passim.
47. Аристотел, *Мет*, 1003 a 33.
48. Платон, *Софист* 242e-244б
49. Усп. о том Еузебије Цезарејски, *De vita Constantini*, 1,27-32.
50. Рим 7, 14-25.
51. Аугустин, *CD* 14,11, 1; 22, 24, 5; *Ep.* 157,2,10; *Ep.* 214,2.
52. {нема фусноте}
53. Мт 19,19; Мт 22,39; Мк 12,31.
54. {нема фусноте}

14. Frankl, Viktor. „**Nečujan vapaj za smislom**” u *Nečujan vapaj za smislom (psihoterapija i humanizam)*, Beograd: Megraf, 2007, str. 17-35.

1. Према предавању под насловом „Лечење смислом“, одржаном на Калифомијском универзитету у Berkeley-jy, 13. фебруара 1977.
2. Приликом дискусије после једног од мојих предавања рекао сам да - што се мене тиче - нисам спреман да живим ради својих реакцијских формација нити сам спреман да умрем ради својих одбрамбених механизама.
3. Поређење оваквог стања постоји пре на онтогенетској, него на филогенетској основи. Мој је, већ раније споменути, асистент на Харвардском универзитету показао да је међу дипломираним студентима, који су наставили да воде сасвим успешан и наизглед срећан живот, био велики постотак оних који су се жалили на осећање ништавности, питајући се чему сав њихов успех служи? Не намеће ли нам то мисао да је оно што се данас тако често назива „кризом средњег животног доба" у основи криза смисла?
4. Albert Camus, *Мит о Сизифу*, превели С. Вучићевић и Ф. Кведер, Зора, Загреб, 1971, стр. 11. *(пр. прев.).*
5. Необјављен чланак.
6. Louis L. Klitzke, „Students in Emerging Africa: Humanistic Psychology and Logotherapy in Tanzania“, *American Journal of Humanistic Psychology,* 9, 1969, стр. 105-126; Joseph L. Philbrick, „A Cross Cultural Study of Frankl's Theory of Meaning-in-Life“, Чланак представљен на састанку Америчког удружења психолога.
7. American Psychological Association Monitor, *мај 1976.*
8. „Changes in Frankl's Existential Vacuum as a Measure of Therapeutic Outcome“, *Newsletter for Research in Psychology,* 14, 1972, стр. 35-37.
9. *Viktor E. Frankl,* Der unbedingte Mensch: Metaklinische Vorlesungen, *Beč, Franz Deuticke, 1949.*
10. У изд. Anthony J. Sutich и Miles A. Vich, *Readings in Humanistic Psychology,* New York, The Free Press, 1969.
11. *The New York Times,* 26. новембар, 1975.
12. Psychometric Affiliates, P. O. Box 3167, Munster, Indiana 46321.
13. Robert L. Jacobson, The Chronicle of *Higher Education* (Washington, D. C.: American Council on Education, 10. јануар, 1972).
14. *Los Angeles Times*, 12. Фебруар, 1971.
15. Joseph Katz, у *Psychology Today,* св. 5, бр. 1.
16. Истина је да, уколико постоји ишта што је човека могло да подржи у таквој крајњој ситуацији каква је била у Auscwitzu и Dachauu, онда је то свест да живот има смисао који треба испунити. па макар и у будућности. Али, смисао и сврха били су само неопходан услов за опстанак - не и довољан. Милиони људи су морали умрети успркос својој визији смисла и сврхе. Веровање им није могло спасити животе, али им је дало снаге да смрт дочекају високо уздигнуте главе. Због лога сам сматрао да им је потребно одати признање у прилици као што је отварање „Frankl Library and Memorabilia“ на Graduate Theological Union у Berkeley-jy, Калифомија, када сам кустосима поклонио узорак земље и пепела што сам их донео из Auschwitz-a. Рекао сам: „То је у спомен онима који су тамо живели као хероји и умрли као мученици.“ Небројени примери таквог јунаштва и мученишгва сведоче о бескрајним људским способностима да проналазе и испуњавају смисао чак и "*in extremis*“ и "*in ultimis* " - у крајњој животној ситуацији каква је била у Auschwitz-у и очи у очи са смрћу у плинским коморама. Из незамисливих патњи може израстати све јача свест о безусловној смислености живота.
17. Према издању *Библије*. Стварност, Загреб, 1968. (пр. прев.).

[18] У поглављу „Симптоми или терапија?" као пример наводим говор којим сам се обратио затвореницима у San Quentinu и том приликом наводим дело *Смрт Ивана Ильича.*

[19] Моја књига под насловом *Homo patiens: Versuch einer Pathodizee,* Беч, Franz Deuticke, 1950.

[20] У стварности димензија *homo patiensa* није само различита од димензије *homo sapiensa* већ је и супериорнија. То је виша димензија, зато што мењајући себе (ако већ не можемо променити своју судбину) тако што себе надрастамо и на себе заборављамо, испољавамо најкреативнију од свих људских могућности.

15. Petronijević, Branislav.„**O vrijednosti života i mogućnosti sreće**" u *O vrijednosti života*, Beograd: Nolit,1983, str. 224-246.

16. Temkov, Kiril. „**Moral po svom izboru**" u *Dobro, bolje, najbolje (Etika za mlade - o životnim i građanskim moralnim vrijednostima)*, Niš: Bajka, 2003, str. 238-246.

17. Hefe, Otfrid. „**Umijeće življenja**" u *Umijeće življenja i moral (ili usrećuje li vrlina)*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2011, str. 97-109.

[1] Знати како ваља живјети - прим. прев.

[2] Ово је (поновљена) алузија на Платонов „други најбољи пут" (*Федон,* 99 д) пут ка знању - прим. прев.

II. МОРАЛ–ОБИЧАЈ И ЕТИЧКА УЧЕЊА КРОЗ ИСТОРИЈУ

18. Midžlej, Meri. „**Poreklo etike**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 11-26.

Шире о томе у:

Darwin, C: *The Descent of Man* (1859); (London: Princeton University Press, 1981).

Desmond, A.: *The Apes Reflexion* (London: Blondand Briggs, 1979). Hobbes, T.: *Leviathan* (London: 1651); Everyman edition (London: Dent and Dutton 1914).

Kant, I.: *Lectures on Ethics;* trans. L. Infield (London: Methuen, 1930), p. 239.

Konner, M.: *The Tangled Wing; Biological Constraints on the Human Spirit* (London: Heinemann, 1982).

Mead, M.: *New Lives for Old* (London: Gollancz, 1956).

Midglev, M.: *Beast and Man, The Roots of Human Nature* (Harvester Press: Hassocks, 1979).

—: *Evolution As A Religion* (London and New York: Methuen, 1985). Nietzsche, F.: *Beyond Good and Evil* (1886); trans.

R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin Classics, 1973).

—: On *The Genealogy of Morals* (1887); trans.

Walter Kaufman and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1969).

Rousseau, J.-J.: *The Social Contract* (1762) and *Dissertation on the Origin of Inequality* (1754); Everyman edition (London: Dent and Dutton, 1930).

Singer, R: *The Expanding Circle; Ethics and Sociobiology* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Wilson, E. O.: *Sociobiology, The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

За даље читање:

Bellah, R. et al.: *Habits oft he Heart; Middle America Observed* (London: Hutchinson, 1988).

Kohn, A.: *No Contest; The Case Against Competition, Why We Lose in our Race to Win* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1986).

19. Silberbauer, Džordž. „**Etika u društvima malog obima**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 26-47.

Шире о томе у:

Comaroff, J. L. and Roberts, J.: *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context* (Universitv of Chicago Press, 1981).
Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer* (Oxford: Oxford Universiry Press, 1940).
Glasse: The Huli of the Southern Highlands, in *Gods, Ghosts and Men in Melanesia;* cd. P. Lawrence and M. J. Meggitt (Melbourne: Melbourne Universirv Press, 1965).
Nelson, E. W.: *The Eskimo about Bering Strait* (1899); reprinted (Washington, DC: Smithsonian Instirution, 1983).
Turnbull, Colin: *The Mountain People* (St Albans: Paladin, 1984).
За даље читање:
Edel, M. and A.: *Anthropology and Ethics* (Illinois: C. C. Thomas, 1959).
Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1956).
Gelfand, M.: *The Genuine Shona - Survival Values of an African Culture* (Salisbury (i.e. Harare): Mambo Press, 1973).
Hogbin, I.: *The Island of Menstruating Men* (Scranton. Penn: Chandler, 1970).
Mead, M.: *Growing Up in New Guinea* (Harmondsworth: Penguin,1963).
Radin, P.: *Primitive Man as Philosopher* (New York: Dover, 1957). Silberbauer, G. B.: *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

20. Ђукић, Остоја. „**Етичке и њима сродне норме и правила древног Сумера**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 33-41. (текст прилагођен)

21. Ђукић, Остоја. „**Морал и обичај у Вавилонији**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 41-53. (текст прилагођен)

22. Ђукић, Остоја. „**Обичај етичке норме и правила у старом Египту**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 67-87. (текст прилагођен)

23. Ђукић, Остоја. „**Перзијска (Иранска) етика**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 87-101. (текст прилагођен)

24. . Bilimoria, Purusotama. „**Indijska etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 67-88.

Bhagavadgita in the Mahabharata, The; trans, and ed. J. A. B. van Buitenen (Chicago: Universitv of Chicago Press, 1985).
Creel, A.: Dharma andjustice: comparative issues of comensurability (Paper read at Honolulu: Society for Asian and Comparative Philosophy Research Conference, 1985).
Danto, A.: *Afysticismand Morality (Hannondsworlh:* Pelican, 1972).
Eliot, T. S.: *The Waste Land* (London: 1922); (London: Faber & Faber, 1935).
Gandhi, M. K.: *My Varnashrama Dhama* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965).
—: *The Selected Works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1968).
Jaini, P.: *The Jaina Path of Purification* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).
Kane, P. V.: *History of Dharmasastra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India,* Vols. I-V (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).

Kautilya: *Kautilya's Arthasastra;* trans. R. Shamasastry (Mysore: Mysore Printing and Publishing House, 1960). Also in *History of Dharmasastra,* ed. P. V. Kane (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).
Mahabharata, The, Books 1-5; trans. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1978-80).
—: *A Play;* adapted by J.-C. Carriere, trans, from French by Peter Brook (New York: Harper & Row, 1985).
Manu: *The Manusmrti;* ed. S. B. Yogi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975).
Rama Rao Pappu, S. S.: Detachment and moral agency in the *Bhagavadgita,* in his *Perspectives on Vedanta: Essays in Honor of P. T. Raju* (Leiden: E. J. Brill, 1988).
Ramayana, The; trans. A. Menen (New York: Scribner's, 1954).
Rigveda, The Hymns of the; trans. R. T. H. Griffiths (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973).
Sogani, K. C: 'Jaina ethics and the meta-ethical trends', *Studies in Jainism, ed.* P. M. Marathe et al. (Poona: Indian Philosophical Quarterly Publication No. 7, 1984), pp. 237-47.
Upanishads, The Principal; ed. and trans. S. Radhakrishnan (New York: The Humanities Press, 1974).
За даље читање:
Bilimoria, P.: 'Gandhian ethics of nonviolence', *Prabuddha Bharata,* Vol. 93 (Calcutta: May 1988), 184-91.
Bowes, P.: Hindu *Intellectual Tradition* (Delhi: Allied Publishers, 1978).
Crawford, C: *The Evolution of Hindu Ethical Ideals* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1982).
Creel, A.: *'Dharma* as an ethical category relating to freedom and responsibility', *Philosophy East and West,* 22 (Honolulu: 1972), 155-68.
de Nicolas, A. T.: *Avatara: The Humanization of Philosophy Through The Bhagavadgita* (New York: Nicolas Hays Ltd, 1976).
Erikson, E. H.: *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* (New York, London: W. W. Norton & Co, 1969).
Hindery, R.: *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978).
Koller, J.: *'Dharma:* an expression of universal order', *Philosophy East and West,* 22 (1972), 131-44.
Matilal, B. K.: *Logical and Ethical Issues of Religious Belief* (Calcutta: University of Calcutta, 1982).
O'Flaherty, W. D.: 'Separation of heaven and earth in Indian mythology', *Cosmology and Ethical Order,* ed. R. W. Lovin and F. E. Reynolds (Chicago: Universiry of Chicago Press, 1985), pp. 177-99.
Schubring, W.: *The Doctrine of the Jainas* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1962).
Thakur, S.: *Christian and Hindu Ethics* (London: George Allen & Un-win, 1969).

25. Silva, Padmasiri. „**Budistička etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 88-104.

Шире о томе у:
Gradual Sayings; Vols. I, II, V, trans. F. L. Woodward; Vols. III, IV, trans. E. H. Hare (London: Pali Text Societv, 1932-6).
Dialogues of the Buddha; Part I, trans. T. W. Rhys Davids; Parts II and III, trans. T. W. and C. A. F. Rhys Davids (London: Pali Text Societv, 1956-7).
Middle Length Savings; Vols. I, II, III. trans. I. B. Horner (London: Pali Text Societv, 1954-9).
Kindred Sayings; Parts I and II, trans. C. A. F. Rhys Davids; Parts III, IV, V, trans. F. L. Woodward (London: Pali Text Societv, 1917-56).
Wallace, J.: *Virtues and Vices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).
За даље читање:
Conze, E.: *Buddhism: Its Essence and Development* (Oxford: Bruno Cassirer, 1951).
de Silva, P.: *An Introduction to Buddhist Psychology* (London: Macmillan Press, 1979).
Dharmasiri, G.: *Fundamentals of Buddhist Ethics* (Singapore: The Buddhist Research Socicty, 1986).
Jayatilleke, K. N.: *Ethics in Buddhist Perspective* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1972).
Premasiri, P. D.: 'Moral evaluation in early Buddhism', *Sri Lanka Journal of Humanities,* I, I (1975).
Saddhatissa, H.: *Buddhist Ethics* (London: Allen and Unwin, 1970).
Tachibana, S.: *The Ethics of Buddhism* (Colombo: The Baudha Sahitya Sabha, 1943).
Webb, R.: *An Analysis of the Pali Canon* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975).
Wijesekera, O. H. dc A.: *Buddhism and Society* (Colombo: Baudha Sahitya Sabha, 1952).

26. Hensen, Čed. „**Klasična kineska etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 104-124.

Шире о томе у:
Chan, Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

Hansen, C: *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York: Oxford University Press, 1990).
За даље читање:
Fingarette, H.: *Confucius - The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972).
Fung, Yu-Ian: *A Short Historj of Chinese Philosophy,* trans. D. Bodde (New York: The Macmillan Company, 1958).
Graham, A.: *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (London: George Allen & Unwin, 1981).
—: *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong and London: Chinese University Press, 1978).
Hansen, C: *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983).
Mote, W.: *Intellectual Foundations of China* (New York: Alfred A. Knopf, 1971).
Munro, J.: *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969).
Smullyan, R.: *The Tao is Silent* (New York: Harper & Row, 1977).

27. Ђукић, Остоја. „**Јапанска етика и традиција**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 423-477. (текст прилагођен)

28. Ђукић, Остоја. „**Морално–етичка и сродна учења цивилизација древне Америке**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 477-535. (текст прилагођен)

29. Ђукић, Остоја. „**Вјеровање, обичај, морал и традиција племенских заједница Африке**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 564-596. (текст прилагођен)

30. Kelner, Menahem. „**Jevrejska etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 124-136.

Avot; see Herford, 1962.
Breslauer, S. D.: *Contemporary Jewish Ethics: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985).
—:*Modem Jewish Morality: A Bibliographical Survey* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1986).
Dan, J.: 'Ethical Literature', *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter. 1971), vol. 6, columns 922-32.
Efros, I.: *Ancient Jewish Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1964).
Goldberg, H.: *Israel Salanter; Text, Structure, Idea* (New York: Ktav, 1982).
Herford, R. T.: *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers* (New York: Schocken Books, 1962).
Idel, M.: *Kabbalah* (New Haven: Yale University Press, 1988).
Kellner, M. ML, ed.: *Contemporary Jewish Ethics* (New York: Hebrew Publishing Company, 1978).
Maimonides: see Weiss and Buttenworth, 1983.
Plato: *Theaetetus;* trans. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1953).
Scholem, G.: *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1946).
Spero, S.: *Morality, Halakhah, and the Jewish Tradition* (New York: Ktav. 1983).
Tishby, I. and Dan, J.: *Mivhar Sifrut ha-Mussar* (Jerusalem: Neuman, 1971).
Weiss, R. and Buttenworth, C, eds.: *Ethical IV ritings of Maimonides* (New York: Dover, 1983).
За даље читање:
Agus, J. B.: *The Vision and the Way: An Interpretation of Jewish Ethics* (New York: Ungar, 1966).
Fox, M., ed.: *Modern Jewish Ethics: Theory and Practice* (Columbus: Ohio State University Press, 1975).
Lamm, N.: *The Good Society: Jewish Ethics in Action* (New York: Viking, 1974).
Rosner, F. and J. D. B.: *Jewish Bioethics* (New York: Hebrew Publishing Company, 1979).
Schwarzschild, S. S.: 'Moral radicalism and »middlingness« in Maimonides' ethics', *Studies in Medieval Culture* II (1977), 65-94.

31. Rou, Kristofer. „**Etika u antičkoj grčkoj**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 179-196.

ШИре о томе у: *Примарни извори*

Aristotle: *Eudemian Ethics;* trans. Ross (revised by Urmson); and *Nicomachean Ethics;* trans. Solomon, in Barnes, J., ed., *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation,* Vol. II (Bollingen Series LXXI. 2) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

Long, A. A. and Sedley, D. N., eds., *The Hellenistic Philosophers,* Vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge Universiry Press, 1987).

Lucretius: *On the Nature of Things;* trans. Lakham (as *The Nature of the Universe)* (Harmondsworth: Penguin Books, 1951).

Plato: *Euthyphro;* trans. Tredennick. in *The Last Days of Socrates* (Harmondsworth: Penguin Books, 1969).

—:Laches; trans. Lane, in *Plato: Early Socratic Dialogues* (Harmondsworth: Penguin Books, 1987).

—:*Gorgias;* trans. Irwin, in the *Clarendon Plato* series (Oxford: Oxford University Press, 1979).

—:*Republic;* trans. Grube (Indianapolis: Hackett, 1974, and London: Pan Books, 1981).

Остала литература

Nussbaum, M. C: *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana/Collins, 1985).

За даље читање: *Коментари*

Annas, J.: *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Cross, R. C. and Woozley, A. D.: *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (London: Macmillan; New York: St Martin's Press, 1964).

Geach, P. T.: *'Plato's Euthyphro.* An analysis and commentary', *Monist,* 51 (1966).

Hardie, W. F. R.; *Aristotle's Ethical Theory,* 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Stokes, M. C: *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (including the *Laches)* (London: Athlone Press 1986).

Urmson, J. O.: *Aristotle's Ethics* (Oxford: Blackwell, 1988).

Woods, M.: *Aristotle's Eudemian Ethics Books I, II, and VIII* (Oxford: Oxford University Press. 1982).

Остала секундарна литература

Barnes, J.: *Aristotle,* in the *Past Masters* series (Oxford: Oxford University Press 1981).

Barnes. J.: Schofield. M. and Sorabji, R., eds., *Articles on Aristotle,* Vol. II. *Ethics and Politics* (London: Duckworth, 1977).

Dover, K. J.: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1974).

Gulley, N.: *The Philosophy of Socrates* (London: Macmillan: New York: St Martin's Press, 1968).

Guthrie, W. K. C: *A History of Greek Philosophy,* Vols. III-VI (Cambridge: Cambridge University Press, 1969-81).

Irwin, T.: *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy,* 2nd edn (London, Berkeley, Los Angeles: Duckworth, 1986).

Rist, J. M.: *Epicurus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Rowe, C. J.: *Plato,* in the *Philosophers in Context* series (Brighton: The Harvester Press: New York: St Martin's Press, 1984).

Sandbach, F. H.: *The Stoics* (London: Chatto and Windus, 1975).

Vlastos, G., ed.: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor Books, 1971).

—:ed.: *Plato: A Collection of Critical Essays,* Vol. II (New York: Anchor Books, 1971).

32. Nandži, Azim. „**Islamska etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 158-179.

ШИре о томе у:

Al-Farabi: 'The attainment of happiness'; trans. M. Mahdi in *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Free Press, 1962).

Al-Ghazali, Abu Hamid: *Tahafut Al-Falasifah;* trans. S. A. Kamali, *The Incoherence of the Philosophers* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

Hodgson, M. G. S.: *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization,* 3 vols., (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Houvannisian, R. ed.: *Ethics in Islam,* Ninth Levi Della Vida Confe-rence (Malibu, Cal.: Undena Publications, 1985).

Madelung, W.: 'Nasir-al-Din Tusi's ethics'; in Houvannisian, 1985.

Makdisi, G.: 'Ethics in Islamic traditionalist doctrine'; in Houvannisian, 1985.

Quran, The: *The Meaning of the Glorious Koran,* an explanatory translation by M. M. Pickthall (New York: Mentor, 1964).
Rahman, F.: *Major Themes in the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980).
Ibn Rushd (Averroes): *Averroes on Plato's 'Republic';* trans. Ralph Lerner (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).
Schimmel, A.: *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976).
Al-Shafi'i, Muhammad: *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala;* trans. M. Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).
Ibn Sina: *Isharat wa al Tanbihat;* trans. S. C. Inati, *Remarks and Ad-monitions* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).
Al-Tusi, Nasir al Din: *The Nasirean Ethics;* trans. G. Wickens (London: Allen and Unwin, 1964).
За даље читање:
Arkoun, M.: *Islam, Morale et Politique (Paris:* Desclee de Brouwer, 1986).
Hourani, G.: *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge Universitv Press, 1985).
Journal of Religious Ethics, II/2 (Fali. 1983).
Khadduri, Majid: *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).
Lapidus, L: 'Knowledge, virtue and action: the classical Muslim conception of *Adab* and the nature of religious fulfilment in Islam', *Moral Conduct and Authority,* ed. B. Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984).
Mottahedeh, R.: *The Mantle of the Prophet* (New York: Pantheon Books, 1985).
Nanji, A.: 'Medical ethics and the Islamic tradition', *Journal of Medicine and Philosophy,* 13 (1988), 257-75.
Nasr, S. H.: *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge, Mass.: Beacon Press, 1972).
Walzer, R., trans.: *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: The Clarendon Press, 1985).

33. Ђукић, Остоја. „**Турска ратничка и морално-етичка поимања и понашања**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 931-961. (текст прилагођен)

34. Ђукић, Остоја. „**Обичајно–морална, вјерска и слична схватања Албанаца**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 961-985. (текст прилагођен)

35. Preston, Ronald. „**Hrišćanska etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 136-158.

Шире о томе у:
Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae.*
Butler, S.: *The Way of All Flesh* (London: 1903); (Harmondsworth: Penguin, 1947).
Eliot, T. S.: *Murder in the Cathedral* (London: Faber & Faber, 1935).
Klausner, J.: *Jesus of Nazareth* (London: Allen & Unwin, 1925).
Manson, W.: *Jesus the Messiah* (London: Hodder & Stoughton, 1943).
Niebuhr, H. R.: *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1951).
Nygren, A.: *Agape and Eros* (London: SPCK, 1953).
Pascal, B.: *Lettres Provinciales* (Paris: 1656); (Harmondsworth: Penguin, 1967).
Robinson, R.: *An Atheist's Values* (Oxford, Clarendon Press, 1964).
За даље читање:
Beach, W. and Niebuhr, H. R., eds.: *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition* (New York: Ronald Press, 1955).
D'Arcy, M. C.: *The Mind and Heart of Love* (London: Faber and Faber, 1946).
Donnelly, J. and Lyons, L., eds.: *Conscience* (New York: Alba House, 1973).
Furnish, V. P: *The Love Commandment in the New Testament* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1972).
Le Roy Long Jr., E.: *A Survey o f Christian Ethics* (New York: Oxford University Press, 1967).
—: *A Survey of Recent Christian Ethics* (New York: Oxford University Press, 1982).
Macquarrie, J. and Childress, J., ed.: *A* New *Dictionary of Christian Ethics* (London: S.C.M. Press, 1986).

Nelson, E. E., ed.: *Conscience: Theological and Psychological Perspectives* (New York: Newman Press, 1973).
Oppenheimer, H.: *The Hope of Happiness: a Sketch for a Christian Humanism* (London: S.C.M. Press, 1983).
Outka, G.: *Agape* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972).
Ramsey, I. T., ed.: *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London: S.C.M. Press, 1966).
Robinson, N. H. G.: *The Grounchwork of Christian Ethics* (London: Collins, 1971).
Smart, Ninian: *The Phenomenon of Christianity* (London: Collins, 1979).
Thielicke, H.: *Theological Ethics,* Vol. 1. *Foundations,* Vol. *2, Politics* (London: E.T. A. & C. Black, 1968 and 1969).

36. Holdejn, Džon. „**Srednjovijekovna i renesansna etika**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 196-215.

Шире о томе у:
Дела појединих аутора
Abelard: *Peter Abelard's Ethics;* ed. D. E. Luscombe (Oxford: Clarendon Press, 1971).
Anselm: *Basic Writings;* trans. S. N. Deane (La Salle: Open Court, 1962).
Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae;* ed. T. Gilby et al. (London: Blackfriars and Eyre & Spottiswoode, 1963-75).
—:*Summa Contra Gentiles;* ed. A. C. Pegis et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975).
Augustine: *The Essential Augustine;* ed. V. J. Bourke (New York: Mentor-Omega, 1964).
—: *The Confessions;* ed. E. B. Pusey (London: Dent, 1962). Campanella, T.: *Citta del Sole;* trans. D. J. Donno, *City of the Sun* (Berkeley: University of California Press, 1981).
Dionysius the Areopagite: *On the Divine Names;* trans. C. E. Rolt (London: SPCK, 1950).
Duns Scotus: *God and Creatures: The Quodlibetal Questions;* ed. F. Alluntis and A. Walter (Princeton: Princeton University Press, 1975).
Hooker, R.: *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594): ed. R. Church (Oxford: Clarendon Press, 1876).
More, T.: *Utopia* (1513); ed.
G. M. Logan and R. M. Adams (Cambridge; Cambridge University Press, 1989).
Plato: *Timaeus.*
—: *The Republic.*
Pomponazzi, P.: *The Philosophy of Pomponazzi;* ed. Douglas et al. (Hildesheim: Olms, 1962).
Suarez, R: *De Legibus;* trans. (Oxford: Clarendon Press, 1944). William of Ockham: *Philosophical Writings,* ed. P. Boehner (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1977).
Збирке
Hyman, A., and Walsh, J., eds.: *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis: Hackett, 1973).
McKeon, R., ed.: *Selections from Medieval Philosophers, 2* vols. (New York: Scribner's, 1958).
The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. 3, *Philosophical Psychology, Ethics, Politics and Aesthetics* (Cambridge: Cambridge University Press).
За даље читање:
Уопштени приступ
Copleston, F. C: *A History of Philosophy,* Vols. 2 and 3 (London: Burns, Oates *&* Washbourne, 1946-75).
Kretzman, N., Kenny, A. and Pinborg, J., eds.: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982);
Schmitt, C. and Skinner, Q., eds.: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
Додатна дела о појединим личностима и делима
Bourke, V. J.: *Wisdom from St Augustine* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1984).
Haldane, J.: 'Voluntarism and realism in medieval ethics', *Journal of Medical Ethics,* 15, (1989), 39-44.
Kristeller, P.O.: 'Humanism and moral philosophy', *Renaissance Humanism, Foundations, Forms and Legacy,* ed. A. Rabil, Jr., Vol. 3 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988).
McCord Adams, M.: 'William Ockham: voluntarist or naturalist?', *Studies in Medieval Philosophy,* ed. J. F. Wippel (Washington: Catholic University of America Press, 1987).
McInerny, R.: *Ethica Thomistica* (Washington: Catholic University of America Press, 1982).
—: 'Aquinas moral theory', *Journal of Medical Ethics,* 13 (1987), 31-33.

37. Ђукић, Остоја. „**Филозофско-морална вјеровања и традиција у Византији**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и*

сродних феномена у цивилизацијском трајању), Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 661-701. (текст прилагођен)

38. Ђукић, Остоја. „**Филозофско-етички и слични погледи и схватања у Русији**" у *Сфинга цивилизација (Преглед морално–етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2005, стр. 701-731. (текст прилагођен)

39. Коларић, Иван.„**Агапизам Саве Немањића**" у *Харизма и мит Светог Саве Српског*, Чачак: Легенда, 2004, стр. 273-293.

69. Милош Ђурић, *Историја хеленске етике*, стр. 301.
70. Свети Сава, *Сабрани списи*, стр. 45.
71. Прва саборна посланица Јована Богослова 4,12.
72. Свети Сава, *Сабрани списи,* стр. 46.
73. Прва Павлова посланица Коринћанима 14,20.
74. За *св. Тому* је духовно проповедање једини прави рад, а за *Лутера* су све врсте радова подједнако миле Богу. Добри резултати рада су знак Божје милости. То је нерв *Веберовог* доказа о утицају протестантске етике на дух капитализма.
75. Саборна посланица апостола Јакова 1,22. и 2,26.
76. Прва посланица Павла Таршанина Тимотеју 6,17-18.
77. Свети Сава, *Сабрани списи,* стр. 84.
78. Јеванђеље по Матеју 5,19.
79. Прва посланица Коринћанима 2,9
80. Прва посланица апостола Павла Коринћанима 13,4-13.
81. Јеванђеље по Матеју (22,37-39.) и јеванђеље по Луки (10,27.)
82. Л. Колаковски, *Присутност мита,* стр. 66
83. Јеванђеље по Јовану 15,13.
84. Свети Сава, *Сабрани списи,* стр.77.
85. Исто, стр. 113.
86. Доментијан, *Живот светоГ Саве* ..., стр. 93. Неколико векова касније ће О. *Вајлд* у *Славују и ружи* и *Сент Егзипери* у *Малом принцу* поновити агапистичке идеје Назарећанина, Павла, Саве, Доментијана, Русоа, Берђајева и других. Тако рецимо, попут принца Растка, Егзиперијев *мали принц* каже: „Човек само срцем добро види. Суштина се очима не да сагледати" (стр. 56). Као и *Коељов* алхемичар младићу Сантјагу: „Ослушни своје срце. Оно све зна, јер је потекло из Душе Света и једног дана ће се у њу вратити". *(Алхемичар*, стр. 135.)
87. *Ј. Поповић,* Светосавље као философија живота*, стр. 22.*
88. Е. Фром, *Човек за себе,* стр. 120. У *Умећу љубави* поред респекта, Фром налази да љубав подразумева и познавање (знање), концентрацију (пажњу) и бригу.
89. Свети Сава, *Сабрани списи,* стр. 150. Етимолошки посматрано, на нашем језику *воља* и *вољење* имају исти корен, а у народу се за љубав још употребљава и израз *волба.*
90. Свети Сава, *Сабрани списи,* стр. 58.
91. С. Булгаков, *Православље,* стр. 226.
92. Исто, стр. 228.
93. Е.Б. Спекторски, *Хришћанска етика,* стр. 77.
94. П. Флоренски, *Пакао,* стр. 28.
95. А. Савић-Ребац, *Хелански видици*, стр. 36.
96. А. Савић-Ребац, *Хелански видици,* стр. 45. Жртва и љубав су нераскидиво повезани феномени људског постојања. Ако је израз љубави, ако иза ње стоји љубав - жртва је олакшана, за разлику од оне којој је исходиште очај. Жртвовање је дакле олакшано ако га прате с-трпљење, праштање и радост - као главне особине хришћанске љубави. У посланици Римљанима (13,12.) Павле пише: „Будите у нади радосни, у невољи трпељиви, у молитви постојани".
97. Спиноза, *Етика,* поставка 36., стр. 273.

98. Теодосије, *Житија,* стр. 114.
99. Јеванђеље по Матеју 7,12.
100. Јеванђеље по Луки 6,31.
101. С. Булгаков, *Православље,* стр. 226-7.
102. В. Караџић, *Дела II* том, стр. 144.
103. Ј. Поповић, *Философске урвине*, стр. 192. Али у књизи *Ethica aeterna* Миодраг *Лукић* резигнирано бележи: „Остаје сачуван песнички мит да изазива дивљење оних којима више не припада. Круна народа у којој је драги камен било морално савршенство". (стр. 32.)
104. Јеванђеље по Матеју 5,3-12.
105. И. Андрић, *Знакови поред пута*, стр. 215. Тај *нови човек* је за моралисту Николаја *Велимировића* богочовек одн. свечовек, којим он превреднује Ничеовог Надчовека - али и Марксово мишљење револуције, јер закључује: „Хоћеш ли да дођеш до слободе револуцијом, онда подигни револуцију прво против себе самог и увидећеш да су све друге револуције излишне". *(О Богу и човеку*, стр. 114.)
106. Е. Касирер, *Митско мишљење,* стр. 48.
107. *Л. Фојербах,* Предавања о суштини религије, *стр. 71*
108. *Ј. Поповић,* Свешосавље као философија живоша, *стр. 53.*
109. Ј. Поповић, *Философске урвине,* стр. 124.
110. П. Рак, *Приближавања Атосу,* стр. 81.
111. В. Георгијева, *Философија исихазма,* стр. 86.
112. *Свети Сава*, Врхунци цивилизације, стр. 189.
113. *Босанска вила* из 1901. године, стр. 313.
114. *Свети Сава*, Врхунци цивилизације, стр. 195.
115. Ј. Лествичник, *Лествица,* стр. 277.
116. М. де Унамуно, *Трагично осећање живота,* стр. 177.

40. Вељковић, Видимир. „**Облици српске моралности**" у *Политички морал Срба (од Немањића до Милошевића)*, Ниш: Просвета, 2001, стр. 53-58.

41. Šnevind, J.B. „**Moderna moralna filozofija**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str. 215-235.

Шире о томе у:
Baier, K.: *The Moral Point of View* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958).
Bentham, J.: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); (Oxford Basil Blackwell, 1948).
Brandt, R. B.: *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
Brentano. R: *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong* (1889); trans. Chis Schneewind (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).
Butler, Bishop J.: *Fifteen Sermons* (1726); in *Works,* ed. J. H. Bernard, Vol. I, Macmillan, 1990).
Comte, A.: *The Essential Writings;* ed. G. Lenzer (New York: Harper and Row, 1975.
Dewey, J.: *Human Nature and Conduct* (1922): (New York: The Modern Library).
Grotius, H.: *The Law of War and Peace* (1625); trans. Kelsev et al. (Oxford: Clarendon Press, 1925).
Hare, R. M.: *The language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
Hartmann, N.: *Ethics* (1926); trans. Coit (London: George Allen and Unwin, 1932).
Hegel, G. W. F.: *Philosophy of Right* (1821); trans. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942).
Hobbes, T.: *Leviathan* (1651); (Oxford: Basil Blackwell, 1946).
Hume, D.: *Treatise of Human Nature* (1738); ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).
Kant, L: *Groundswork of the Metaphysics of Moral* (1785); trans. Paton (London: Hutchinson, 1948).
Locke, J.: Two *Treatises of Government* (1690); ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
MacIntyre, A.: *After Virtue* (1981); 2nd edn (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).
Mane, K.: *The Marx-Engels Reader,* ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1972).
Mill, J. S.: *Utilitarianism* (1863); in J. S. Mill, *Collected Works,* Vol. 10, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969).

Montaigne, M. de: *Essays* (1595); trans. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1965).
Moore, G. E.: *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).
Nietzsche, *F.:'On the Genealogy of Morah '* (1887); trans. Kaufman and Hollingdale (New York: Random House, 1967).
Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).
Reid, T.: *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788); (Cambridge: MIT Press, 1969).
Sartre, Jean-Paul: *Existentialism is a Humanism* (1946); trans. P. Mairet (London: Methuen, 1950).
Scheler, M.: *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Value* (1916); trans. M. S. Frings and R. L. Funk (Evanston: Northwestern University Press, 1973).
Schneewind, J. B., ed.: *Moral Philosophy from Montaigne to Kant, 2* vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
Shaftesbury, Lord (A. A. Cooper): *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1711); in *Characteristics,* ed. J. M. Robertson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968).
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics* (1874); (Indianapolis: Hackett, 1981).
Westermarck, E.: *Ethical Relativity* (London: Routledge and Kegan Paul, 1930).
Whewell, W.: *System of Morality including Polity* (London: 1844).
Williams, B.: *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).
За даље читање:
d'Entreves, A. R: *Natural Law* (London: Hutchinson, 1970).
Findlav, J. N.: *Axiological Ethics* (London: Macmillan, 1970).
MacIntyre, A.: *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan, 1966).
Halevy, E.: *The Growth of Philosophic Radicalism;* trans. Mary Morris (London: Faber & Faber, 1928).
Schneewind, J. B.: *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1977).
Tuck, R.: *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Walsh, W. H.: *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969).

42. Савић, М.; Цветковић В.; Цекић Ненад. „**Савремена етика и политичка филозофија**" у *Филозофија*, Београд: Завод за уџбенике, 2003, стр. 298-305.

III. ОСНОВЕ НОРМАТИВНО ЕТИЧКЕ ТЕОРИЈЕ

43. Stojanović, Goran. „**Moralnost mistika**" u *Sociološki diskurs* br. 5, 2013, str. 67-79.

1. Елеусиниске мистерије, или мистериозне религије уопште, не укључују нужно мистицизам. Садашње значење потиче од неоплатоноваца који су чинили поређење са елеусиниским мистеријама као метафором за езотеричну иницијацију у спиритуалне истине. Езотеричним (лат. esotericos – унутрашњи) називамо скривено знање које се у тајности преноси само најодабранијим посвећеницима, за разлику од егзостеричког учења које је јавно. Није свако езотерично учење мистицизам.
2. Јеротић, Владета. Мистична стања (визије и болести), Дјечије Новина, 1992.
3. William, James. Varieties of Religious Experience, , London: Touchstone, 1997. poglavlje XVI, XVII.
4. Evelyn, Underhill. Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness, New York: Grand Rapids, 1999. str. 126-278.
5. Evelyn, Underhill. Practical mysticism, New York: Dutton&Compani, 1915.str. 35.
6. Louis Dupre (1987), Peter Moore (2005), " Mysticism", Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion, Thomson Gale, USA, tom XI, str. 6341 - 6360
7. Fitjorf, Kapra. Tao Fizike - (istraživanje paralela između savremene fizike i istočnjačkog misticizma), Zagreb: Poduzetništvo Jakić, 1998.
8. Vilber, Ken. Bez granica, Beograd: Babun, 1980.
9. Pajin D. i Gaspari M., Mistika istoka i zapada, Gornji Milanovac: Dječeije novine, 1989. str. 29.
10. О проблему дефинисања види: William, Ralph Inge. Christian mysticism, London: Methuen & Co. Ltd., 1912. str. 3-39. Dodatak A str. 335.
11. Spurgeon, Caroline. Mysticism in Literature, The Echo Library, 2011.
12. Edward J., Nature Mysticism, London: Georg Alan & Compani, 1913.
13. Stace, W.T., Mysticism and Philosophy, London: MacMillan, 1961. poglavlje VIII.
14. Danto, Arthur. Mysticism and Morality Oriental Thought and Moral Philosophy, New York: Columbia University Press, 1987. str. 25.
15. Jones, Richard. Mysticism and morality (A New Look At Old Question), Oxford: Lexington, 2005. str. 72.

16. Watts, Alan. The Philosophy of Asia, Copyright Mark Watts, 1995. str. 31.
17. Jones, Richard. Mysticism and morality (A New Look At Old Question), Oxford: Lexington, 2005. str. 143.
18. Isto. str.150.
19. Isto, str. 207.
20. Satjananda, Sarasvati. Tantričke meditacije, Beograd: Goragraf, 1999. str. 60.
21. Suzuki, T.D., Uvod u Zen Budizam, Zagreb: Quantum, 1998. str. 51.
22. Deašimaru, Tajsen. Zen i borilačke vještine, Beograd: Babun, 1999.
23. Watts, Alan, Put Zena, Beograd: Niro „Književne novine", 1984. str.105.
24. Biblija, prevod Đuro D. i Vuk K, Beograd: Biblijsko društvo, 1996. str. 195. (Gal. 2.20)
25. Ramacharaka, Yogi. Mystic Christianity,The Yogi Publication Society. 1908.
26. Wainwright, William. "Myisticism and morality", Journal of Religious Ethics 4 (Spring 1976) str. 29-36.

44. Juka, Slavica. „**Predfilozofska etika**" u *Etika (postavke i teorije)*, Mostar: Fakultet filozofsko-humanističkih znanosti, 2006str. 51-59.

1. Capell, W.: *Altgriechische Askese*, Neue Jahrb, 1910., str. 685.
2. Eshil, *Okovani Prometej*, prevео Koloman Rac, Zagreb 2000.
3. Sofokло, Antigona, Zagreb 2000.
4. *Nav. mj.*
5. Aristotel, *Nikomahova etika*, prevео Tomislav Ladan, Zagreb 1988., str. 25.
6. Isto, I., 4, 1096 b5.
7. Usp. Windelband, W.: *Povijest filozofije*, I, Zagreb 1990., str. 158.
8. Fragmenti 207 i 189 preuzeti iz: Bošnjak, B.: *Filozofska hrestomatija: Grčka filozofija*, Zagreb 1982., str. 69.
9. *Mudrost grčke antike*, Zagreb 1996., str. 89.-90. svi navedeni napuтci preuzeti su iz istog djela.
10. Usp. Platon: *Teetet*, 167c s., prevео M. Sirotić, Zagreb 1979.
11. Platon, *Protagora*, 329 Ess.
12. Isto, 323 DE – 324A.

45. Đurić, Miloš. „**Sokrat pred Atinskim sudom, u tamnici i pred smrću**" u *Istorija Helenske etike*, Beograd: BIGZ, 1976, str. 262-277.

1. O Melety: Plat *Euthyphr*, 2 B i Schol. uz Plat. *Apol.* 18 A i 23 E.
2. O Aniту: Plat. *Meno* 90 ss, A. Busse *Sokrates*, pg, 216 ss; W. Aly *Anytos, der Ankläger des Sokr.,* Neue Jahrbb. 31 (1913), 269—193.
3. *O sporovima zbog bezbožnosti uopšte: P. Decharme* Le critique des traditions religieuses cher les Grecs des origines au temps de Plutarque *Paris 1904 ch. VI, 141 ss.*
4. Veoma interesantan spis o istoričnosti Platonove *Odbrane* R. Hackforth *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933.
5. Literatura o Sokratovu procesu: P. W. Forchhammer *Die Athener und S., die Gesetzlichen und der Revolutionär,* Berlin 1837; J. Bendixen *Über den tieferen Schriftsinn des revol. S. u. der gesetzl. Athener*, Husum 1838; C. F. Hermann *De S. accusatoribus*, Gött. 1854; M. Lessona *Le cause del processo di S.,* Riv. di filol. 14 (1886), 465—522; Π K. Βιζουκίδης Ηδίκη του Σωκράτους, Berlin 1918; M. Alsberg *Der Process des S. im Lichte moderner Jurisprudenz und Psychologie,* Mannheim 1926; H, Gomperz *Die Anklage des S. in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung,* Neue Jahrbb. 53 (1933), 129 ss; J. O. Lohberg *The Trial of S.,* Class. Journal 23 (1928), 601 ss; E. Derenne *Les procès b'impiété*, Liège-Paris 1930, 71 ss; L. Majoli *Il processo di Socrate,* Napoli 1933: A. Menzel *Hellenika* (T: *Untersuchungen zum Sokratesprocess*), Baden bei Wien 1938, 5—65.
6. *Vid. J. de Boer* The Death of Socrates, A Historical and Experimental Study on the Actions of conüne and conium maculatum, *Arch. intern, de Pharmacodynamie & de Therapie 83, 4 (1950) 473—490.*
7. Upor. G. Allievo *Gli ultimi giorni di S.,* Riv. Rosminiana, Voghera 1914; G. Melli *La morte di Socrate,* Atene e Roma N. 51, 69—76.
8. Pseudo-Cyprianus *De duplici martyrio* 16.
9. C. Siegel *Platon und Sokrates,* Darstellung des platonischen Lebenswerks auf neuer Grundlage, Leipzig 1920.
10. Vid. Pavle Popović *O »Sobraniju« Dositeja Obradovića,* Glas Srp. akad. nauka CLXXVI (1938), 67—77.

11. G. Uphues *Sokrates und Platon.* Was wir von ihnen lernen können. Osterwick 1904; R. Miilet *S. et la pensee moderne,* Paris 1920.
12. History of Greece, vol. VIII, 1851, 671—2.
13. Вид. Paul Masson-Oursel *Philosophie comparée,* Paris 1923, 26 с и 90 ss.
14. Forke Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1926, 116.*
15. W. Gruber *Die chinesische Philosophie,* Kultur der Gegenwart I, 5, 79 s.
16. W. Windelband *Präludien,* Bd. I, Tübingen 1919,[6] 86—87.
17. Упор. E. Vaihinger *Neutestamentl. Parallelen zu Plat. Apol. d. Sokr.,* Blaubeuren 1901 Pr.; A. V. Harnack *Sokrates . die alte Kirche,* Giessen 1906; J. Geffcken *Sokr. und das alte Christentum,* Heidelberg 1908; P. Natali *S. nel giudizio dei padri apologisti,* Ascoli Piceno 1912; W. F. Bostic *Jésus and Sokrates,* Bibi. World aw. 1916; C. Ritter *Platonismus und Christentum,* Tübingen 1934; M. J. Lagrange *Socrate et Notre Seigneur Jesus-Crist.* Rev. bibl. 44 (1935), pg. 5 ss; Th. Deman *Socrate et Jesus* Paris 1944; упор. и мој оглед *Народна Песма,* културно-философске оријентације (гл. II), Просветни гласник 1923, стр. 752 идд; E. Fascher *Sokrates und Christus,* Zeitschr. für die Neutestam. Wiss. 45 (1954), 1—41.
18. Упор. мој оглед *Еурипидова Медеја и њен етички значај* (Мала библиотека Кол. нар. универ. св. 4), Београд 1939; E. R. Dodds *Ew. the Irrationalist*, Class. Rev. 43 (1929), 97 ss.
19. Упор. мој оглед *Момачки понос и женска страст у Еурипидову Хиполиту,* Видици I (1938), 341—343, 389—389.
20. Упор. H. Hasse Das Problem des Sokr. bei F. Nietzsche*, Leipzig 1918: K. Hildebrandt* Nietzsches Wettkampf mit S. und Platon*, Dresden 1922.*
21. Упор. G. Murray *Euripides and his Age,* London 1927[7].
22. W. F. Volkmann Die Lehre des Sokrates in ihrer historischen Stellung, *Prag 1861, 6; види W. Nestle* Die Entwicklung der griech. Aufklärung bis auf Sokrates, *Neue Jahrbb. (1899), 177—203.*
23. Поред већ наведене литературе обраћам пажњу читаоцу и на ову новију литературу, Попис литературе до год. 1921. дао је П. К. Вίζουκίδης под насловом Επιστημονικαί πηγαί περί Σωκράτους, Λιφία 1921; J. van Dijk *Socrates,* Haarl. 1922; M. M. Dawson *Ethics of Socrates,* London — New York 1925; M. Meunier *La légende de S.,* Paris 1926; Cristoph Schrempf *Socrates. Seine Persönlichkeit und sein Glaube,* Stuttgart 1927, 1955,[3] ili *Gesammelte Werke,* Bd IX; H. F. Carlill *Socr. or the Emancipation of Mankind,* London N. Y. 1927; B. Daniec *Sokrates w świetle starozytności i nowoczesnej nauki*, Przegl. Fil. 1927 i 1928; J. Stenzel *RE* II Reihe 5. Halbband (1927) 811—890; J. Kunibert *Polycratès*. L'accusation de S. et le Gorgias, Paris 1930; C. Ritter *Sokrates*, Tübingen 1931; A. E. Taylor *Socrates,* London 1932; A. K. Rogers *The Socratic Problem*, New Haven — London 1933; H. Kuhn *Sokrates,* Ein Versuch über den Ursprung d. Metaphysik, Berlin 1934; A. J. Festugière *Socrate*, Paris 1934; J. Treves *L'évangile de Socrate* Paris 1935; D. Tarrant *The Pseudo-Platonic Socr.,* Cl. Quart. 32 (1938) 167 ss; R. Belmont *Testament de Socrate,* Paris 1938; G. Bastide *Le moment historique de Socrate*, Paris 1939; A. Banfi *Socrate*, Milano 1944; Olof Gigon *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*,Bern 1947; L. Nelson *Socratic Method and Critical Philosophy*, Selected Essays, New Haven Yale Univ. Pr. 1949; Moreau *Socrate, son milieu historique, son actualité*, Bull, de l'Assoc. G. Bude 3e Sér. No 2. 1951, 19—38; S. Eitrem *Sokrates*, Oslo 1952; L. Sinclair *Sokrates.* Toronto 1952; V. de Magalhães-Vilhena *Socrate et la légende Platonicienne,* Paris 1952, и *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris 1952 (пуних деведесет и пет страна испуњава библиографија); J. W. Miller *The Development of the Philosophy of Socr.,* Rev. de Metaph. VI (1953), 551 —562; A. Tovar *Vida de Sócrates,* Madrid 1953[2]; C. Librizzi *La morale di Socrate*, Napoli 1954; W, K. Richmond *Socrates and the Western World.* An Essay in the Philosophy of Education, London, 1954. У нас Филип Ковачевић, *Сократ,* Црногорка I (1884); П. Јемершић *Сократ и његова философија*, Извј. сењске гимн. 1885; П. Ваљавец *Сократ*, Загреб 1909; Б. М. Лоренц *Сократ*, Наставник 20 (1909) 81—99; Драгутин Анастасијевић *Сократ о народној историји*, Шишићев Зборник, Загреб 1929, 221—227; Ксенија Атанасијевић *Сократ,* Срп. књиж, гласник VIII N. S. (1923) 104—115, 196—203; Милош Н. Ђурић *Сократ и његово етицко учење*, Гласник Југосл. проф. друштва књ. XVIII (1938), св. 6—8 (и посебно стр. 1—48).

46. Pavićević, Vuko. „**Platonova etika harmonije**" u *Osnovi etike*, Beograd: BIGZ, 1974, str. 233-240.

1. Види: Др Милош Н. Ђурић, *Платоново учење о највишем добру,* »Филозофски преглед«, број 1 за 1957. год., Београд.
2. Платон, *Гозба или о љубави (Платон, Ијон, Гозба, Федар),* превод и предговор др Милоша Н. Ђурића, Београд, 1955, стр. 86, 87.
3. Платон, *Држава,* превод А. Вилхара, Београд 1957, страна 224.
4. Др Милош Н. Ђурић, *Платоново учење о највишем добру,* "Филозоф. преглед", бр. 1, 1957. год., стр. 105.

5. Vidi E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II, I, S. 869—870; Др Милош Дурић, лоц. цит., стр. 105 до 109.
6. Platon, *Philebos,* превео на немачки Oto Appelt, Leipzig 1922, S. 127
7. Ibidem, S. 129.
8. Види завршни одељак *Филеба.*
9. Платон, *Држава*, превод А. Вилхара, Београд 1957, стр. 133.
10. Ibidem, стр. 145.
11. Ibidem, стр. 144.
12. Платон, оп. Цит,, стр. 145.
13. К. Маркс, *Капитал,* том И, књр., Београд 947. г., страна 295.
14. Др В. Кораћ, *Платонова »Држава«,* предговор *Држави*, Београд 1957. г., страна XXIV.

47. Макинтајер, Аластер. „**Аристотелова етика**" у *Кратка историја етике,* Београд: Плато, 2000, стр. 78-105.

1. *Никомахова етика*, I књига, 1094a, прев. Томислав Ладан, изд, СНЛ Загреб, 1982.
2. Промишљено. - Прим прев.
3. Хотимице. - Прим, прев.
4. Вољно, - Прим. прев.
5. „*An Outline of Intellectual Rubbish,*" у Unpopular Essays.
6. Разборит, али и опрезан, штедљив - Прим. Прев.
7. *Никомахова етика*, 11306, Политика, 1277b.

48. Epikur, **Osnovne misli**, Bograd: Dereta 2005.

49. Flavije, Arijan. **Priručnik Epiktetov**. Beograd: Kultura, 1958.

50. Jodl, Fridrih. „**Spinoza**" u *Istorija etike kao filozofske nauke* I. tom (do kraja prosvetiteljstva), Sarajevo: Veselin Masleša, str. 306-317.

1. Логичко-конструишуће излагање ових веза, насљедство хегеловске методе, често је скривало право стање ствари. Малбраншов први филозофски спис, »Recherche de la vérité«, појавио се 1675. године; прави етички радови: »Traité de la nature et de la grâce«, »Traité de morale« објављени су тек почетком осамдесетих година. Већ 1665. године Гојлинкс је објавио своју расправу »De virtute et primis eius proprietatibus«. А, опет, десет година прије тога, године 1655, можда још раније, настао је Спинозин »Tractatus de Deo et Homine eiusque felicitate«, заметни облик касније »Етике«, тако занимљив зато што он у два уметнута дијалошика фрагмента допушта да се већ спозна ванредни значај који је појам природе касније задобио за Спинозину мисао и што припрема изједначење природе и божанства. Али Спиноза никада није објавио ову расправу. и она је остала непозната његовим савременицима. Она недостаје чак и издању »Opera posthuma«, које је 1677. године припремљено. Да је поред вјероватног утицаја Ђордана Бруна, на основу »Tractatus de Deo«, на Спинозину мисао одлучујуће утицало разматрање извјесних логичких тешкоћа картезијанизма, никада се није сумњало. Бар је вјероватно да су му ове тешкоће помоћу теорије оказионализма, коју је снажно изградио Гојлинкс, нарочито јасно дошле до свијести. Да ли се због нек: директни утицај Гојлинксовог етичког учења на Спинозу, о томе не постоји никакав доказ. Али пошто Гојлинксова »Етика« није могла бити позната ван Лајденског универзитета прије 1665. године, а Спинозина »Етилка« могла би по своме главном садржају настати између 1662. године и 1665. године, то ће се неоспорно постојеће консонансе, нарочито у општем животном расположењу, утолико прије моћи свести на сличност у појму бога уколико се, поред тога, не могу предвидјети дубокосежне разлике. Спиноза је потпуно слободан од снажне теолошке примјесе етике код Гојлинкса; и Малбранш, који, штавише, долази временски пслије ове двојице, доживљује Спинозин утицај само на негативан начин: »Етика«, коју је још он знао, била му је као пријетећи опоминући повик на понору пантеизма, коме се он кретао.

2. Што се тиче Спинозиног духовног развитка. упор. богат материјал који је садржан у дјелу J. Freudenthala, Spinoza, 2. Aufl., 2 Bde., обрађеном од C. Gebhardta (1927), са специјалним истраживањем L. Bussea, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 90, 91, 92. и 96), F. Tönniesa, Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza

(Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 7. Bd., 1883), W. R. Sor1eya, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza (u »Mind«, 5. vol., 1880). За то W. Bolin, Spinoza, 2. Aufl., обрађен од C. Gebhardta (1828). Од укупних приказа упор. Kuno Fischer (5. Aufl., са додацима C. Gebhardta, 1909), најисцрпније и најдалекосежније T. Camerer, Die Lehre Spinozas, 2. Aufl. (1914), даље F. Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik (1908), A. Tumarkin, Spinoza (1908) и B. Alexander, Spinoza (1923). U Француској је Ph. Damiron, упркос своме потпуно одбојном становишту, обрадио Спинозу с највећом објективношћу (Essai sur l'histoire de la philosophie au 17. siècle, 2 vols., 1846, II vol.); упор. такође L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, 3. ed. (1923), и Ch. Bellange, Spinoza et la philosophie moderne (1912); у енглеској литератури заслужује пажњу, прије свега, срдачан и брижљив рад F. Pollocka, Spinoza, his life and philosophy (1902), и монографија R. A. Duffa, Spinozas Political and Ethical Philosophy (1903); од талијанске литературе мора се истаћи A. Guzzo, II pensiero di Spinoza (1924). — Веома пажње вриједни су C. Stumpf, Spinozastudien (Abhandlungen der Berl. Akad. der Wissensch., 1919), и H. Höffding, Spinozas Ethica (1924), гдје је покушано да се Спинозино дјело објасни на основу три мисаона мотива. Као заслужан мора се означити и добар рад A. Molthana, Ueber das normative und das deskriptive Element in der Ethik Spinozas (1917). G. A. Fullerton, On Spinozistic Immortality (1899), настоји да одговори на питање означено у наслову на основу цијеле везе система и његовог односа према личности мислиоца и веома занимљиво освјетљава обоје.

3. Види за ова Спинозина схватања нарочито Ethica, I, Prop. 17, Schol. и Prop. 33, са доказом и тумачењем.

4. Ethica, I, Prop. 16. и 17, затим 29. и 33; даље, увод за 3. дио Ethica: »Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una eademque est virtus et agendi potentia«; а слично и увод за 4. дио.

5. Упор. нарочито додатак 1. дијелу Ethica и предговор за 4. дио.

6. Ethica, I k., став 32; додатак 1; затим 33. са доказима и додацима. Изричито одбијање примјене појма слободе воље на бога, изричито наглашавање става да бог није могао ствари и поредак створити ни на који други начин него што је створио, истовремено с увјеравањем да је бог ствари створио најсавршеније, показује јасно да је Спинози управо стало до тога да одбаци сваку аналогију између божанства и човјековог поступка, који је вођен моралним мотивима. За то умјесно примјећује Fr. W. Schelling (S. W. I, 196): »Апсолутна моћ супстанције Спинози је посљедње, штавише, једино. У њој није мудрост, јер је она сама себи закон; није воља, јер она поступа на основу самомоћи своје суштине, на основу нужности свога бића. Она поступа не усљед одређења неке ван ње постојеће реалности (добро, истина), она поступа по својој суштини, по бескрајној савршености свога бића, на основу безусловне моћи. Сама њена суштина једина је ова моћ.«

7. На основу овог појма објашњавају се затим и тумачења која се налазе у »Ethica«, I књ., Проп. 17, која бога називају слободним узроком управо зато што он поступа на основу саме нужности своје природе.

8. Ethica, I, Проп. 17, Schol.

9. R. Wahle, Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza (1899), S. 27, тумачи ову употребу ријечи бог код Спинозе на основу »праве филозофске, мудре, канзервативне намјере, да се од ријечи и појмова, који вијековима владају, у којима су се налазиле моћне неотклоњиве мисли и потребе, спасе што се може спасти тиме што им оставлија само позитивно и — по своме мишљењу — умно«. Да то што се треба очувати у појму бога за Спинозу није било ништа више него Апсолутно, тј. потпуно независно — изричито каже Wahle. Па ипак, може се запитати: да није Спиноза, увођењем појма бога у своју основну формулу, крив за неспоразуме исто толико колико је — у другом правцу — створио олакшања за разумијевање? И зар употреба појма бога није стварно била само сврсисходна акомодација? Зар она није потицала, можда, из извјесних потреба Спинозине мисли и, боље, душе? Упркос неким приговорима, које је нарочито Wahle подиигао против овог схватања, држим ипак да се мора чврсто заступати да Спиноза прави логичку разлику између свег и супстанције, између тоталитета бића и језгра бића или суштине свијета. Упор. у ту сврху Fr. Jodl, Zur Interpretation Spinozas (у »Vom Lebenwege«, herausgeg, von W. Börner, 1. Bd., 1916, S. 30. и даље), и R. Wahleove противпримједбе (у »Beiträge zur Theori der Interpretation philosophischer Werke, Zeitschr, f. Philosophie und philos. Kritik, Bd. 122). Не мислим, наравно, да се Спинози могу приписати нека враћања у прави дуализам: супстанција се не налази ни у ком смислу ван природе, ван тоталитета бића или изнад природе; али се она, ипак, треба да разликује од ње. То слиједи, како ми изгледа, из цијеле зграде ове филозофије, која свугдје иде за тим: одвојити основне појмовне односе од појединачних употреба ове филозофије, за коју вријеме не игра никакву улогу, јер све у правом смислу стварно постоји само у вјечним, тј. у логичким односима зависности. Ако би супстанција значила исто што и тоталитет свега, тад би се у супстанцији морало збивати стално догађање, вјечна плима и осека, пошто све ипак није никада у миру, него је, штавише, стално постојање. Овај хераклитеизам — оправдано или не — свакако је потпуно неспинозистички, Спиноза је оштро одвајао, што се види из супротстављања појмова »натура натуранс« и »натура натурата«, из супротстављања бесконачних и коначних модуса. Као што је океан нешто друго него збир морских

животиња које у њему постоје у датом часу и кретања таласа који се вальају преко његове површине, премда ови не би могли постојати без мора и море без њих, тако је и вјечна супстанција и њена вјечна закономјерност нешто друго него збир тога што произлази из ње у појединости, тј. што се испољава у појединачном природном дешавању, у појединим духовним актима. Не биће за себе које би се налазило ван свијета, него вјечна основа којом је све појединачно што се у свијету збива закономјерно условљено. За нужност и исправност таквог одвајања наступио је с великом одлучношћу L. Dilles, Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft, 2. Bd. (1903), S. 43, тиме што настоји показати да свака претпоставка која себе саму до краја смисли мора водити разликовању између космоса и супстанције свијета. Упор., међутим, изврсне примједбе L. Feuerbacha, Sämtliche Werke (herausgegeben von W. Bolin und Fr. Jodl), II Bd., S. 85. и III Bd., § 100. Види и под биљ. 40.

10. Најоштрије се то истиче у излагању W. Windelbanda, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl. (1907), I Bd., S. 202. и даље. Уосталом, због сличних мисли Хегела је одбацио ерланшки ректор E. Schmidt, Umrisse zur Geschichte der Philosophie (1839), S. 238. и даље. Schmidt каже да је гола игра ријечима хтјети Спиназин систем звати радије »акосмизам« него »атеизам«. »Ако би нам било стало само до божјег имена, тад би он свакако могао бити акосмизам; али нама је стало до појма живог бога, према коме човјек уздиже своје срце, пред ким он пада на кољена. коме се он може молити; али тад бог није Спинозин бог.«

11. Спиноза је ово схватање изразио на више мјеста, гдје говори о нужности да се и људске страсти подвргну строго научном посматрању, тј. да се схвате као саставни дијелови опште природне везе. Види нарочито предговор ИИИ књизи »Ethica«; појединe примједбе у предговору IV књизи и »Trac. polit.«, cap. I, § 4. Готово је несхватљиво како су се ова мјеста, на којима психолог, истраживач говори по природним законима људског живота, могла употријебити као аргуменат против етичара. Прелаз ка етичком начину посматрања, тј. ка људско-телеолошком, означен је, ипак, с највећом јасноћом у предговору IV knjizi »Ethica«. Упор. A. Molthan, ibid.

12. Тако већ K. F. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie (1823), који тврди да је Спиноза све моралне идеје, судове и осјећања људи изокренуо, замрсио, кривотворио, и то на један начин који противријечи најунутарњијој моралној свијести и буни је. Исто тако одлучно суди J. Fr. Herbart на много мјеста својих списа (Analyt. Beleuchtg. des Naturrechts und der Moral; Gespräche über das Böse; Briefe über die Freiheit des Willens и др.). Спиноза заплиће, по његовом мишљењу, основне моралне појмове у спекулативне тешкоће и недостатке; њему недостаје моралне топлине и достојанства; моралној потреби, којом је Кант покренут своме учењу о слободи, тешко би се могло наћи трага у његовим списима. Он сматра признање Спинозе као једну од најчуднијих опсјена једног многоструко заслијепљеног доба. У новије вријеме даје своје мишљење H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., 1910, S. 187: »Ко са Спинозом жели посматрати људске радње и страсти, као да *се* ради о линијама, површинама, тијелима, нека се тај бави било чиме, само не етиком. Код круга, каже Кант, не треба питати шта он треба да буде, него шта је његов закон. Код човјека антропологија, са своје стране, треба да испитује шта је он. Али етика има задатак да зна шта он треба. Ко не признаје ово ‚треба' ко њега не чини проблемом, тај не жели етику.« Слично тврди C. G. A. Knies, Die polit. Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkt, 1883, S. 319, да је Спиноза избацио етику из етике, слично као што ју је Макијавели избацио из политике. Упор. такође A. v. Oettingen, Spinozas Ethik und der moderne Materialismus (Dorpater Zeitsehr. f. Theologie und Kirche, 7. Bd.). Мајсторску Спинозину одбрану против таквих неразумијевања дао је у дужем екскурсу L. Feuerbach, ibid., IV Bd., S. 400. и даље.

13. Види најважније ставове закључног тумачења уз I дио Ethica: »Herum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant.« Упор. с тим увод IV дијелу »Ethica«.

14. За објашњење овог питања изврсно каже J. Fr. Herbart, Gespräche über das Böse (S. W. IX, 81): »Само уколико постоји мноштво ствари, једне поред других, може једна умањити реалност друге, и овдје настаје релативна несрећа или зло, наиме, с обзиром на оно што се губи. Стога, добро се за сваку ствар налази у њој самој; зло долази споља.«

15. Ethica, I дио, крај Апендикса.

16. Ethica, IV, Def. 1. и 2; баш ту Проп. 19, III, Проп. 17.

17. То јасно слиједи, не узимајући у обзир друго, из тумачења за Ethica IV, Проп. 18, гдје се каже: »Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat... et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur... etc.« Упор. Ethica IV, Проп. 22. и 24.

18. Ethica IV, Проп. 20. Упор. K. Leonhardt, Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Spinoza (1907), за то такође A. Faure, Selbsterhaltungstrieb in der Statsphilosophie Spinozas (1922).

19. У закључним напоменама за I књигу Спиноза каже изричито: »Савршеност ствари треба цијенити само по њиховој природи и моћи.« А у уводу за IV књигу каже се да израз »неко прелази од ниже ка вишој савршености, и обрнуто«, значи само »да се његова моћ да поступа, уколико она

представља његову властиту природу, увећава или смањује«. Исто ту се тумачи, пошто је изражена пуна релативност појмова добра и зла, да ове ријечи ипак треба задржати, јер Спиноза жели да створи појам човјека као узор људске природе на који се угледа. Упор. за то изврсно тумачење код Fr. E. D. Schleiermachera, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (Werke, herausgeg von O. Braun und J. Bauer, I Bd., 1910, S. 14): Ако би неко рекао »у ревности (наиме, при оспоравању појма слободе), он неће тад претпоставити никакву разлику између зла и добра«, тад би то значило »људску природу мање подвргавати идеалу него неки дио тјелесног. Јер за ову смо убијеђени да у њој све проистиче нужно; али ко, употребљавајући појам идеала, ипак не прави разлику између савршености и несавршености, или љепоте и ружноће међу различитим природама исто тако као и појединаца исте природе?«

20. Често се код Спинозе превиђа ово поистовећивање корисног с оним што нам помаже у сазнању, егоизма са нагоном за умом. При том онда, природно, испадају само карикатуре. Ништа није лакше него упоредити низ ставова из Спинозе који, изгледа, садрже најпростији, најсировији егоизам, као што чини, нпр., J. Fr. Herbart, Analyt. Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, § 43, чим се заборави да »utile«, »potentia« и »suum esse conservare« управо значи само дјелатност ума. Види Ethica IV, Проп. 24. и 26.

21. Само зато је и без чуђесности могућ став који се налази у »Tractat. polit.« (II, § 8): »Uniusquisque tantum iuris haibet, quamtum potentia valet« и исто тако понавља у IV дијелу »Ethica«, на крају Scholioni, уз Проп. 37. Објашњење 2, такође, потпуно разјашњава како Спиноза разликује природно право и право ума. С друге стране, против Спинозине дефиниције: да је зло, што умањује нашу моћ да поступамо, упућивало на то како у генијалном зликовцу са снагом грешних, егоистичких мотива расте и практична енергија воље до демонског. Противрјечност ишчезава са становишта система ако се подсјети да за Спинозу не постоји друга чиста активност осим умног сазнања. Дакако, истовремено, остаје знак за једнострани интелектуалистички карактер система. Види J. Fr. Herbart, Gespräche über das Böse (S. W. IX, 67. и 106). Упор. K. Palmedo, Der Freiheitsbegriff in der Lehre Spinozas (1920).

22. Ethica IV књ., Проп. 50, Dem. и Schol.; Проп. 52, Dem.; Prop. 58. и 59; V књига, Проп. 4, Schol.

23. Ethica III, Проп. 58. и 59.

24. Ethica II, Проп. 38. и 44; Coroll. 2.

25. Што се тиче веза Спинозине етике са мисаоним кругом Stoe, свакако су једва учињена важнија истраживања која је објавио W. Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert (Gesammelte Schriften, II Bd., 1914). Упоређујуће окупљање мјеста из »Ethice« која садрже директне стоичке одјеке показује ненадане резултате и мораћемо се са Dilthyem сложити када он изражава претпоставку да је Спиноза темељно познавао хуманистичке списе о стоичкој етици. Осим тога се још и морално учење Арминијана D. V. Coorherta наводи као доказ за распрострањеност стоичких моралних мисли у Холандији. Уосталом, Dilthey признаје, поред тога, и утицај Giordana Bruna и Telezija на Spinozu. На основу тога му се чини да у Спинози продужује да живи дух ренесансе, који се испољава у спољу самоодржања, снаге, части, животне радости и врлине — одатле је Спиноза и у овом погледу зрели завршетак овог периода.

26. Ethica IV, Проп. 4, 14. и 15.

27. Упор. Ethica III, Проп. 22—28, и у истој вези и снажан став којим Спинозина етика закључује: »Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus« etc. (V, Проп. 42).

28. Ethica IV, Проп. 35, 36, 37.

29. Види нарочито додатак књизи IV, гдје Спиноза прегледно резимира цијелу своју етику.

30. Упор. нарочито занимљива разлагања у Ethica, IV, Проп. 37, Schol. 2. Држава се овдје појављује (потпуно као код Хобса) као средство да се људи покретани од страсти, који нису умом одређени, приведу томе да живе према захтјевима друштвене сврсисходности. Види O. Beckkötter, Hobbes und Spinoza (1920).

31. Спинозино мишљење може се уочити нарочито из ставова 40, 50, 51. и 59, IV дијела »Ethica«.

32. Упор. монографију Chr. A. Thiloa, Spinozas Religionsphilosophie (1906) и O. Beckkötter, ibid.

31. Упор. са горе наведеним Хобсовим излагањима Спинозин »Tractatus theologico-politicus« и умјесне примједбе код L. Feuerbacha, ibid., III Bd., § 100.

33. Tract. theol. polit, cap. 7. Упор. Ch. Renouvier, Les origines de l'exegèse moderne (у »La critique philosophique«, T. V, 1. и 2), R. Mayr, Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit, I, 177, и O. Beckkötter, ibid.

34. Tract. theol. polit., cap. 13, 14. и 15.

35. Ibid., на крају поглавља 14.

36. Ibid., cap. 12.

37. Никако другачије осим у овом смислу не треба схватити очевидно ироничну примједбу на крају cap. 15, која постаје још јаснија ако се упореди са cap. 4, гдје Спиноза излаже »природно божански закон« у смислу своје етике, као и са потпуно сагласним извођењима Ethica, V, Проп. 41.

38. Ethica, V, Проп. 41, Schol. Ако се поред тога налазе неки ставови који говоре о вјечности душе (Проп. 40. и 41), ипак Schol. уз Проп. 40. потпуно јасно показује да је за Спинозу душа вјечна само уколико у себи има вјечне садржаје. Упор. и Проп. 38, Dem. и Schol. Дакако, може се и овдје поставити питање да нису у Спинози живље мисли које су у ствари неспојиве са спинозизмом као системом. Нешто слично, као што је речено горе (биљ. 8), у односу на употребу појма бога код Спинозе и у погледу мисли о личној бесмртности настојао је да докаже G. A. Fullerton, ibid.
39. Ethica. IV, Appendix, Проп. 32.
40. Ethica, V, Проп. 35. и 36.
41. То је с пуном јасноћом изразио најприје L. Feuerbach у критичким закључним напоменама из 1847. године уз своје излагање Спинозе (ibid., III Bd.). До сличних резултата долази, потпуно другим путем, и не знајући, како изгледа, за Фојербаха, и G. A. Fullerton, ibid., нарочито дио IV: The religious element in Spinoza.

51. Тубић, Ристо. „**Макијавели–човјек који је окусио са дрвета познања**" у *Огледи из моралне и политичке филозофије*, Бања Лука: Глас Српски, 2003, 123-161.

1. Упор. М. Ардити, *Загонетка Макијавели*, Паидеиа, Београд, 2000, стр. 11; превео О. Милићевић
2. Упор. Е. Б. Спекторски, *Историја социјалне филозофије*, Службени лист СРЈ, Београд и ЦИД, Подгорица, 1997, стр. 167; превела Маја Ђукановић
3. Е. Касирер, *Мит о држави*, Нолит, Београд 1972, стр. 134; превела Ољa Шафрик
4. Упор. Б. Суходолски, *Модерна филозофија човека*, Нолит, Београд 1972, стр. 351-352; превео Петар Вујичић
5. Упор, А. Блум, *Сумрак америчког ума*, Просвета, Београд 1990, стр. 191; превела Ивана Спасић
6. Исто. стр. 193
7. Упор. Л. Страус, *Природно право и историја*, Веселин Маслеша, Сарајево 1971, стр.154; превела Милица Лучић
8. А. Блум, нав. дјело, стр. 290
9. Исто, стр. 291
10. Л. Страус, нав. дјело, стр. 155
11. А. Блум, нав. дјело, стр.314
12. Упор. N. Makijaveli, *Politička i skaradna pisma*, Globus, Zagreb 1987, str. 16; priredio i predgovor napisao Damir Grubiša; tekstove preveo Mate Maras. Види такође о Макијавелијевом схватању историје у R. G. Collingwood, *The Idea of History*, revised ediotion with lectrutes 1926-1928, Oxford University Press 1993, p. 58, 68, 191
13. Isto, str. 17
14. Упор. Н. Макијавели, *Владалац*, Рад, Београд, 1999, превод и поговор Југане Стојановић, стр. 100
15. А. Блум, нав. дјело стр. 314-315
16. Упор. N. Smailagić, *Historija političkih doktrina*, Naprijed, Zagreb 1970, tom 1, str. 171
17. Упор. H. J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, London, G. Allen and Unvin, 1936 p. 43
18. Упор. M. Maneli, *Machiavelli*, Warszawa, 1968, 29
19. Упор. Н. Макијавели, *Владалац*, Београд, 1964, стр. 76; превео Миодраг Т. Ристић
20. Б. Суходолски, наб. дјело, стр. 354-355
21. Исто, стр. 355
22. *Владалац*, стр. 54
23. Б. Суходолски, исто, стр. 355
24. *Расправе о првој декади Тита Левија*, 1, 2
25. Е. Б. Спекторски, наб. дјело, стр. 168
26. Исто, стр. 168
27. Исто
28. Е. Касирер, нав. дјело, стр.163
29. Исто, стр. 164
30. М. Ардити, нав. дјело, стр. 42
31. Упор. I. Berlin, *O nacionalizmu i drugi eseji*, Sarajevo, Buybook 2000, str. 106; preveo Zoran Mutić
32. Исто, стр. 43
33. Исто, стр. 44
34. *Расправе о првој декади Тита Ливија*, стр. 548
35. Исто, стр. 546-547
36. Нав. дјело, стр.46
37. Исто, стр. 47

38. Владалац, стр. 92
39. Исто, стр. 92
40. М. Ардити, нав. дјело, стр. 48-49
41. Владалац, стр. 123
42. М. Ардити, нав. дјело, стр. 49-50
43. Исто, стр. 50
44. Исто, стр. 48
45. Л. Страус, нав. дјело, стр. 154-155
46. Упор. Р. Лукић, *Историја политичких и правних теорија*, II изд. Научна књига, Београд, 1964, стр. 258-259
47. М. Манели, нав. дјело, стр. 44-52
48. Упор. *Историја филозофије*, у редакцији Г. Ф. Александрова, Б. Е. биховског, М. Б. Митина, П. Ф. Јудина, том II, Култура, Београд, 1949, стр. 79; превод Мирослав Марковић
49. Е. В. Спекторски, нав. дјело, стр.168.
50. Исто, стр. 169
51. Упор. В. Караћ, *Историја друштвених теорија*, Завод за уџбенике и наставна средства – Београд, 1990, стр. 84
52. И. Берлин, нав. дјело, стр. 137
53. Исто, стр. 139
54. В. Караћ, нав. дјело, стр.85
55. Упор. Ф. Коплстон, *Историја филозофије*, том III,БИГЗ, Београд 1994, стр. 322; превели С. Диздаревић и Д. Духачек
56. Исто, стр. 323
57. Цит. Код Г. Ф. Александрова, *Историја филозофије II*, Култура, Београд, 1951, стр. 78
58. И. Берлин, нав. дјело, стр. 124
59. Исто, стр. 124-125
60. Исто, стр. 125-126
61. Исто, стр. 132
62. Исто, стр. 131
63. В. Караћ, нав. дјело, стр. 87
64. И. Берлин, нав. дјело, стр. 135
65. Д. Грубиша, нав. дјело, стр. 24
66. Исто, стр. 27
67. Исто, стр. 28
68. D. Grlić, *Leksikon filozofija*, Naprijed, Zagreb 1983, str. 257
69. Е. Касирер, нав. дјело, стр. 169
70. Исто, стр. 169
71. Исто, стр. 169
72. Исто, стр. 170
73. Д. Грубиша, нав. дјело, стр.32
74. Упор. К. Чавошки, *Књижевне новине* од 15.VII 1999, стр. 7
75. Е. Касирер, нав. дјело, стр. 172
76. Н. Смаилагић, нав. дјело, стр. 174
77. А. Блум, нав. дјело, стр. 192
78. Упор. К. Чавошки, *Револуционарни макијавилизам*, Рад, Београд, 1989, стр.19
79. Исто, стр. 15
80. Е. В. Спекторски, нав. дјело, стр. 170-171
81. Исто, стр. 170
82. М. Ардити, нав. дјело, стр. 87-88
83. Исто, стр.92

52. Tubić, Risto. „**Istorijski pogled na Britansku moralnu filozofiju**" u *Britanska filozofija morala (etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka)*, Sarajevo: Svjetlost, 1978, str. 11-45

1. Уп. W. Windelband, *Повијест филозофије II*, Култура Загреб, 1957, с. 72.
2. Уп. A. L. Selbby — Bigge M. A., *British Moralists being selections from vriters principally of the eighteenth century*, Vol. I, Oxford 1897, p. 9.
3. Ibid. p. 10.
4. Ibid. p. 18.
5. Уп. H. Sidgwick, *History of Ethics*, London 1967, p. 159.

6. Ibid. p. 159.
7. Уп. W. H. Sorley *A History of British Philosophy to 1900*, Cambridge 1965, p. 32.
8. Уп. Ф. Јодл; *Историја етике I*, Сарајево, В. Маслеша 1963, с. 123.
9. H. Sidgwick, цит. дј. p. 159; види о томе такође W. R. Sorley цит. дј. p. 33—34.
10. И тако би, сматра Сиџвик, сваки покушај да се успостави - присније интелектуални однос између Бекона и Хобса око разматрања моралних тема остао безуспјешан. Јер исходиште Хобсових етичких спекулација треба тражити на другој страни, »далеко од Беконових медитација«, наиме у тадашњој природно-правној теорији H. Grotiusa.цит. дј. p. 160.
11. Уп. A. L. Selbby-Bigge, цит. дј. p. 19.
12. Уп. H. Hefding, Уџбеник историје »новије филозофије, Београд, 1926, с. 48—49.
13. Уп. D. H. Monro, *A Guide to the British Moralists*, London 1972, p. 12; види такође и Ф. Јодл, цит. дј.
14. Цит. код Ј. Колаковић, *Хисторија политичких теорија I*, Сисак 1969, с. 54.
15. Уп. F. Jodl, цит. дј. с. 174.
16. Уп. W. R. Sorley, цит. дј. p. 75.
17. Уп. W. Windelband,цит. дј. с. 75.
18. Види Ф. Јодл, цит. дј. с. 143.
19. Уп.W. Whewel, *Lectures on the History of moral Philosophy*, Cambridge 1862, p. 84.
20. Уп.F. Jodl, цит. дј. s. 144.
21. Уп.W. K. Sorley, цит. дј. p. 158.
22. Ibid. p. 157.
23. Уп.F. Jodl, цит. дј. с.162.
24. Ibid. с. 164.
25. Уп. W. R., Sorley, цит. дј. p.157.
26. Уп. W. Whewel, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge 1862, p. 76.
27. Види: F. Copleston, S. J., *A History of Philosophy*: Vol. 5, *Modern Philosophy*: *The British Philosphers,* New York 1964, p. 74.
28. Ibid. p. 74.
29. Овдје Сиџвик с правом примјећује да је ванредно тешко да се ставе заједно на једно јасно и конзистентно становиште Камберландови различити искази о вези појединачног и општег добра као и начин на који рационално схватање једног или оба добра оперише у одређивању вољне одлуке. цит. дј. p. 175.
30. Уп. M. Ossowska«, *Mysl Moralna oswiencenia*. Angielskiego, Warszawa 1966, с. 81 и даље.
31. Види о томе веома инструктивну расправу од Witolda Wudela *Filozofia strachu i nadziei*, Warszava 1971, нарочито с. 69—75, те 193—195; Уп. такође F. Copleston, цит. дј. p.138.
32. Уп. M. Ossowska,цит. дј. s.103.
33. Цит. код M. Ossowske, нав. дј. с. 103.
34. Уп. F. Jodl, цит. дј. с. 153.
35. Ibid. с. 156; иначе Локова концепција природног закона, како је то разложно утврдио H. Sidgwick, је углавном она која је дошла од Гроцијуса и Пуфендорфа, од стоика и римског права; види *Historia of Ethics*, p. 177.
36. Уп. F. Jodl, цит. дј. с. 151.
37. Ibid. с. 160.
38. Уп. W. R. Sorley, цит. дј. p. 261.
39. Уп. H. Hefding, цит. дј. s. 76.
40. Уп. F. Copleston, цит. дј. p.186.
41. Уп. M. Ossowska, цит. дј. s.141.
42. Уп. F. Copleston, цит. дј. p.186.
43. Уп. M. Ossowska, цит. дј. s.143.
44. Ibid. s. 144.
45. Прво издање овог дјела изазвало је читаву узбуну, нарочито у круговима цркве и свештенства. Књига је у Француској била забрањена и спаљена, док је у Енглеској њена појава, 1733, такође изазвала јавину осуду.
46. Уп. F. Copleston, цит. дј. p. 188 и даље.
47. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. с. 181.
48. Уп. F. Copleston, цит. dj. p. 189.
49. Уп. M. Ossowska, цит. дј. с. 204—208.
50. Уп. F. Copleston, цит. дј. p. 193.
51. Цит. код F. Copleston, p. 193.
52. Уп. M. Ossowska, цит. дј. с. 207.
53. Уп. F. Jodl, цит. дј. с. 206.
54. Уп. F. Copleston, цит. дј. p. 196.

55. Види о томе подробније код F. Copleston, цит. дј. p. 196 и даље.
56. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. с. 186; види такође и W. R. Sorley: »On (Batler — R. T.) није даље објаснио природу савјести у вези с разумом и вољом или из ње извео на било какав систематски начин садржај морала«, цит. дј. p. 164.
57. Цит. код F. Coplestona, цит. дј. p. 198.
58. Ibid. p. 202.
59. Уп. M. Ossowska, цит. дј. с. 290.
60. Уп. A. Smith, *Theory of Moral sentiments*, London 1861, p. 479. Види такође о томе врло информативну студију T. D. Campebell: Adam Smith's *Science of Moral*, London 1971, p. 107—127.
61. Види H. Maslimska, *Bentam i jego System etiozny*, Warszawa 1904, с. 126.
62. Уп. F. Jodl, цит. дј. , Том II, с. 203.
63. Уп. H. Hefding, цит. дј. с. 170.
64. Цит. код В. Павичевић, *Увод у етику*, Култура, Београд 1962, с. 203.
65. Уп. K. Markc, Kapital I, Kultura, Zagreb 1947, с. 539.
66. John Stewart Mill, *A Critical Study*, — H. J. McClockey, London 1971, p. 57.
67. Ibid. p. 57.
68. Ibid. p. 58.
69. Уп. F. Jodl, II, с. 270.
70. Уп. H. Sidžvik, цит. дј. p. 254.
71. Уп. H. Höffding, *A Hictory of Modern Philosophy*, Vol. II, London 1908, p. 408—409; — у приказу еволуционе етике углавном сам се ослањао на ово Хефдингово дјело односно на знатно скраћено срп.-хрв. изд. овог дјела.
72. Ibid. p. 409.
73. Ibid. p. 409.
74. Уп. Ч. Дарвин, *Човеково порекло*, Београд 1931, с. 166.
75. Цит. код Ч. Дарвин, цит. дј. с. 162.
76. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. T. II, с. 314.
77. Ibid. с. 457.
78. Ibid. с. 314.
79. Уп. цит. дј. срп.-хрв. прерађено II, изд. с. 189.
80. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. T. II, с. 313.
81. Уп. H. Höffding, цит. енгл. изд. A History ..., p. 409.
82. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. T. II, с. 316.
83. Уп. T. H. Huxley, *Evolution and Ethicc*, London 1893, p. 34—35.
84. Уп. Ф. Јодл, цит. дј. T. II, с. 331.
85. Х. Сицвик, цит. дј. p. 295.
86. Уп. H. Höffding, цит. дј. на енгл. Vol. II, p. 487.
87. Уп. H. Sidgwik, цит. дј. p. 298—302; интерпретацију Сицвиковог етичког учења дао је у његовој *History of Ethics* Alban G. Widgery, проф. филозофије у Кембрицу, USA.
88. Уп. F. Jodl, цит. дј. T. II, с. 327.

53. Buha, Aleksa. „**Smisao Kantovog moralnog kriticizma**" u *Etika klasičnog njemačkog idealizma,* Sarajevo: Svjetlost, 1986,13-41.

1. Упор.: нпр. W. Windelband – Heimsoeth: *Повијест философије* II, Загреб, 1957, стр. 103.
2. За потврду ове тврдње наводимо само неколика мишљења: »Новошћу и величином својих гледишта, Кант је филозофији што је слиједила, прописао не само проблеме, него и путове за њихово рјешење«. Упор.: Windelband—Heimsoeth, нав. дј., превео Д. Пејовић, стр. 104.
3. »Кант је први поставио исправан фундамент. На том темељу се потом даље градило у различитим правцима« — Goethe у разговору с G. Partheyem од 28. VIII 1827. Наведено према: H. Glockner, *Die europäsche Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Stuttgart 1958, стр. 722.
4. »Историја ће пресудити да никад није вођена већа ванъска и унутарња борба за највећа богатства људског духа, и да ни у којем времену научни дух у свом тежењу није досегао дубља и по резултатима богатија искуства као од времена Канта«. Упор., Schellings *Werke,* München 1959, том V, стр. 143.
5. »Обрнути поредак се уопште не може захтевати од чистог практичког ума, јер је сваки интерес на крају крајева практички, те је чак интерес спекулативног ума само условљен, а потпун је једино у практичкој употреби.« Упор.: И. Кант, *Критика практичког ума,* Београд 1979, превео Д. Н. Баста, стр. 138.
6. У овом наими изећемо и обзир три списа и којима је спроведен овај поступак: T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie* I, II, Fr. a/Main, 1974; D. Henrich, *Selbstverhältnisse,* Stuttgart 1982; G.

Deleuze, *La Philosophie critique de Kant,* Paris 1983. Њима треба прибројати и списе двојице наших аутора који су били, у не мањој мјери, такође инспиративни: студију М. Кангрге »Кантов повијесни обрат у мишљењу«; (упор.: М. Кангрга, *Етика или револуција,* Београд 1983) и књигу І. Бубала, *Кантова етика и одговорност за свијет,* Загреб 1984.

7. Упор.: И. Кант, *Критика чистог ума*, Београд 1958, превео др. Н. М. Поповић, стр. 655 и 656.
8. Упор.: Адорно, нав. дј. II, стр. 103.
9. Упор.: Кант, *Критика чистог ума,* стр. 605—606.
10. Упор.: И. Кант, *Критика моћи суђења,* Београд 1975, превео др. Н. Поповић, стр. 48—49. и 87. У обје верзије ове табеле моћ хтијења фунгира на мјесту на коме би по природи ствари требало да стоји моћ жудње. Спорадична употреба потоњег термина у критичким списима није случајна. До потискивања термина жудња дошло је због тога што се моћ жуђње, као моћ којом се човјек не издваја из животињства, морала елиминирати у свом животињству. У *Критици праткичког ума* (на нав. мј., стр. 76) Кант објашњава да је то учињено њеним повезивањем с (чистим) практичким умом, што је довело до преиначења жудње у (чисту) вољу. Судећи према *Метафизици ћудорећа,* према *Критици моћи суђења* и према спису *Религија унутар граница чистог ума* термин хтијење употребљава се синонимно с термином воља, или то важи барем за један његов »дио«. Наиме, унутар моћи хтијења Кант разликује њен виши и нижи ступањ. Тек је виша моћ хтијења, истоветна с чистом или слободном или умском вољом, она моћ која човјека треба да учини моралним бићем, то јест, за Канта, човјеком. Наводимо ин ехстенсо једно мјесто на коме Кант своди овај терминолошки »рачун«. »Моћ жудње чији се унутрашњи одредбени разлог, дакле сама произвољност налази у уму субјектову, зове се воља (...) Под вољом може бити садржана хотња, али и сама жеља, уколико ум уопће може одредити моћ жудње; хотња која се може одредити с помоћи чистог ума зове се слободна хотња (...)«, она није »за себе (без стечене окретности ума) чиста; али се ипак може из чисте хотимичности одредити за радње из чисте воље.« Упор.: И. Кант, *Метафизика ћудорећа,* Сарајево 1967, превео V. D. Sonnenfeld, стр. 15.
11. Упор.: Кант, *Критика моћи суђења*, нав. дј. мј., стр. 15.
12. Упор.: Кант, *Критика моћи суђења*, стр. 15.
13. Упор.: Ibidem, стр. 12.
14. Упор.: о томе шире код Деулезеа, нав. дј., 8 и д.
15. У ствари: само се по аналогији може говорити о естетичком подручју, јер принципи а приори моћи суђења немају сопствено подручје; они бивају придодати, „приписани“ теоријском и практичком подручју.
16. Треба имати на уму да о спознаји на ова два подручја може бити ријечи само веома условно: то је увјерење или спознаја у модусу „као да“, а никако спознавање које би резултирало у знању, какво је оно природних наука.
17. Упор.: И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, БИГЗ, Београд 1981, превео др Н. М. Поповић, стр. 21.
18. Упор.: Кант, *Критика практичког ума*, на нав. мј., стр. 37.
19. Кант није једнозначан кад је ријеч о схватању моћи суђења. У *Критици чистог ума* он је изгледа склон да је узме као трећу врсту дјелатности мишљења. У *Критици моћи суђења* се моћ суђења одређује као »апсолутно несамостална« за »моћ идеја«, односно »моћ појмова«; она је само »моћ супсумирања под појмове који су дати однекуд«. Међутим, на истој страници остаје недоумица на коју не тјера само аналогија са друге двије моћи, по којој је она »можда« »један нарочит дио филозофије«, и да је »можда« у стању дати »своје принципе«. (Упор. на нав. мј., стр. 12). Исто тако, у Предговору истог дјела стоји: »Критика чистог ума, то јест критика наше моћи да судимо a priori, била би непотпуна када као нарочит њен дио не би била обрађена критика моћи суђења која за себе као моћ сазнања такође полаже право на то...« (Упор. Ibidem, стр. 85).
20. Настојећи да објасни смисао критике на сва три подручја, да је протумачи као критику виших (чистих/слободних) аутономних моћи душе, потребну због тога што се и кад се ове не упражњавају, Кант прибјегава и једном »пренасловљавању« трију Критика које је парадоксалније и од самих наслова: »Мада се, дакле, филозофија може поделити само на два главна дела, на теоријску и практичну филозофију; мада би се све што бисмо желели да кажемо о властитим принципима моћи суђења морало у филозофији уврстити у њен теоријски део, то јест у сазнање ума на основу појмова природе, ипак се критика чистог ума, која све то мора да расправи ради могућности свога система, а пре покушаја њеног остварења, састоји из три дела: из критике чистога разума, критике чисте моћи суђења и критике чистога ума, а те се моћи називају чистим јер су а приори законодавне.« (Упор.: Ibidem, стр. 68).
21. У нашем преводу је пропуштено да се писањем ове ријечи великим словом истакне њено именичко значење.
22. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 75.
23. Упор.: Кант, *Критика практичког ума*, стр. 37.
24. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 655.

25. Упор.: Кант, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Хамбург, 1980, стр. 3.

26. Говорећи »о првобитној склоности за добро у људској природи, Кант ову склоност дијели на три врсте, а њих узима као елементе одређења човјека. Та одређења се онда прегнантно резимирају на овај начин: »1. Склоност за животињство човјека као живућег бића; 2. (З)а његову људскост, као живућег и истодобно умног бића; 3) (З)а његову личност, као умног и истодобно урачунљивог бића.« У биљешци уз потоњу поставку, Кант наглашава да ова склоност мора бити посматрана не као садржана у претходној, него као склоност посебне врсте. »Јер из тога што неко биће има ум уопште не произилази да тај ум садржи моћ да се хтијење одреди безусловно кроз чисту представу квалификовања њених максима у опште законодавство и да, према томе, буде практичка за саму себе...« Упор.: И. Кант, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* Berlin 1968, стр. 26.

27. »Човек је потребито биће уколико припада чулном свету, и утолико његов ум, што се тиче чулности, свакако има неотклоњив налог да се брине за њен интерес ... Али он ипак није сасвим животиња да би био равнодушан према свему ономе што ум сам за себе каже и да би тај ум употребљавао само као оруђе за задовољење својих потреба као чулног бића«. Упор.: Кант, *Критика приктичког ума,* стр. 84.

28. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 136.

29. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 589-90.

30. Упор.: И. Кант, *Заснивање метафизике морала,* стр. 20.

31. Упор.: И. Кант, *Метафизика ћудорећа,* стр. 15.

32. Колико су Кантове тешкоће на терминолошкој равни да предочи новум своје теорије показује и ова синтагма. Он сам, наиме, да овдје закон „заповиједа како треба дасе ради, све ако се и не би нашао примјер за то“, док ријеч морал(ност)/обичајност (Sitten/mores) казују супротно: „само манире и начин живота“, дакле упућује на угледање на оно како се већ и одувијек ради. Ibidem, стр. 18.

33. Упор.: И. Кант, *Заснивање метафизике морала,* стр. 50.

34. Упор.: Ibidem, стр. 18.

35. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 36.

36. Упор.: И. Кант, *Заснивање метафизике морала,* стр. 71-72.

37. Упор.: Кант, *Критика моћи суђења*, стр. 84-5.

38. Упор.: И. Кант, *Заснивање метафизике морала,* стр. 51.

39. Упор.: Ibidem, Кант, стр. 33.

40. Упор.: Ibidem, Кант, стр. 89.

41. Упор.: Кант, *Метафизика ћудорећа,* стр. 196.

42. Упор.: Кант, *Критика практичког ума*, стр. 60.

43. Упор.: Кант, *Критика практичког ума*, стр. 60.

44. Упор.: Кант, Ibidem, стр. 42. У *Заснивању метафизике морала* требање се изједначава са нужношћу радње: »јер, требање је заправо хтење, које важи за свако умно биће под условом ако би ум код њега без сметњи био практичан; за бића која, као нас, афицира још чулност као побуда друге врсте, код којих се не догађа увек оно што би ум чинио сам за себе, нужност радње значи само требање, па се субјективна нужност разликује од објективне нужности«. Упор. нав. дј., стр. 101.

45. {Нема фусноте}

46. Упор.: Кант, *Критика чистог ума*, стр. 366.

47. Упор.: Кант, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* стр. 37.

54. Kangrga, Milan. „**Novokantovska etika**” u *Etika (osnovni problemi i pravci)*, Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004, str. 394-402.

1. Једну по духу и смислу готово срамотну разину у односу на Канта „практицирали“ су филозофски источнонѣмачки „марксисти“, који су на једном симпозију у Опатији 1967. заступали како је Кант био ни више ни мање него – „оснивач теорије одраза“! био сам тада у друштву с њиховомделегацијом, па кад сам им рекао да је то права срамота, њихов шеф љутито ми је одговорио: „Was für eine Imertionenz!“

2. Кад Маркс у „Поговору 2 издању“ *Капитала* говори о свом времену, у којем су „наилазили туробни, претенциозни и осредњачки епигони, који данас воде главну ријеч у образованој Њемачкој...“ итд, онда се то исто тако, ако не и прије свега, односи на те новокантовске филозофе. Види: Karl Marx, *Капитал I*, Култура, Загреб, 1947, стр. XLIII.

3. Види: G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), нав. дј. стр. 4.

4. Исто, стр. 14.

55. Buha, Aleksa. „**Moralna problematika u Hegelovoj filozofiji**" u *Etika klasičnog njemačkog idealizma,* Sarajevo: Svjetlost, 1986, str. 80-111.

1. Наведено (у недостатку оригинала) према: Хегел, *Correspondance I,* Gallimard Paris 1962, стр. 28 и 29.
2. Упор.: Хегел, *Рани списи,* Веселин Маслеша, Сарајево 1982, превео Слободан Новаков, стр. 11.
3. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 102.
4. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 20.
5. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 16.
6. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 139.
7. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 65.
8. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 227.
9. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 139.
10. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 9.
11. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 23.
12. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 31.
13. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 52
14. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 22.
15. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 239.
16. Упор.: Хегел, нав. ди., стр. 183.
17. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 185.
18. Унор.: Хегел, нав. дј., стр. 186.
19. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 186.
20. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 228.
21. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 231
22. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 231.
23. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 250.
24. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 252.
25. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 276
26. Упор.: Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«,* Frankfurt a/Main, 1968, стр. 16 и д.
27. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 353—54.
28. Интересантно је да се у претходно цитираним и парафразираним ријечима јављају аргументи, формулације и понека карактеристична ријеч, које је Хегел записао готово десетак година раније, тада поводом грчког односа/држања према несрећи и болу. Грци су, увјерени у надмоћ моире, — инстанце која стоји на оном мјесту на коме у Хегела стоји нужност — узимали несрећу за несрећу, бол за бол, и тиме су, уз сву могућу резигнацију, имали »барем ту предност да се лакше подноси оно на шта је човјек од малих ногу навикао да гледа као неопходност и да та несрећа, уз сву бол, уз патњу коју рађа, не производи још и много тегобнији — неподношљивији — бијес, нерасположење, незадовољство.« Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 26—27.
29. Упор.: Хегел, *Јенски списи* (О врстама научне обраде природног права), превео Алекса Буха, Сарајево, 1983, стр. 368.
30. Упор.: Хегел, *Рани списи,* стр. 179.
31. Упор.: Хегел, *Јенски списи,* стр. 366.
32. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 376.
33. На примјеру употребе ових термина види се у доброј мјери разлика између Канта и Хегела. За Канта се »своме лошијем значењу« непосредно не противи ни ријеч обичајност (Ситтен), јер и она »значи само манире и начин живота«, дакле угледање на оно како се већ и одувијек ради, а интенција Кантова је »заповијест како треба да се ради, све и ако се не би нашао примјер за то«. Упор.: Кант, *Метафизика ћудорећа,* стр. 18. За Хегела термин моралност одводи баш од вајкадашњих обичаја, манира и начина живота, а то је оно до чега му је стало.
34. Упор.: Хегел, *Јенски списи,* стр. 365.
35. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 358.
36. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 371.
37. Ево једног од мјеста на којима се први пут описује тај нови појам стварности (ријеч је о појму потока): »Посматрати један поток како он по законима силе теже мора да пада у дубље предјеле и како је ограничен и стиснут дном и обалама, значи појмити га, дати му душу, као њему једнак учествовати у њему — значи учинити га богом«. Упор.: Хегел, *Рани списи,* стр. 183.
38. Упор.: Хегел, *Јенски списи,* стр. 377.
39. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 372.
40. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 381.
41. Упор.: Ф. Јодл, *Историја етике,* друга књига, превео Неркез Смаилагић, Сарајево 1975, стр. 65 и д.

42. Упор.: Хегел, *Феноменологија духа,* превео др Никола М. Поповић, Београд, 1974, стр. 265.
43. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 380.
44. Упор.: Хегел, нав. дј., стр. 268.
45. Упор.: Јодл, нав. дј., стр. 72.
46. Упор.: Хегел, *Основне црте филозофије права,* превео Данко Грлић, Сарајево, 1964, Пар. 6, Д

56. Kangrga, Milan. „**Marksizam i etika**" u *Etika (osnovni problemi i pravci)*, Zagreb: Golden Marketing-Tehnička knjiga, 2004, str.346-364.

1. Види: Wilhelm Dilthcy, Die Jugendgeschichte Hegels - Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Gesammelte Schriften, св. IV, Stuttgart, 1959 (2 изд.).
2. Види: Karl Marx, Der historische Materialismus. Die Frubschriften, прир. S. Landshut и J. R. Mayer, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1932.
3. Види: Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf), 1857-1858, Anhang 1850-1859, Dietz Verlag, Берлин, 1953. Код нас је то дјело издао Гајо Петровић под насловом Темељи слободе (Напријед, Загреб, 1974), гдје је Петровић тежиште ставио прије свега на Мархове фииозофске проблеме, из којих се добро види управо та филозофијска основа његова Капиталиа!
4. Тко се жели поближе упознати с битним ставовима о проблему односа Марха и Кантове етике у радовима наведених теоретичара, може то опширније наћи у књизи: Социјализам и етика избор и предговор Х. Бургер, Глобус, Загреб, 1979, Такођер у: Аустромарксизам, Глобус, Загреб, 1982.
5. О том Рубелову покушају проналажења Маrхоvih текстова "за једну марксистичку етику" написао сам критику у часопису Погледи (у 1. броју 1952) под насловом "Један покушај да се материјалистичко схваћање хисторије етички тумачи" па и сада остајем при тим давнашњим ставовима.
6. О томе сам у часопису PRAXIS 1967. написао критички приказ, у настојању да покажем како и Fritzhand иде "мимо" Маrхove битне повијесне и фииозофске мисли, што се једнако као Рубелов покушај показало као битни промашај.
7. Erich Fromm, Човјек за себе, Сабрана дјела (у 12 свезака), св. 3. стр. 216.
8. György Lukács, Повијест и класна свијест, Напријед, Загреб 1970, (2. изд. 1977)
9. Ernst Bloch, Принцип нада I-III, Напријед, Загреб, 1981.
10. Ernst Bloch, Природно право и људско достојанство, Комунист, Београд, 1977.
11. Исто, стр. 194-195.
12. Herbert Marcuse, Ум и револуција, В. Маслеша, Сарајево, 1966.
13. Herbert Marcuse, Естетска димензија; Школска књига, Загреб 1981.
14. Исто, стр. 207.
15. Исто, стр. 208.
16. Исто, стр. 209.
17. У нас су издана Сабрана дјела Ерицха Фромма (у 12 свезака), и то у заједничком издању: Напријед, Загреб, Нолит, Београд и Аугуст Цесарец Загреб, 1984. Овдје ваља споменути да је Fromm 1960. год. посјетио и Одсјек за филозофију Филозофског факултета у Загребу, гдје смо имали прилику разговарати с њим о некирн битним фииозофијским и социјалним питањима суврмена свијета. Fromm је осим тога био члан Савјета редакције PRAXISA, као и један од првих судионика Корчуланске љетне школе, и имао високо мишијење о њезину раду и значењу у свијету.
18. Види нпр: Max Horkheimer, Помрачење ума, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963.
19. Један од најутјецајнијих суврмених теоретичара друштва, критички оријентираног против капиталистичко-империјалистичке глобализације (под водством САД-а).

57. Pavićević, Vuko. „**Ničeov imoralizam**" u *Osnovi etike*, Beograd: BIGZ, 1974, str. 322-332.

1. *Ниче, Воља за моћ*, Београд 1937, § 521.
2. Исто, § 521.
3. Бр. Петронијевић, *Шопенхауер, Ниче, Спенсер*, Београд 1910, стр. 129.
4. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III део, Оздрављеник, § 2.
5. Исто, *Jenseits vom Gut und Böse*, § 13.
6. Исто, *Воља за моћ*, § 647.
7. Исто дело, § 636.
8. Исто дело, § 707.
9. Исто, § 707.
10. Исто, § 674.

11. Исто, § 258.
12. Исто, § 272.
13. Исто, § 319.
14. На истом месту.
15. Исто дело, § 274.
16. Исто дело, § 55.
17. Исто, § 221.
18. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III део, О старим и новим таблицама, § 17.
19. Фр. Ниче, *Воља за моћ*, § 53.
20. Fr. Nietzsche, *Antichrist*, § 57.
21. *Antrichrist,* § 57.
22. *Воља за моћ*, § 125.
23. *Воља за моћ*, § 52.
24. *Antichrist*, § 57.
25. Also sprach, *Zarathustra*, III део, О старим и новим таблицама, § 20.
26. Бр. Петронијевић оп. цит., стр. 154.
27. *Воља за моћ*, § 127.

58. Стојановић, Горан. „**Шелерова персоналистичка етика**". у *Радови (часопис за друштвене и хуманистичке науке)*, Бања Лука: Филозофски факултет, 2013, стр.187-202.

1. Cf. Керовић, Радивоје. Историја филозофије . Бања Лука: ЈУ Књижевна задруга , 2006, стр. 173 sq.
2. Након читавог вијека покушавања успостављања "науке о идејама" те Марксовог одређења идеологије у негативној конотацији као лажне класне свијести наспрам рационалне области духа, било је потребно сачекати Карл Манхајмово објашњење појма идеологије и његово претварање у предмет дисциплине социологије (са)знања у дјелу Идеологија и утопија, објављеном 1929. године. Постоје и другачије традиције са другачијим развојним путем који су зацртали Вернер Старк, Фориан Знањецки те Макс Шелер. Ови вишеструки покушаји да се заснује социологија знања, искључиво у Немачкој, били су готово симултани. У кратком периоду појавила су се два парадигматична напора, Манхајмова доктрорска дисертација Структурална анаиза епистемологије (1924) и Шелеров зборник радова са уводним чланком Проблеми једне социолгоије знања, објављен нешто касније исте године. За разлику од Манхајмове искључиво социолошке теорије, Шелерова социологија сазнања само је један од корака општег антрополошког пројекта. Зато је Шелеров напор остао утицајан, али не и пресудан за развој социологије знања попут мање успјешних филозофских покушаја феноменолошког приступа Бергера и Лукмана. (Маринковић, Душан. „Манхајмова и Шелерова концепција социологије зања." Годишњак Филозофског факултата у Новом Саду, бр. 35, 2010: стр. 19)
3. Ibidem, стр. 318.
4. Puolimatka, Tapio. "Max Scheler and the Idea of a Well Rounded Education." Education Philosophy and Theory, vol. 40, no.3, 2008, стр. 364.
5. Štegmiler, Volfang. Glavne struje savremene filozofije. Beograd: Nolit, Београд, 1962, стр. 137.
6. У педагошкој литератури данас се прави терминолошка разлика између образовања, које је уже и чисто интелектуано, и васпитања, које би условно могли изједначити са Шелеровим појмом „свеобухватног образовања".
7. Puolimatka, Tapio. "Max Scheler and the Idea of a Well Rounded Education." Education Philosophy and Theory, vol. 40 no.3 2008, стр. 379.
8. Cf. Babić, Jovan. Kant i Scheler, Istraživačko – izdavački centar SSO, Beograd, 1986. стр. 41-88.
9. Tomić, Alen. „Ordo amoris – Osoba i vrijednost u filozofiji Maksa Šelera." Nova prisutnost 8;3 (2010): стр. 320.
10. Pavićević, Vuko. Odnos vrijednosti i stvarnosti. Beograd: Kultura, 1958. стр. 65.
11. Ibidem, стр. 72.
12. Ibidem, стр. 88.
13. Gretić, Goran. „Etika, filozofija rata i pitanje Evrope: Maks Šeler u kontekstu." Politička misao, br.54, Zagreb, 2007: стр. 30.
14. Cf. Babić, Jovan. Kant i Scheler, Istraživačko – izdavački centar SSO, Beograd, 1986. стр. 101 sq.
15. Hans, Rainer. Lester Embree. Handbook of Phenomenological Aesthetics. New Yourk: Springer, 2010, p.305.
16. Taljabue-Morpurgo, Gvido. Savremena estetika, Nolit, Beograd,1968, стр. 412.

17. Филозофија природе је најмање познат и најмање дискутован дио Шелерове филозофије. Филозофија природе у класичној подјели филозофије на дисциплине представљала би све оно што данас називамо науком прије него што се као појединa наука осамостаљује и издваја из филозофије.
18. Hans Rainer, Lester Embree. Handbook of Phenomenological Aesthetics. New Yourk: Springer, 2010, срт. 308.
19. Ова идеја је наравно преузета од Ничеа, да се умјетност разумијева као динамични процес хармоније Дионизијског и Аполонијског
20. Cf. Taljabue-Morpurgo, Gvido. Savremena estetika, Nolit, Beograd,1968, стр. 434.
21. Gelen, Arnold. Čovjek: njegova priroda i njegov položaj u svijetu, Sarajevo, 1974.
22. Clarke, Mary. "The Contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion ." The Philosophical Review , vol.43 no.6 1934 : стр. 578.
23. Tomić, Alen. „Ordo amoris – Osoba i vrijednost u filozofiji Maksa Šelera." Nova prisutnost 8;3 (2010): стр. 340.
24. Cf. Крстић, Предраг. „Филозофска антропологија, антропологика и филозофија посље." Филозофија и друштво бр.1, Београд, 2007: стр. 38.
25. За шест разлога одустајања од теистичког зарад пантеистичке позиције cf. Clarke, Mary. "The Contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion ." The Philosophical Review, vol.43, no.6, 1934 стр. 583 sq

59. Pavićević, Vuko. „**Egzistencijalizam**" u *Osnovi etike*, Beograd: BIGZ, 1974, str. 346-376.

1. Борис Зихерл, *Егзистенцијализам и његови друштвени корени*, „Књижевност и друство", Сарајево 1958, I, стр 230—231.
2. Да за ту чињеницу могу постојати узроци у самом основном субјективистичко-феноменолошком приступу, успешно доказује др Михајло Поповић у студији *Анализа неких ставова егзистенцијалистичке филозофије*, „Филозофски преглед", 1957, бр. 1.
3. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1933, S 45.
4. Ibidem, S. 32.
5. Ibidem, S. 38.
6. Ibidem, S. 41.
7. J. P. Sartre, *Les temps modernes*, No 1 (Наведено из књиге Roger Garaudy-a, *Perspectives de l'homme*, Paris I960, p 3—4.
8. J. P. Sartre, *Action*, децембар 1944. Упореди од истог: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p, 17.
9. J. P. Sartre*, L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 21.
10. Ibidem, p. 22.
11. Ibidem, p. 22—23.
12. Ibidem, p. 28—29,
13. Ibidem, p. 23
14. G. W. Fr Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 258.
15. G. W. Fr Hegel, *Филозофија повијести*, превод В. Зоненфелда, Загреб 1951, стр. 69
16. Хегел, оп. цит. S. 80.
17. Ibidem, S. 75.
18. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958, S. 165.
19. Sören Kierkegaard, Werke, 7, S. 13.
20. Бр. Петронијевић, Хегел, Шопнхауер, Хартман, Београд 1943, стр. 22.
21. Наведено из одељака Киркегардова Дневника, објављених у: J. Wahl, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris 1949, p. 487.
22. Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Düsseldorf 1952, S. 40.
23. Наведено из. J. Wahl, оп. цит. p. 455.
24. Ibidem, p. 246
25. Још је Herman Loce направио разлику између постојања, дешавања и важења (Geltung), ствари постоје, догађаји се дешавају а истине важе.
26. Martin Heidegger, Sein und Zeit, 4 Aufl., Halle 1935, S. 12
27. Ibidem, S. 53—54.
28. Ibidem, S. 125.
29. Ibidem, S. 120.
30. Ibidem, S. 12,
31. Ibidem, S. 186.
32. Ibidem, S. 188.

33. Ibidem, S. 189.
34. M. Heidegger, Was ist Metaphysik? Bonn 1931, S 16.
35. Ibidem, S. 18.
36. M. Heideger, Sein und Zeit, S. 245.
37. Ibidem, S. 262.
38. Ibidem, S. 263.
39. Ibidem, S. 266.
40. У подробнију анализу ове Хајдегерове мисли о „исконском стању кривње" овде не можемо залазити. Поменућемо само то да он ту идеју повезује са идејом негације, ништења које је дато у сваком нашем избору, изабрати једно, нужно значи не изабрати друго, које такође може бити вредно. (Сличну мисао развија и Н. Хартман. Када се мора бирати између двеју вредности, онда ту не може бити потпуно невина излаза, и она вредност која је морала бити запостављена такође је позитивна.)
41. J. P. Sartre, *L'etre et le néant*, 44 édit, Paris 1955, p. 33.
42. Ibidem, p. 34.
43. Ibidem, p. 119.
44. Ibidem, p. 132.
45. Ibidem, p. 134.
46. Ibidem, p. 46—47.
47. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 512.
48. Ibidem, p. 524.
49. Ibidem, p. 512—513.
50. Ibidem, p. 513.
51. Ibidem, p. 520.
52. Ibidem, p. 517.
53. Ibidem, p. 516.
54. Ibidem, p. 514—515.
55. Ibidem, p. 515.
56. Ibidem, p. 527.
57. Ibidem, p. 532.
58. Ibidem, p. 521.
59. Ibidem, p. 535.
60. Ibidem, p. 551.
61. Види опширније, оп. цит., p. 551 и след.
62. Ibidem, p. 540—541.
63. Ibidem, p. 641—642.
64. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 37—38.
65. Ibidem, p. 55—56.
66. Ibidem, p. 55.
67. Ibidem, p. 57.
68. Ibidem, p. 86.
69. J. P. Sartre, *L'être et le néarit*, p. 560.
70. Ibidem, p. 561.
71. Ibidem, p. 502.
72. Види опшимије: *L'être et le néant*, p. 312. и след.
73. Ibidem, p. 480—481.
74. Sartre, *L'existentialisme est un Jiumanisme*, p. 83.
75. Ibidem, p. 67.
76. Ibidem, p. 30.
77. Б. Зихерл, Књижевност и друштво, I, Сарајево 1958, стр. 221.
78. Г. В. Плеханов, *О улози личности у историји*, Београд 1947, стр. 90.
79. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 59.
80. В. И. Лењин, *Изабрана дела*, Београд 1948) I, 1, стр. 105.

60. Martin Heidegger: **Über den Humanismus**, Verlag V. Klostermann, Frankfurt am Main, Neue Auflage 1951. Превео Данило Пејовић. Према: Prohić, Kasim. *Egzistencija,mogućnost, sloboda (etičko pitanje u filozofiji egzistencije)*, Sarajevo: Svjetlost, 1978, str. 289-329.

61. Bernstin, Ričard. „**Od radikalnog zla do banalnosti zla**" u *Odgovornost filozofa*, Beograd:Čigoja štampa, 2000, str. 384-408.

1. У овом тексту аутор користи следеће скраћенице:
2. *C* - Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969.* priredili Lotte Köhler и Hans Saner, превели Роберт и Рита Кимбер (New York: Harcourt, Brace & Co., 1992)
3. *CC* - »«The Concetration Camps«, *Partisan Review,* 15/7 (July 1948): 743- 63.
4. *EJ - Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, drugo izdanje (New York: Viking Press, 1965; Eichmann у Јерусалиму. Извештај о баналности зла, Београд, 2000)*
5. *EU* - Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954,* приредио Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace & Co., 1994)
6. *HC - The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958; *Vita activa,* Zagreb, 1991)
7. *JP - The Jew as Pariah,* priredio Ron H. Feldman (New York: The Grove Press, 1978)
8. *LM - The Life of the Mind* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978)
9. *OT1 - The Origins of Totalitarianism, прво издање*, 1951 (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich)
10. *OT2 - The Origins of Totalitarianism,* друго издање, 1958 (New York: Meridian Books)
11. *OT3 - The Origins of Totalitarianism,* треће, проширено издање, 1968 (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich; *Извори тоталитаризма,* Београд, 1998)
12. *YB* - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982)
13. Хана Арент, *Извори тоталитаризма,* превеле С. Стојановић и А. Бајазетов-Вучен, Београд, 1998, pp. 466-7.
14. Hannah Arendt, *Vita activa,* прев. В. Флего и М. Паић-Јуринић, Загреб, 1991, пп. 13-14.
15. Карл Јасперс, *Питање кривице,* прев. В. Савић, Београд, 1999.
16. *Vita activa, p. 194.*
17. Изразе »апсолутно зло« и »радикално зло« Х. Арент користи као синониме, мада предност даје другом.
18. За тумачење значења радикалног зла код Канта, в. John Silber, »The Ethical Significance of Kant's *Religion*«, уводни есеј за *Kant's Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper & Row, 1960), lxxixcxxxiv; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); idem, »Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis«, *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 18/2 (зима 1995): 141-58; и Sharon Anderson-Gold, »Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition«, *Idealistic Studies,* 14 (1989): 35-48. Anderson-Gold чак тврди да »постоји извесна паралела између Кантовог појма радикалног зла и појма »баналног« зла који Х. Арент износи у *Eichmannu y Jерусалиму*« (п. 48, н. 30).
19. У поглављу »Идеологија и терор: нови облик власти«, које је Х. Арент додала трећем издању *Извора тоталитаризма* (1968) уместо првобитних »Закључних напомена«, она подвлачи да тотални терор тежи да уништи целокупни плуралитет и спонтаност.
20. *[Тотални терор] границе међу појединцима и канале комуникације замењује гвозденим обручем који људе држи тако тесно збијене да се понекад чини као да се њихово мноштво претопило у једно биће гигантских размера. ... Помоћу гвозденог обруча терора, који уништава шароликост и од мноштва људи чини Једног који ће непогрешиво делати у складу са законима историје или природе, не само што могу да се ослободе силе историје и природе, него могу и да се убрзају у мери у којој оне саме то никада не би постигле. (*OT*3, 465-6)* (*Извори*, 473-4)
21. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 24, n. 30. М. Кеновен истиче још један аспект концепције сувишности код Х. Арент. Тоталитарне убице су опасне зато што верују у *сопствену* сувишност. Они се препуштају »надљудским законима Природе и Историје«.
22. H. Arendt, »A Reply to Eric Voegelin«, *Review of Politics,* 15/6 (јануар 1953): 83-4.
23. »Some Questions of Moral Philosophy«, u Arendt Archives, Library of Congress.
24. Те »биолошке« метафоре с бактеријама и гњивицама су двосекле, зато што су практично идентичне биолошкој карактеризацији Јевреја коју су користили нацисти.
25. Мада је Х. Арент у потпуности одбацила свако поређење између нацистичких злочина и поетских представа »ђаволске величине«, могла је да се позове на Секспира и његово разумевање сувишности. Сетимо се Лировог одговора Гонерили и Реган:
26. »О не расправљајте
27. О том шта треба; чак и најгори
28. Просјаци и у беди највећој
29. Имају нешто излишно.«
30. *Краљ Лир,* II. iv. (Prev. В. Živojinović)

[31] Бити »thoughtless« (плиткоуман), како ју је обавестила Мери МекКарти (која је често исправљала енглески Х. Арент), уобичајено значи бити непажљив или несмотрен. Упрокос томе, Х. Арент је инсистирала на коришћењу тог израза да би означила неспособност или одбијање да се мисли - да се промишља оно што чинимо. Тврдила је да Ајхман није глуп, него да је толико чврсто ухваћен у клопку клишеа и »језичких правила« да му недостаје уобразиља да стане и размишља.

62. Арсовић, Зоран. „**Филозофски значај Левинасове етичке авантуре**" у *Филозофски годишњак* (бр. 6), Бања Лука: Филозофско друштво РС, 2008, стр. 71-101.

[1] А. Бадју, *Посшоји ли Други,* у: Трећи програм 131-132, Београд, 2006, стр. 67

[2] Оп. видјети: Ц. Д. Капуто, "Треба ли филозофија да има посљедњу ријеч?", у: *Одговорност за другог. Аспекти Левинасове филозофије* / ур. Д. Перовић/, Никшић, 2003, стр. 115.

[3] Е. Левинас, *Вријеме и Друго*, Подгорица, 1997, стр. 16.

[4] Ту избија и одсудна дилема савремене филозофије (из које је једино читљив значај Левинасове трансформације): да ли превирање модерне основе, износећи размаке и пукотине самоконституције субјективности, у потпуности брише оријентацију на свијест и субјективност или је свијест сад принуђена да се обрати психизму из ког истаче (да се поучи), чиме би и субјективност, с ону страну смрти, тек сад, у пунини свог материнства, као задаћа "стала" пред мишљење? То би значило излагати свијест полазећи од њене драме, а не од функција. Тако би и "моћ" устукнула пред одговорношћу - давало би се "оно људско" свијести. Настављања феноменологије нису имала слуха а ни храбрости мислити њен непоречив налаз - оригиналност психе. Хоћемо ли се овдје задржати или не, опредјељује како пратњу Левинаса, тако и овог текста. Ради се о феноменолошкој вољи за проблемом. Она се препознаје у оној нарочитој *стрпљивости* која својом смјерношћу умно демонстрира исхитреност и наивност поступака (сасвим рационалних) који на овом мјесту "великим темама" (а оне бивају неминовно начете) журе, због "духа времена", смјеста "вратити улазницу". А како онда да се ступи у "ужарено језгро" Левинасове мисли? Како да се искуси смисао трансформисања филозофије и његов значај? Како, када се управо собом све чини (не провлачећи теме кроз себе) да "ужарено" већ јесте и охлађено (пука фикција).

[5] Видјети: П. Рикер, "Будућност филозофије и питање о субјекту", у: *Чему још филозофија,* Загреб, 1982, стр. 146.

[6] И не би ли и данас теорија која би излазила из себе с намјером да се критикује била принуђена да се појави у лику метафизике као радикалног искуства другости - тј. оне метафизике која се никад неће моћи олако бацити преко палубе? Напокон, долази ли вријеме (након ере *post*-мишљења) када је термине попут одбацивања и поништавања смотреније замијенити *трансформаиијом* као неком врстом редукције метафизике, гдје би редукција имала онај смисао који је, по Гадамеру, изворно феноменолошки - *reducere* - враћање на извор онога што се одродило? Напросто, "добро" је *културу средстава* опозвати *културом посљедњих ствари,* општу амнезију провоцирати памћењем.

[7] Ђ. Агамбен, *Идеја прозе,* Загреб, 2004, стр. 29.

[8] О "пасјим мукама" које Платон задаје филозофима видјети: Ж. Дерида, *О апокалиптичном тону усвојеном недавно у философији,* Подгорица, 1995.

[9] Фундаментално стремљење које *ја јесам* није форма мог бића као филозофски постулат, него је најприје реалан став, као нека врста "активности" (релационе енергије - синергије) из које тек касније цури сва филозофија организујући се у диксурс. Видјети; С. Хоружиј, *Диптих о тиховању*, Београд, 2002, стр. 63-67.

[10] Ж. Л. Нанси, *Искуство слободе*, Београд, 2008, стр. 18.

[11] Ж. Дерида, *Вера и знање - век и опроштај*, Нови Сад, 2001, стр. 117-118.

[12] Овај очевидан позив на сензибилитет изгледа као да позива мртве на устанак. Ако би се употријебила једна Слотердајкова метафора за Левинасову филозофију, рекли бисмо да је мртвог ратника позвала на вечеру - као бачена рукавица она на двобој позива управо ону терезвену гесту која је сва стања душе одавно гурнула у запећак и од нас учинила апослутно не-музичка бића, бића без Stimmung-а, без вокације. Није да немамо осјећаја, али не знамо шта с њима - осјећаји ништа не обећавају, па и не значе; ту су код нас или уз нас попут кућних љубимаца - савршено некорисни.

[13] Зачуђујућа је способност оквира официјелне филозофије који сваку противну мисао успијевају "сварити" без посљедица. Наравно, зачуђујуће је све док се не покаже истовјетност тих оквира са владајућом матрицом опстанка - све пролази, само опстанак треба да се унедоглед гарантује. "Некада су мртве балсамовали за вечност, данас живе балсамују за опстанак... Изгубивши све метафизичке утопије треба ли да градимо ову профилактичку?" (Ж. Бодријар, *Илузија краја*, Београд, 1995, стр. 86).

[14] "Одвођење" сасвим разложно "штити" од обавезе детаљне анализе садржајног изобиља којим се Левинасово мишљење напаја. Често је понављао како су Грци и Библија оно једино достојно мишљења, именујући на тај начин два нарочита извора смисла чије изванредно укрштање и

преплитање обиљежава његову филозофију. Ту итекако остајемо дужни. У прилици смо да попут Сократа једино пружамо (сада усљед сасвим стварних ограничења) камате (а "цијели дуг" можда би поравнала једино жива ријеч). Дуговање постаје "изразито" у погледу развојне линије Левинасовог мишљења (на почетку диференција субјекта са самим собом не рефлектује, као у касној филозофији, диференцију Истог и Другог, него погађа субјект прије сваког друштвеног односења), и специфичне "магичности феноменолошког троугла" (Хусерл, Хајдегер и Левинас).

15. *О тој "учесталој тенденцији хармонизовања" видјети: E. Weber,* Vervolung und Trauma: Zu Emmanuel Levinas Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien, 1989.*

16. То ипак не значи деридијански грубо (из *Насиља и метафизике)* Левинаса вратити назад на традицију од које је "полемички одскочио" (Volcogen), већ супротно, том се "одскоку" одаје изванредна почаст јер неуморно позива модерни појам филозофије на памћење једног извјесног и њему припадајућег платонизма, једног другачијег смисла и искуства филозофирања него је то онај кога набацује Аристотел као "отац платонизма".

17. Видјети: Т. Фрајер, "Човјек као слика Божија", у: *Одговорност за другог...*, ур. Драго Перовић, Никшић, 2003, стр. 133-134.

18. Е. Левинас, "Мислити на другог", у: *Међу нама,* Нови Сад, 1988, стр. 272.

19. *E. Levinas,* Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, *Freiburg/München, 1983,* стр. *200.*

20. "Та етичка екс-ценденција већ оцртава место - или не-место - метафизике као мета-теологије, мета-онтологије, мета-феноменологије..." (видјети: Ж. Дерида, *Насиље и метафизика,* Београд, 2001, стр. 16).

21. Е. Левинас, *Тоталитет и бесконачно,* Сарајево, 1974, стр. 292.

22. Ако онтологија приступа бивствујућем из отворености бивствовања онда други, који је бивствујући, бива већ поречен у својој другости, односно, убијен, јер оно што придолази од другог из те отворености само је оно што могу разумјети и тиме посједовати. За Левинаса Каин јесте фигура која оличава "убиство као онтолошку категорију" - када Каин одговара на божји упит о томе гдје му је брат са "не знам; зар сам ја чувар брата својега?", Левинас констатује "искреност" одговора. Наиме, "...у његовом одговору једино недостаје етика; ту постоји само онтологија: ја сам ја, а он је он. Ми смо онтолошки раздвојена бића" (Е. Левинас, "Филозофија, правда и љубав", у: *Међу нама,* Нови Сад, 1998, стр. 147-148).

23. E. Levinas, *Die Spur des Anderen...,* Freiburg/München, 1983, стр. 250.

24. Левинас "уводи" оно што по његовом мишљењу Хајдегеру никад не би ни на памет пало ("изгледало би му апсурдно") - он преокреће однос бивствовања и бивствујућег, односно тежи прекорачивању онтолошке диференције (у чему види и њено продубљивање) дакле, намјесто диференције ријеч је о одвајању (одвајање, а не разликовање, јесте апослутни раскид), чиме и бивствовање и бивствујуће добијају други карактер него је то код Хајдегера. Крајња консеквенца гласи бивствујуће је прије бивствовања (метафизика је прије онтологије). Видјети: Е. Левинас, *Вријеме и Друго*, Подгорица, 1997, стр. 20-21.

25. Релација с Другим опире се тематизујућем и на тај начин увијек асимилујућем знању. Она се у правом смислу и не би могла назвати релацијом "пошто би међу њеним члановима недостајало чак и заједништво синхроније које, као последње заједништво, ниједна релација не би могла да ускрати својим члановима. А ипак релација с Другим. Релација и нерелација..." (Е. Левинас, "Херменеутика и оностраност", у: *Међу нама*, Нови Сад, 1998, стр. 101).

26. Е. Левинас, "О идеји бесконачног у нама", у: *Међу нама,* стр. 280.

27. "Нисам ни знао да сам тако богат, али немам више никаква права да ишта задржим" (Левинас, *Другачије од бивства...,* Никшић, 1999, стр. 193).

28. О томе у код нас јединственој студији: Д. Перовић, *Левинас versus Хајдегер,* Београд, 2006.

29. Бесконачно се не може обухватити мишљењем - то не говори о немоћи мишљења него је позитивно одређења мишљења. Бесконачно-се-не-може-појмити-мишљењем... значи *устројство* - или *не-устројство* - мишљења. Мишљење је постављено као ово не-поимање, једном ријечју, као ова *субјективност.* Ништа ново не треба Бесконачном да би афицирало субјективност, "управо његова сама Бесконачност, његова диференција у односу на коначно већ је његова *не-индифереренииија* према коначном... Бесконачно афицира мишљење, пошто оно мишлење истовремено пустоши и зове: упућивањем на његове границе оно му на значује његово мјесто. Оно буди мишљење" (Видјети оп.: Е. Левинас, *Gott und die Philosophie, Gott nennen. Phänomenologischen Zugänge,* Freiburg/München, 1981, стр. 85). Трансценденција дакле не долази као резултат неуспјеха имананције, "него је једно *juis-nite* - једно *коство* - једно *Ко* које изузима из онтолошког 'штаства' оног Шта. које се истражује и које усмјерава истраживање..." (Е. Левинас, *Другачије од бивства....,* стр. 46).

30. Видјети: Л. Венцлер, "Вријеме као близина одсутног", у: *Одговорносш за другог...,* стр. 55.

31. Е. Левинас, "Интенција догађај и друго", Разговор са Волцогеном, у: *Одговорност за другог...,* стр. 185.

32. Х. Волцоген, "Између емфазе и подозрења", у: *Одговорносш за другог*..., стр. 45.

33. "Одушевити" филозофију путем идеје прогоњене истине и показати да она прима тај дах остајући и даље филозофија. "Идеја једне истине чије манифестовање није ни славно ни блиставо, идеја једне истине која се манифестује у својој понизности, као глас најдубље тишине, по библијском изразу, није ли идеја прогоњене истине, самим тим, једини могући модалитет трансценденције? Не због моралног својства понизности (скрушености) које ја, уосталом, уопште не желим да спорим, већ због начина бивствовања који је можда извор њене моралне вриједности" (Е. Левинас, "Богочовек", у: *Међу нама*, стр. 80). Она као истинау стању је понијети сву тајну субјективности. Уколико мишљење искушава оно што говори онда се види и колико је наш онтолошко-синхронизујући језик неадекватан да изрази она стања у којима се осјећамо тако као да смо "близу своје суштине", неког самоостварења. Ми ћемо обично користити ријечи као "испуњеност" "испуњен сам", али добро знамо да се у тим стањима ни о каквом *пуњењу себе* не ради, супротно, исуњеност је увијек на начин себе-пражњења, ја се "испуњавам" у жртви и дару, у одрицању од себе.

34. Платон у *Софисту* (2446) показује да све темељне мисаоне одредбе као што су *бивствовање, цјеловитост, идентитет* и *разлика, мировање* и *кретање, истост* и *различитост* итд. у односу на мисао Једног стоје у подједнако нужном и асиметричном односу - јер је свака одређеност мислива као неко јединство. Али Једно као такво не претпоставља никакве даље одредбе - нити једно нити цјелину нити идентитет, од свих њих је независно те може бити њихово начело... Једно је оно што све друго мора претпостављати - при том само не претпостављајући било шта друго. Оне одреднице које чине карактер бивствовања нису и карактери Једног (као за Парменида), они Једно не експлицирају, већ га само у мноштву манифестују и због тога јесу најопштије идеје. Једно само, као начело склопа јединства, не манифестује се, и као такво још може се мислити само тако што се ОНО САМО досљедним одрицањем из овог склопа изузима (Видјети: Ј. Халфвасен, *Платонова метафизика Једног*, у: Луча XX/2, Никшић, 2004, стр. 272). Пошто се при овом држи увида да је јединство темељ мишљења и бивствовања Платон сматра да његова критика није убиство великог претходника, што му наравно, Левинас највише и замјера. "Кретање од себе ка другом, од среће ка правди - то Платон наслућује", али по Левинасу он не увиђа да бесмртност није циљ првог кретања жеље него Други, странац (тачније ближњи, брат). Из основа "жестоке самоће" искрсава однос с Другим и без те "прве тајне" оцеубивство је театрална фикција филозофије. "Поћи од јединства егзистирања да би се разумјела тајна, под изговором да *постоји* или *јесте* тајна егзистирајућег значи затворити се у јединство и пустити Парменида да умакне сваком оцеубивству" (Видјети оп: Ж. Дерида, *Насиље и метафизика*, Београд, 2001, стр. 23). Левинас инсистира на оном кретању трансценденције које, за разлику од западног одисејевског модела (која је увијек себи (кући) враћајући) никад се не враћа кући тако да фигура Аврама замјењује Одисеја - отићи да се никад не вратиш. С тим у вези од Добра коме све тежи иде се ка Добру које ме је изабрало - јер нико није добровољно добар. Да ли је овдје тек ријеч о преокретању платоновског Добра или Платоново Добро (имајући у виду асиметрично одношење спрам Једног) наставља да живи у свему реченом? И код Платона свијест (мишљење) не утемељује Добро него је супротно - Добро призива свијест, и не престаје позивати у мишљење, свијест јесте стално и битно позивана од оног што сама не може никад имати - тако се ни ту не бива добровољно добар. Уопште, платоновска формула која поставља Добро *с оне стране бивствовања* стални је предмет "ишчитавања" Е. Левинаса тако да није мали број мислилаца који ће сматрати да је сржњеговог дјела у ствари жестоко настојање да се "усагласе" Платоново Добро и библијско предање, јер на крају крајева и сам ће рећи да су Грци и Библија оно једино вриједно, све остало је игра (плес).

35. Иако се чини да Левинас одбацује интенционалност, он то чини само једним дијелом. Наиме, одбацује је као тематизацију, али је чува као *свијест о...,* као пажњу према ријечи или прихватању лица, као гостопримство.

36. Розенцвајгова критика тоталитета "донијела ми је највише... То нису застарјели и изведени појмови - од малог је значаја кад се они појављују у историји - већ извор свеколиког смисла (Е. Левинас, "Други, Утопија, Правда , у: *Међу нама,* 98. стр. 158).

37. И није то фаталистичко или екстатичко тражење прибјежишта у нечем сасвим Другом, како хоће Хабермас, већ дужност и обавеза мене самога пред конкрецијом Добра - другим човјеком. Другост другог, његово лице које ми стоји сучелице јесте ауторитет који напросто недостаје логичкој другости. Бесконачно се отвара на лицу другог, а не по себи. Тако лице на себи носи увијек више него мишљење може да обухвати и схвати. Оно је сам израз, нешто што се само по себи изражава, а оно што се изражава није предмет гледања (теорије) него слушања. Лице је епифанија - самостално врело смисла - које се не појављује на мом хоризонту већ превазилази сваки хоризонт свјетлости и сваки поредак трансцен- денталног јединства свијести: то је израз који се састоји у изражавању. Израз долази са неумањиве висине и непристрасно свједочи, његова вертикала нигдје не пресијеца мој хоризонт - ја и други нисмо у истом координатном систему. Оп. видјети: Д. Перовић, *Левинас versus Хајдегер*, стр. 165-176.

38. Е. Левинас, *Тоталитет и бесконачно,* Сарајево, 1974, стр. 64.

39. Е. Левинас, *Херменеутика и оностраност*, стр. 101.
40. Е. Левинас, *Другачије од бивства или с ону страну бивствовања*, Никшић. *1999, стр. 227.*
41. Филозофија почиње налогом Трећег - он налаже моје свјесно и савјесно дјеловање - јер раскида општњеност лицем Другог и враћа га у заједничку садашњост као колијевку правде и филозофије. Намјесто непосредног братства наступа једна политичка ситуација. Кад се појави Трећи близина постаје проблематична: "може се упоредити, одвагати размислити, мора се практиковати правда... потребни су опет поређење и једнакост", цијела онтологија, која сада не би била мчо сунце него би добила своје мјесто под сунцем. Тако и оно "грађанско" коме, будући да почива на симетрији одношења, етичко остаје с ону страну, превазилази га и надмаша, мора себе примјеравати правди а не сматрати за једном и свагда утврђен поредак коме се тежи. Видјети: S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Levinas,* Den Haag, 1978, стр. 224.
42. Феоменолошка етика "рухо вриједности суновраћа бивствовању и ослања се на осјећај вриједности који се има или нема" (B. Waldenfels, *Duetsche-französische Gedankengänge,* Fankfurt a/M, 1995, стр. 322).
43. Видјети: Б. Каспер, *Illété. Ка кључном појму у дјелу Е. Левинаса*, Луча, стр. *157-169.*
44. Оп. видјети: Томас Вимер у*: Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei E. Levinas und ihrer Realisierung um philosophischen Diskurs, 1988,* стр. *285.*
45. M. Ruggenini, *Odsutni bog*, Zagreb, 2005, стр. 21.
46. Ibid, стр. 43.
47. То да се овакав став одмах чини насумичним, сањалачким, заслуга је владајућег начела *толеранције* које, под маском *цивилног живота*, закрива религиозну индиферентност. Сводећи религиозност на "приватну ствар" он је потискује у ону димензију егзистенције која се сматра недодирљивом од стране било какве расправе. Тако модерни разум врши и инверзију унутар егзистенцијалног искуства, па но битно окреће у супротно.
48. Ђ. Ватимо, *Нихилизам и еманципација,* Нови Сад, 2008, стр. 58.
49. M. Ruggenini, *Odsutni bog,* стр. 181.
50. Зар не постоје ствари које су без поријекла? И није ли филозофија нешто управо такво? Ж. Бофре, *Поријекло филозофије,* Идеје 9/1978, стр. 85.
51. M. Ruggenini, *Odsutni Bog,* Zagreb, 2005, стр. 177-180.
52. Е. Левинас, *Вријеме и друго,* стр. 8.
53. M. Ruggenini, стр. 166.

63. Jodl, Fridrih. „**Utilitarizam**" u *Istorija etike kao filozofske nauke* II. tom (od Kanta do danas), Sarajevo: Veselin Masleša, 1975, str. 266-288.

1. Бантам је сразмјеено мали дио својих радова сам одштампао; тек је године 1843, на основу прегледа велике литерарне оставштине, комитет пријатеља и (једнакомшљеника под вођством Johna Bowringa објавио цјелокупно издање у 11. свезака, од којих два посљедња садрже кореспонденцију. За нас долазе у обзир готово само списи прва два свеска, међу којима је, опет, најважнији »Introduction to the principles of morals and legislation«. Најприје издан 1801. године од Думонта на француском језику као »Traité de législation«, а касније од Бенекеа по 2. издању њемачки обрађени спис »Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung«, садржи дјеломично исте мисли као и »Introduction«, са битно другачијим распоредом и потпуно другачијим текстом. Што се тиче појединости, налазимо се, с обзиром на оба ова издања, пред вавилонсиком збрком. Године 1789. дјело је објављено у својој првој енглеској верзији; отприлике у исто вријеме започиње лична веза између Бентама и Думонта, једног од најплеменитијих швајцарских представника мисли о хуманитету (упор. о њему наводе код Бенекеа, Bd. II, S. IX и даље), његова загријаност за Бентамове идеје, а као плод одлука о једној француској обради. (Dumont-Beneke, Bd. II, S. XIII.) Обради а не преводу, који би, по Думонтовом суду, само шкодио пријему у Француској »због сувише научног облика, сувише много расцјепканих гранања и сувише апстрактних рашчлањавања«... »Превео сам не ријечи него мисли, једном да дам извод, а други пут коментар. При том сам водио рачуна о писчевим савјетима и напоменама у предговору, написаном неколико година послије самог дјела (овај се налази потпуно испред цјелине у »Works«), а узео сам и све важније додатке «из његових рукописа. (Dumant-Beneke, Bd. I, S. 3—4.) А исто су учинили и издавачи првобитног енглеског текста у укупном издању, које су, исто тако, обогатили великим бројем каснијих додатака из заоставштине; и, с друге стране, они су на појединим мјеситима уметнули веће одјељке из Думонтове обраде, поново на енглески преведене, »да би омогућили потпун преглед Бентамових принципа уколико су они објављени за његовог живота«. Ако додамо још опширне Бенекеове објашњавајуће примједбе уз његов превод Думомта, тад се тачно одређивање Бентамових погледа у појединости не би могло нипошто означити као лак задатак.
2. Од радова којима се Думонт, осим »Introduction«, користио за свој »Traité de législation«, а који су касније били објављени у енглеском укупном издању у оригиналу, наведимо »Principles of the civil code«, »Principles of penal law«; даље »Essay on the influence of time and place in matters of

legislation« и »Essay on the promulgation of laws«, сви у I svesku. Бенеке је овај дио Думонтовог издања изоставио у својој обради. (Види Bd. II, S. V—VI.) У Bowring-овом укупном издању нема дјела »De ontology«, које би се по своме наслову морало сматрати Бентамовим главним дјелом о етици. Издавачи су навели као разлог овог изостављања да га је Bowring тек године 1834. сакупио из Бентамових рукописа и издао, а да у доба издања дјела још није било разграбљено (I, S. 19, Anmerkung). Буртон и неки од ниже наведених писаца о Бентаму чисто се критички дотичу De ontology. У вези с тим је нарочито Mill приговарао Whewell-у због неправичности (Dissertations, II, 463). Он оспорава право да се Бентам другачије цијени до на основу његових властитих радова. А о самој De ontology Mill (Dissertations, p. 364—365) изјашњава се крајње ниподаштавајуће; он сматра да сваки Бентамов обожавалац мора жалити што је књига икада уопште објављена. Форма спречава да се види јасан траг оригинала; још горе је потпуно недостајање сваког принципијелног становишта и ситничавост обраде етичких питања по трговачким Quid-pro-Quo-принципима. Дакако, изгледа да је Бентам под »De ontology« одувијек схватао само »petite morale«, да кажемо као Мил. Јер већ »Table of the Springs of Action« (Works, I, p. 195) рашчлањује овако: Art and Science of Morals; Ethics; Private or Publice (alias Politics), Theoretical or Practical (alias De ontology), Exegetical alias Expository (which coincides mostly with Theoretical), Censorial (which coincides mostly with De ontology).

3. О Бентаму упор. горе већ наведену општу литературу, као и чланак у Encyclopaedia Brit., IX ed. Још и подробно разматрање његових принципа код Jouffroya: »Cours de droit naturel«, T. II, и код Guyaua: La Morale Anglaise contemporaine (1879). Посебно су драгоцјене и напомене које је Бенеке додао својој њемачкој обради »Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung«, које је издао Думонт. Изврсно оријентишући преглед о свој Бентамовој мисли и његовој веома разгранатој активности даје »Introduction to the study of the works of J. Bentham« — који је штампан испред укупног издања — шкотског адвоката J. H. Burtona, истог оног коме дугујемо и драгацјени рад о Хјумовом животу. Из новијег времена упор. већ наведени рад E. Halévya, La Formation du Radicalisme philosophique (1901), чији је први свезак посвећен искључиво, а други углавном Бентаму. Бентамова етика само је индиректно и узгредно разматрана. Даље L. A. Selfoy-Bigge: British Moralists, 1. vol. (1897), L. Stephen: The English Utilitarians, 1. vol. (1900) и E. Albee: A History of English Utilitarism (1902). За критику Бентама даје значајне, премда једностране, доприносе O. Kraus: Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie (1902).

4. »To trace the results of his teaching in England alone would be to write a history of the legislation of half a Century. His writings have been and remain a storehouse of instruction for statesmen, an armory for legal reformers.« (Leslie Stephen: »Dictionnary of national biography«.)

5. J. St. Mill покушао је у своме есеју о »Whewell on moral philosophy« (Dissertations, II, p. 464. и даље) да заштити Бентамове историјско-критичке изливе о старијим моралним и правним теоријама (Introduction itd., chap. II). Но не сматрам да му је то стварно успјело. Бентамово разумијевање ових питања завршава тамо гдје за психологе и етичаре тек пачињу тешкоће.

6. У ствари је лако показати да принцип општег добра, тј. практично општеважећег, представља у неком облику саставни дио или теорију; чак је то сам Бентам, упркос у тексту наведеном оштром одбацивању својих претходника, другдје признао. Упор. његову изјаву код Бенекеа, I, S. 115—116. »Знам да се сви ови изрази (природно, вјечно право, савјест, друштвени уговор, прећутни уговор) могу повезати са правим принципом, јер се сви, више или мање дугим разивитком, могу свести на добра и зла. Но овај начин објашњења, који погрешним и удаљујућим путем води ка правом, говори о несигурности и збуњености и управо није погодан да доконча спорове.«

7. То ће сваки зналац историје наше науке драге воље признати Бентаму. Но осим тога треба истаћи да је признање и постављање Greatest-Happiness-Principle прије Бентама услиједило не само «индиректно и имплиците него потпуно изричито. Већ је Cumberland означио добро цјелине као највиши морални закон (De legg. nat., cap. I, § 4), а чак код једног припадника интуитивне школе, (код Хачесона, постоји став: »That action is the best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers« (Inquiry concern, the origin of our ideas itd., II, sect. 3, § 8): формулација утилитарског принципа готово дословно сагласна са Пристлијем и Бентамом. И Бекарија се служи истовремено истом формулом; а с исто толиким правом могу се и Хјум и Хелвеције сматрати очевима овог појма. Он се управо припремао током цјелокупног развитка етике и политике од времена Хобса и био је, тако рећи, у зраку. Уосталом, и код самог Бентама постоје мјеста на којима се он изричито позива на своје претходнике у откривању и коришћењу принципа добробити, нарочито на Лока, Хелвеција, Пристлија. Види св. X, Works, p. 70. и 142.

8. То важи, и то не напосљетку, о области међународног права, које је Бентам далековидо излагао у својим »Principles of international law«. O. Kraus (у њемачком преводу C. Klatscher) издао је ове драгоцјене мисли са значајним уводом под насловом: »Grundsätze für ein künftiges Völkerrecht und einen dauern den Frieden« (1915).

9. Бенеке је најприје дао ова становишта за исправнију оцјену Бентама (Bontham-Dumont, Vorrede, S. XV, затим S. 187). Са наличја посматрано, природно, исто тако је исправно оно што

Encyclopaedia Britannica каже о Бентаму: »His was a tipically logical, as opposed to a historical mind. For the history of institutions, which in the hands of Sir Henry Maine is becoming a new and interesting branch of science, Bentham cared nothing.«

10. Сва ова истраживања, осим на другом мјесту наведених, дијелови су »Introiduotion« која је Бентам самостално изложио (A table of the springs of action; у I свеску »Works«). Наводим убудуће »Introduction« у обради Бенекеа, који је, како ми се чини, Бентамовим мислима дао филозофски најпуновреднији израз.

11. Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung итд., Bd. I, S. 152. и даље.

12. Овај каталог: ibid., S. 144. и даље. Упор. за то Бенеке-ове критичке примједбе, управо ту. С. 155. и даље.

13. Grundsätze итд., С. 190. и даље.

14. Ibid., С 197.

15. Ibid., С. 163.

16. Ch. Sigwart: »Vorfragen der Ethik«, 2. Aufl., 1907, § 18, нарочито С. 69.

17. Grundsätze itd., S. 72. и даље.

18. Ibid., С. 77, Anmerkung.

19. Ibid., С. 82. и даље.

20. Важност овог питања и учесталост извјесних неспоразума око њега могу оправдати покушај да се за допуну ономе што је већ у I свеску речено о томе (3. изд., нарочито С. 426. и даље) још једанпут истакне пресудна мисао. Бентам се више пута враћа на тврђење да је коначно, властити интерес једина безусловно мотивирајућа снага у човјеку, једини мотив непосредно схватљиве разумљивости. Ако се, сад, не жели порицати као варка или лаж свако узимање у обзир осјецања и потреба других, тад се мора показати да је и у такозваном алтруистичком осјећању и дјелању ипак пресудан властити интерес, премда је прикривен. Сад је природно сигурно да човјек добро и зло других, као и своје властито може увијек само по себи осјећати као стање властитог Ја и да зато, у овом смислу дакако, не могу постојати несебична осјећања; јер би то значило захтијевати од несебичног осјећања да га ми или уопште или посебно као уживање или бол не осјећамо, quod absurdum. Но овај став доказује за питање о постојању несебичних осјећања управо толико много или толико мало као што и став: »Све што опажам и мислим, моја је представа« доказује за реалност представљеног свијета или против ње. Јер унутар ове саме по себи разумљиве претпоставке појављује се тек сад питање: зар између ових осјећања (која су, дакако, сва моја осјећања) не постоје извјесне разлике које оправдавају уобичајено одвајање саможивог и несебичног осјећања; управо тако као што се у другом ставу ради о томе да ли између ових мојих представа не постоје разлике које једни обиљежавају као голе представе, чисто субјективне творевине, а други као опажања, тј. као резултате сарадње објекта и субјекта. А у овом питању у праву је опште људско искуство и његово супротстављање еигоистичком систему: постоје случајеви у којима осјећамо као наш бол и нашу радост, бол или добро других.

21. Із опсежне литературе о Милу наведимо сљедеће списе; Ch. M. Douglas: J. Sit. Mill (1895), такође на њемачком 1897; L. Stephen: The English Utilitarism, III vol., 1900; S. Saenger: J. St. Mill (1901); F. W. Whittaker: Comte and Mill (1909); G. Störring: Ethische Grundfragen (1906), С. 8—27, 35—43, 101. и даље; E. Thieme: Die Sozialethik J. St. Mills (1910); E. Wentseher: Das Problem des Empirismus, dargestellt an J. S.t. Mill (1922), С. 100. и даље. Види даље извођења код Martineau: Types of ethical theory, vol. II, kod Guy au: La Morale Anglaise contemporaine (1879) и E. Albee: A History of English Utilitarism (1902). Упор. и лијепи есеј код Th. Gomperz: Essays und Erinnerungen (1905) са богатим литерамим материјалом, нароичито за интимније упознавање човјека.

22. John Stuart Mill, Autobiography, p. 54. d 206 (Енгл, издање Лондон, 1873, на које се странице односе). Ауторизовани њемачки превод К. Колба, који у дословним текстовним наводима понајвише слиједим. О Џемсу Милу упор. Е. Баинову извсрсну монографију (1882).

23. Ibid., p. 66.

24. Vidi »J. G. Fiebtes Leben und littarariecher Briefwechsel«, од I. H. Fichte. I Bd., 2. Aufl., С. 21, 81—82, 107, 109.

25. Оглед о Колерицу налази се у I, а есеј о Платону у II свеску »Dissertations and Discussions«. И критички реферат о Sidgwik-овом кембрицском ректорском говору у I свеску Dissertations може се с овим повезати.

26. Види Карлајлове Essays о Volteru и Didrou; и Колерицов »Friend« (First landing-place; Essay I). Што се овдје често говори управо о »dark master«, »in whose service Voltaire employed himself«, могло би се радо узети само као поетски обрт кад би то било могуће. И А. Бранди сматра: »Coleridge је, након датог искушења, једва два човјека тако темељито и трајно мрзио, чак презирао, као Њума и Волтера, ова два главна борца безилиузионог оштроумија« (ibid., С. 52).

27. Autobiography именује, осим Колерица, нарочито Гетеа и Карлајла као оне који су најодлучније утицали на довршење његових схватања (p. 153, 161, 174). Али оно што Мил овом приликом, стојећи на висини досегнутог развитка, каже о оној борби против 18. вијека, не може се довољно узети у обзир.

28. Auitobiography, p, 218.
29. Ibid., p. 188, 229, 240.
30. Ibid., p. 251. : ;
31. Види горе наведени оглед о Бентаму и поједине примједбе Autobiography, нарочито оно што је на р. 143. и даље, речено о вазности унутарње културе -јединке, нарочито њених осјећања, и одржању равнотеже међу способностима као главном захтјеву људске добробити. И Utilitar., p. 28—29.
32. Utilitarianism (reprinted from Fraser's Magazine) 1863 Упор. Autobiograiphy, p. 266.
33. Utilitar., p. 9, напом., говори Мил о самом себи као о вјероватно првом који је употријебио ријеч »utilitarian«. То може бити тачно што се тиче опште употребе; но сам израз постоји већ 1802. године код Бентама. Он је сигумо употребљив за означавање одређеног принципијелног погледа, који признаје корисност као критериј моралиног, и скраћује можда досадна описивања; но управо због овог истицања »користи« и с тиме повезаних неспоразума побуђује систематска употреба ријечи сумњу, због чега бих ја могао потпуно да претпоставим у ствари сагласан израз »еудемонизам«, но који изазива ужи и одређенији круг представа, упућује на Бентамов »Greatest-happiness-pcrinciple« и грчку етику. »Корист« је за етичке сврхе сувише широк појам; »срећа« је сроднија срецифично-етичкој представи унутарњих вриједности. Што се тиче језичког облика на њемачком, то би се по аналогији »Parlamentarier, -arismus, -arisch« и овдје могли задржати изрази Utilitarier итд. намјесто оних које често чујемо и читамо, а који страшно звуче: »uitilitarianismus, -arianer, -arianisch«.
34. Autobiography, y. 230, 234. Упор. и интересантну расправу: »The Claims of labour« у Dissertations, vol. II.
35. »Enfranchisment of women«, Dissertations, vol. II.
36. Autobiography, p. 213. Занимљиво је са списом о слободи упоредити есеј који је H. Th. Buckle, један од најодушевљенијих и најрадикалнијих поборника либералистичке мисли о држави, написао о њој: Miscell and posthumous Works, vol. I.
37. Ibid., p. 232.
38. Ibid., p. 239; упор. Morley, Orit. Essays, p. 274—275.
39. Martineau: »Essays, Philosophical and Theological«, p. 118.
40. То су осјећале и духовно сродне природе у Енглеској. Изврсно о њему каже Morley (ibid., p. 242): »Its (наиме Милов тип) force lies not in single elements, but in that combination of an ardent interest in human improvement with a reasoned attention to the law of its condition, which alone deserves to be honoured with the high name of wisdom.« И Höffding (Geschichte der neueren Philosophie, II Bd., 9. Buch) снажно је указао на овај Милов значај.
41. Autobiography, p. 113.
42. Morley, ibid., p. 241.
43. Упор. Hume: »Inquiry concerning the principles of morals«; Sect. I. Чињеницу моралног разлиiковања Хјум сматра тамо тако чврстом да би је само један нечастан противник могао довести у сумњу. Упор. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I, 3. Aufl., C. 330. и даље.
44. Dissertations, I, p. 121—123.
45. Autobiography, p. 226; упор. 273. и даље.
46. Dissertations, II, p. 472. Да то није само ударац у празно, види се веома добро по Реидовом ставу (код Sidgwick, Outlines of the history of ethics, p. 219): »In order to know what is right and what is wrong in human conduct, we need only listen to the dictates of conscience when the mind is calm and unruiffed.« — Поглед који се, изгледа, још заступа и у новијим радовима интуитивне школе (ibid., p. 224, наромена) и о коме Sidgwick потпуно тачно примјећује да он очевидно практично сасвим чини сувишним свако резоновање о моралним питањима. Како се блиско, нпр., и Fihte, као типични представник чистог становишта савјести, окрзнуо о овај гребен, већ је горе показано. Упор. и оно што слиједи горе у тексту.
47. Utilit., p. 5.
48. Utilit., p. 17.
49. Utilit., p. 12—16. Не могу а да овдје не подсјетим на оно дубоко- мисаоно мјесто Autobiography, на коме Мил развија новостечена начела, која га извлаче из његове свјетскоболно-песимистичке кризе и која су од највећег значаја не само за овдје разматрано питање о квалитетним разликама осјећамја него и за наредне примједбе о ресимизму. На »лов на срећу«, који модерни песимизам прихвата као само ро себи разумљив и који је изграђен као нека врста спорта, изгледају они као нарочито уперени.
50. Упор. Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, 4. Aufl., II Bd., VI Kap., 6. и 7. Већ је Sidgwick (Methods of Ethics, Book II, chap. II) указао на то да сваки еудемонизам, егоистички као и универзалистички, уколико жели бити конскеквентан, смије признати само квалитетне разлике задовољене свијесити и да мора свако квалитативно поређење свести на квантитативно.
51. Utilitarianism, p. 18—22.
52. Ibid., p. 17.

53. Ibid., p. 54—58.
54. Ibid., p. 60.
55. Utilitarianism, ibid., посвећује овој психологији воље исцрпно разматрање.
56. О недостатку хјумовске теорије, наведеном у тексту, види Fr. Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I, 3. Aufl., S. 627, Anm. 36. Што се тиче еволуционизма, то су, нпр., значајни дијелови у Спенсера, Data of Ethics, велики дио психогенетичког развитка, теорија замјене презентативних осјећања репрезентативним, само даља изградња оног што је Мил наговијестио у Utilit., p. 54—58.
57. Utilit., p. 23—25.
58. »Nature« (Three Essays), p. 47, 50—52.
59. Види горе Кантове аргументе. Милова одбојност најприје се усмјерава против Whewella. Види есеј о његовој моралној филозофији, Dissertation, II, 478, и горње излагање.
60. Utilit., p. 34. и даље. Dissertations, I, p. 143—144. Све ове мисли, у спису »Utilitarianism« само лако скициране, касније су темељним истраживањем у Sidgwicka »Methods of Ethics« потпуно изведене. Тамо је нарочито освијетљено релативно право интуитивног и његова непоништива недовољност (види горе стр. 495. и даље).

64. Pavićević, Đorđe. „**Javni um kao politički ideal: shvatanje Džona Rolsa**" u *Filozofija i društvo* br. 2, 2007, str. 209-234.

1. Колики је значај сам Ролс придавао овом појму показују његови стални покушаји да га доради и редефинише. Његова последња дела посвећена су томе. Нови предговор из 1996. године за књигу Политички либерализам чији је највећи део посвећен идеји јавног ума, као и текст Још једном о идеји јавног ума, објављен заједно са студијом Право народа 1999. године су његови последњи самостално написани радови после серије можданих удара које је преживео. У недавно објављеној књизи The Legacy of John Rawls, која претендује да стави тачку на наслеђе овог филозофа, три од осам текстова, посвећених посебним темама, бави се идејом јавног ума (Brooks and Freyenhagen, eds., 2005).
2. Стога није чудно када Брус Екерман каже да ће „политички либерализам преживети или замрети у напору да конструише конститутивни облик јавног ума – онај који ће допустити веома различитим врстама људи да заједно размишљају о темељним питањима друштвене правде." (Ackerman, 1994: 368).
3. На овом месту се идеја јавног ума приближава Хабермасовој идеји идеалне говорне ситуације (или Апеловој идеалне комуникативне заједнице), али се не ради истим идејама. Кључна разлика састоји се у домену реконструисане ситуације. Ролсова амбиција није да утемељи политичку концепцију у филозофским идејама истине или исправности, него само да покаже да она може схватити као исход слободне употребе ума, ма какве друге карактеристике имала. У сврху постизања консензуса није неопходно да претпоставимо да је она истинита или исправна, што такође не значи да није.
4. Неки су, због тога, сматрали да Ролс сам чин гласања сматра јавним чином. Међутим, овде се не ради о процедури гласања, што је техничко питање чији је циљ да искључи манипулације, притиске итд. Ради се о природи гласања као дискреционог, тајног чина. Ролс сматра да наша одлука у том смислу мора моћи бити образложена јавним разлозима који су разумљиви другима и да имамо моралну обавезу да наше јавне, не приватне, разлоге за гласање изложимо тесту јавности.
5. Ова теза је доста оспоравана приговором о схизофреној структури личности грађанина, коју наводно претпоставља Ролсова теорија, који су принуђени да у различитим сферама живота следе различит скуп правила и различите начине закључивања на које их нагони јавни ум. Приговор се појачава и често назива „оправдавајућа схизофренија" (Daniels, 2000: 148-153) јер грађани морају да воде „двоструко морално књиговодство". Овај аргумент има више верзија од којих су неке тривијалне, али у његовом јачем облику, преклапајући консензус и јавни ум захтевају од грађана да чине значајне моралне компромисе који угрожавају њихов морални интегритет: најпознатији су случајеви дубоких моралних неслагања као што су абортус, верске праксе у школама, заштита животиња итд. Узрок тога је неодговарајуће повучена линија јавно-нејавно, односно политичког и моралног, која доводи у питање сагласност јавних разлога и нејавних вредности. О овом проблему ће бити посебно расправљано.
6. У различитим варијантама овај аргумент се може пронаћи код различтитих аутора: Walzer (1981), Connoly (1990), Wolin (1996), Mouffe (1993), Alejandro (1996), Newey (1997, 2001), Williams (2001)
7. Алехандро у свом тексту разликује четрнаест различитих концепата политике који се јављају у западној традицији, од којих Ролсова концепција искључује најмање четири, а дубоко је политичка само у три смисла у коме се политичко разуме. Са осталима је мање више компатибилна. (Alejandro, 1996: 2, 20-21)

8. О особености и предностима Ролсовог либерализма писао сам у тексту „Морални консензус и либерални поредак“.
9. Следи фн. 40 у тексту, „Ако нестане правде, онда за човека више није вредно да живи на Земљи“, Rechtslehre, примедба Е уз параграф 49, Ak:VI:332. У овом делу текста код Канта се разматра морална природа судске казне и кривичног закона где Кант каже: „... тешко ономе ко се провуче кроз змијске вијуге науке о срећи да пронађе нешто што ће га, предношћу коју обећава, ослободити казне или само једног њеног степена, према фарисејском геслу: ‘боље да један човек умре него да пропадне цео народ’; јер ако пропадне правда, онда нема никакве вредности да људи живе на Земљи“ (Kant, 1993: 133).

IV. МЕТАЕТИЧКО УЧЕЊЕ

65. Čehok, Ivan; Koprek, Ivan. „**Metaetika**” u *Etika: priručnik jedne discipline*, Zagreb: Školska knjiga, 1996, str. 72-76.

66. Stojanović, Svetozar. „**Realizam Georgea Moora**” u *Savremena meta-etika*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1991, str. 49-67.

1. „Природни" је Mooreов термин. Као што ћемо касније видети Moore никада није успео да на задовољавајући начин дефинише његово значење. Међутим, његова најчешћа употреба овог термина отприлике је једнака термину „емпиријски." Уосталом, видећемо да се Moore и сам сложио да би једна у суштини таква дефиниција, коју је предложио Broad (Брод) била исправна.
2. *„Principia Ethica",* Cambridge, 1903. стр. 6. Одсада ћу је означавати скраћено као P. E.
3. Ibid., стр, 40.
4. Објављено у ед. P. A. Schilpp: *„The Philosophy of G. E. Moore*” New York, 1942; цитираћу према II изд., 1952, и то скраћено као Ph. G. E. M.
5. Ph. G. E. M., стр. 581-582.
6. Ibid., стр. 582.
7. *„Philosophical Studies",* Лондон, 1922, стр. 260-261,
8. Ph. G. E. M., стр. 585,
9. Ibid., стр. 590,
10. Ibid., стр. 591.
11. Ibid., стр. 62.
12. P. E., стр. 143,
13. У књизи „Ph. G. E. M.” Стевенсон је објавио расправу: *„Moore's Arguments against some Forms of Ethical Naturalism"*, а Moore му је опширно одговорио.
14. Ph. G. E. M., стр. 544-545.
15. Ibid., стр. 554.
16. Ph. B. Rice: „*On the Knowledge of Good and Evil*", New York, 1955, стр. 40.
17. P. E. стр. VII.
18. Ibid., стр. 13, подвукао С. С.
19. Ibid., стр. 58.
20. Ibid., стр. 77.
21. Види W. Frankena: *„The Naturalistic Fallacy",* Mind, Vol. XLVIII (1939).
22. Види, на пример, S. Pepper: *„The Sources of Value",* Berkelay and Los Angeles. 1958, стр. 30.

67. Wittgenstein, Ludwig. „**A Lecture on Ethics**” у *The Philosophical Review*, 74 (p. 3-12). Превод Владимир Милутиновић. www.filozofijainfo.com/tekstovi/_vitg.htm (очитано: 12.02.2012)

68. Стивенсон, Чарлс. „**О природи етичког разилажења**" у Јаковљевић, Драган. *Етика (огледи из примењене етике)*, Подгорица: ЦИД, 1999, стр. 23-31.

69. Dobrijević, Aleksandar. „**Ka adekvatnoj moralnoj teoriji**" u *Filozofija i društvo* (br. 22-23) Beograd: Institut za filozofiju i društvenu misao, 2003, str. 65-114.

*Рад је написан у оквиру пројекта Института за филозофију и друштвену теорију „Могућност примене модерних филозофско-политичких парадигми на трансформацију друштва у Србији/Југославији", који финансира Министарство за науку, технологију и развој Републике Србије.

**За Херове главне књиге користићу скраћенице LM (The Language of Morals), FR (Freedom and Reason), MT (Moral Thinking: Its Levels, Method and Point), SOE (Sorting Out Ethics), а за Херове збирке есеја скраћенице EPhM (Essays on Philosophical Method), EMC (Essays on the Moral Concepts), AMP (Applications of Moral Philosophy), EET (Essays in Ethical Theory), EPM (Essays on Political Morality), ERE (Essays on Religion and Education), OP (Objective Prescriptions and Other Essays). За Херове одговоре критичарима у зборнику радова који је посвећен његовој књизи MT користићу скраћеницу HC (Hare and Critics: Essays on Moral Thinking). За потпуније податке о коришћеној литератури видети библиографију.

1. Видети уводне делове чланака поменутих аутора у: Seanor & Fotion, eds. (1988).
2. Читав овај пасус упоредити са HC („Comments: Introduction", стр. 204), EPhM („A School for Philosophers", стр. 44), EET („Ethical Theory and Utilitarianism", стр. 212), као и SOE, стр. 2-3, 10.
3. Уп. Hudson (1988), стр. 9.
4. MT, стр. 5.
5. Richards (1988), стр. 120.
6. Видети: LM, стр. v, SOE, стр. 45, и EPM („The Role of Philosophers in the Legislative Process"), стр. 2.
7. Стога не треба да нас изненади његова тврдња да Ролс (John Rawls) никада није изградио етичку теорију (упор. SOE, стр.124; EET, „Rawls's Theory of Justice", стр. 145).
8. FR, стр. 186-187.
9. Уп. EMC („Ethics"), стр. 39-43, као и AMP („'Nothing Matters'"), стр. 45.
10. Уп. FR, стр. 89, као и EET („The Structure of Ethics and Morals"), стр. 178.
11. Видети: SOE, стр. 27.
95. MT, стр. 54.
96. Уп. Ostin (1980), стр. 171; MT, стр. 67; SOE, стр. 48; EMC („Descriptivism"), стр. 55-75; EET („A Reductio ad Apsurdum of Descriptivism"), стр. 113-130.
97. Видети графикон у: SOE, стр. 42.
98. Parfit (1984), стр. 366 и даље.
99. Уп. EET („Ontology in Ethics"), стр. 84. Синтагма „фабрика света" је, заправо, Мекијева (Mackie, 1977, стр. 23).
100. SOE, стр. 45.
101. Ово је суштина тзв. „аргумента на основу необичности" (argument from querness) (упор. Mackie, ibid. стр. 38-42).
102. MT, стр. 217.
103. Ibid. стр. 82.
104. SOE, стр. 134. Видети и OP („Objective Prescriptions"), стр. 1-18.
105. Један пример за то је Савремена мета-етика Светозара Стојановића.
106. Уп. EET („Some Confusions about Subjectivity", стр. 18, „Ontology in Ethics", стр. 96); OP („Philipa Foot on Subjectivism", стр. 87); SOE, стр. 56-57.
107. Бабић (1991), стр. 283.
108. SOE, стр. 52.
109. Видети: ibid. стр. 118-125, 136-137. Хер из ове листе искључује услов јавности, којег Ролс, са своје стране, сматра једним од основних услова (упор. Џон Ролс, 1998, стр. 129). Из неких Херових назнака може се закључити да би овај услов могао имати важење као један од нужних захтева адекватне моралне теорије (упор. AMP, „Peace", стр. 88-89).
110. Ibid. стр. 119.
111. Ibid. стр. 120.
112. Ibid. стр. 79.
113. Ibid. стр. 81. Слично, премда нешто радикалније, недескриптивистичко схватање о моралном релативизму дели и Блекбурн када тврди да „не постоји проблем релативизма зато што не постоји проблем моралне истине. Пошто морално схватање није ствар репрезентовања света, већ процењивања избора, делања и ставова у свету, питати се који је став исправан значи питати се који став усвојити или одобрити" (Blackburn, 1999, стр. 214).
114. MT, стр. 70.
115. Уп. Mur (1998). На основу тзв. „аргумента отвореног питања" има смисла поставити нетаутолошко питање „Да ли је еутаназија погрешна?".

116. MT, стр. 217-218.
117. Ibid. стр. 71.
118. FR, стр. 187.
119. Холмс (упор. Holmes, 1966, стр. 117) је својевремено Херу упутио примедбу што никада конкретно не указује на неког теоретичара који себе отворено назива објективистичким натуралистом у тако дефинисаном смислу. Са појавом Гевиртове књиге Reason and Morality, ова примедба пада у воду јер аутор не оклева да себе управо тако опише (упор. Gewirth, 1978, стр. 363). Читава његова теорија о логичкој деривацији највишег моралног принципа (под именом „принцип генеричке конзистенције“) из природе људског делања своју основу има у укидању вредносно-дескриптивне дистинкције на којој Хер упорно инсистира.
120. SOE, стр. 121.
121. MT, стр. 217.
122. LM, стр. 166.
123. SOE, стр. 90.
124. MT, стр. 77.
125. Уп. ibid. стр. 77-78. У трећем поглављу ове књиге Хер сагледава интуиционизам као развојни ступањ дескриптивизма.
126. Уп. Ross (1930), стр. 120-121.
127. Видети: MT, стр. 73-74.
128. Ross, ibid. стр. 41.
129. SOE, стр. 92.
130. Уп. MT, стр. 40.
131. Причард је, супротно Херу, сматрао да није могуће наводити такве разлоге, односно доказивати које су моралне интуиције исправне или пожељне. По његовом уверењу, то се „може уочити само директно“ (Prichard, 1968, стр. 16).
132. MT, стр. 77.
133. Стивенсон (1999), стр. 30.
134. „Начини на које се 'правда' може дефинисати, а да се не изазове негодовање лексикографа, веома су бројни. Око за око и зуб за зуб? Напросто, извршавања уговора? Оно што краљ заповеда? Расподела друштвеног богатства према раду сваког појединца? Имамо велики избор значења, као и слободу да, у оквиру широких конвенционалних граница, измишљамо нова значења. Међутим, то које ћемо значење изабрати нипошто није безначајно, јер то ћемо значење почаствовати похвалним називом. Изабрати неко значење значи определити се за неку од страна у једном друштвеном сукобу“ (Стивенсон, 1977, стр. 299).
135. Stevenson (1944), стр. 78.
136. SOE, стр. 109. На сличне аргументе наилазимо већ у књизи LM: „Морални језик је често емотиван, једноставно због тога што су ситуације у којима се он типично употребљава ситуације које често дубоко доживљавамо... [али] суштинске логичке особине вредносних речи могу бити присутне и тамо где емоције нису приметно инволвиране“ (стр.144); „Нико не би рекао, настојећи да објасни функцију индикативних реченица, да су оне покушаји убеђивања некога да је нешто случај. Исто тако не постоји ниједан разлог више да се каже да су заповести покушаји убеђивања или навођења некога да учини нешто;... ми најпре говоримо некоме шта треба да учини, а потом, ако није склон томе да учини оно што му кажемо, можемо започети потпуно другачији процес покушавања да га наведемо да то учини... Ова дистинкција је важна за филозофију морала; јер сугестија да се функција моралних судова састоји у убеђивању води, заправо, у тешкоћу неразликовања њихове функције од оне коју има пропаганда“ (стр.13-14).
137. Видети: HC („Comments on Hudson“), стр. 210, као и EMC („Freedom of the Will“, стр. 1-12; „Ethics“, стр. 49-51).
138. SOE, стр. 126.
139. Читав овај пасус упоредити са ibid. стр. 126-128.
140. У том смислу интересантно је Херово читање Аристотела: „On phronesis или практичну мудрост супротставља разумевању или synesis, и каже да је претходно епитактике (што заправо значи 'прескриптивно'), а потоње критике монон – оно само просуђује, дакле не прописује“ (ibid. стр. 129-130).
141. Уп. OP („Foundationalism and Coherentism in Ethics“), стр. 124.

70. Cekić, Nenad. „**Sarelovo izvođenje treba iz jeste**“ u *Metaetika(Problemi i tradicija)*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, 2013, str. 238-252.

1. Овде се нећемо бавити свим финесама Серловог покушаја да премости „јесте-треба“ јаз и критикама које су потом уследиле. О томе је на нашем језику сасвим довољно расправљано. Вид. на

пример, Бабић, Ј., „Сеарлова теорија говорних аката и „јесте-треба“ питање“, *Филозофске студије IX,* Београд, 1977.

142. Вид. Searle, J. R., "How to Derive Ought' from 'Is', *The Philosophical Review*, Vol. LXIII, 1964. Прештампано у: Hudson, W. D., *The Is/Ought Question*, Macmillan, London, Basingstoke, 1969.

143. У каснијој разради аргумента Серл каже да се израз *реченица* може заменити изразом *фонетски низ* и навести који је то фонетски низ, у овом случају: „J-a +o-в-и-м... итд.“. Вид. Searle, J., *Speech Acts,* Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1969, стр. 182.

144. Више о тој расправи видети у: Стојановић, В., „Теорија институционалних чињеница и јесте/треба проблем“, *Филозофске студије X,* Београд, 1978.

145. Rawls, J., "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* 64, 1955, стр. 3-32. Овај текст је на српском језику последњи пут објављен у: Јаковљевић, Д. (прир.), *Савремена филозофија морала,* Ратио, Подгорица, Београд, 2002.

146. Stevenson, C. L., *Ethics and Language,* стр. 95.

147. За увођење овог термина у филозофску терминологију заслужна је Ескомбова. Вид. Anscombe, G. E. M., "On Brute Facts" [1958], прештампано у: Thomson, J. J., Dworkin, G. (eds.), *Ethics*, Harper and Row, New York, 1968.

148. Остин није претерано користио термин *језички акт* или *говорни акт*. Ти термини су тек касније широко прихваћени у филозофији језика.

149. Овде Остин мисли на оно што се обично означава појмовним паровима типа денотација/конотација или номинатум/смисао.

150. Vid. Austin, J. L., *How to Do Things With Words,* стр. 95.

151. *Ibid.,* стр. 98-99.

152. *Ibid.,* стр. 98.

153. *Ibid.,* стр. 101.

154. *Ibid.,* стр. 73-76.

155. *Ibid.,* стр. 103.

156. Searle, J. R., "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", *The Philosophical Review,* Vol. 77, No. 4, Oct., 1968, стр. 405.

157. *Ibid.,* стр. 407.

158. *Ibid.,* стр. 408.

159. Austin, J. L., *How to Do Things With Words,* 2nd ed. стр. 98.

160. Searle, J. R., "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", стр. 413.

161. *Ibid.*

162. *Ibid.,* стр. 414.

163. *Ibid.*

164. *Ibid.,* стр. 420.

165. Searle, J., *Speech Acts,* стр. 24.

166. Anscombe, G. E. M., "On Brute Facts", *Analysis,* Vol. 18, No. 3 (Jan., 1958), стр. 71.

167. *Ibid.,* стр. 183.

168. Овај глагол се обично користи за указивање на прескриптивну улогу вредносних судова.

169. Searle, J., *Speech Acts,* стр. 183-184.

170. Flew, A. [1964], "On not Deriving 'Ought' from 'Is'", прештампано у: Hudson, W. D. (ed.), *The Is/Ought Question*, 1969, стр. 141.

171. Hudson, W. D., *Modem Moral Philosophy,* 2nd edition, стр. 269. Наш курзив.

172. Hare, R. M., 'The Promising Game', Revue Internationale de Philosophie 70, 1964. Прештампано у: Hudson, W. D. (ed.), *The Is/Ought Question.*

173. Више о томе у: Бабић, Ј., „Сеарлеова теорија говорних аката и јесте-треба питање“, *Филозофске студије IX,* 1977.

174. Вид. Searle, J., *Speech Acts,* стр. 180-181.

V. ПРОБЛЕМИ ПРИМИЈЕЊЕНЕ ЕТИКЕ

71. Pozić, Valentin. „**Medicinska etika**" u I. Čehok/ I. Koprek (ured.). *Etika (priručnik jedne discipline)*, Zagreb: Školska knjiga, 1996, str. 165-169.

72. Čović, Ante. „**Novi putevi medicinske etike**" u *Etika i bioetika*, Zagreb: Pergamena, 2004, str. 7-34.

1. Додуше, отварање расправе о еутаназији није у специфично сензибилизираним европским културама прошло без отпора, просвједа па и јавних скандала. О томе достатно свједоче неприлике које је, због заговарања активне еутаназије у одређеним случајевима, доживио аустралски филозоф Peter Singer у њемачким, аустријским и швицарским академским круговима. Своја неугодна искуства описао је у чланку под упечатљивим насловом »Како се у Њемачкој бива ушуткан« који је придодан другом њемачком издању његова главног дјела *Практична етика* (Peter Singer, *Praktische Ethik*, Philipp Reclam, Stuttgart 1994., стр. 425-451), док је првобитно био објављен у *New York Review of Books* (15. 8. 1991.).
2. Усп. Иван Шегота, *Нова медицинска етика (Биоетика)*, Медицински факултет Свеучилишта у Ријеци, Катедра друштвених знаности, Ријека 1994., стр.19.
3. R. M. Veatch је директор Kennedy института за етику у Washingtonu, H.-M. Sass је директор еуропскога, а R. Kimura азијскога биоетичког програма на истом институту, R. Chadwick и P. Singer воде Међународно биоетичко удружење (IAB) са сједиштем у Аустралији, W. T. Reich главни је уредник *Encyclopedia of Bioethics* (vol. I-V, New York - London [2]1995.), док је D. Macer главни уредник међународног азијског часописа за биоетику итд.
4. Иманентно-теоријску толерантност (или пак искључивост) треба разликовати од особне толерантности (искључивости) која представља карактерну, моралну, социјалну итд. значајку појединца.
5. Peter Singer, *Praktische Ethik*, стр. 9.
6. Појам »обичне практичке свијести« долази из хоризонта Кантове практичке филозофије.
7. Осврћући се на један чланак присташа тзв. »дискурсне етике«, с којима је ушао у полемику, P. Singer износи занимљиво запажање: »Добио сам дојам да све то причање о »дискурсној етици« није имало никакву стварну улогу у том аргументу; то им је послужило само као нека врста декорације и аутори су до свог закључка могли доћи и много изравнијим путем« (стр. 572).
8. У књизи *Principles of Biomedical Ethics* која је до 1994. год. изишла у четири издања (Oxford University Press, New York [4]1994.).
9. Менон у Платонову истоименом дијалогу, позивајући се на Горгију, говори: »А друкчија је врлина дјетета, и женског и мушког, и (она) старијег човјека, хоћеш ли слободна, хоћеш ли роба. Постоје и друге веома бројне врлине тако да није проблем рећи о врлини у чему је (она). Та за сваку од дјелатности и доби, с обзиром на свако дјело, за свакога од нас постоји (посебна) врлина, а исто тако, Сократе, мислим, и (посебна) опачина.« - Усп. Hermann Diels, *Предсократовци. Фрагменти,* Напријед, Загреб 1983., II., стр. 286 (B 19).
10. Као почетак суврмене етике скрби узима се објављивање истраживачких резултата Carol Gilligan u knjizi *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.).

73. Marić, Jovan. „**Etika u psihijatriji**" u *Medicinska etika*, Beograd: Megrad, 2005, str. 215-218.

74. Markiz, Don. „**Ponovno ispitivanje abortusa**" u *Bioetika*, Beograd: Glasnik, 2012, str. 97-122.

1. Boonin, D. (2003), *A Defense of Abortion* (Cambridge: Cambridge University Press).
2. MeMahan, J. (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press).
3. Marquis, D. (1989), „Why Abortion Is Immoral", *Journal of Philosophy,* 89: 183-202.
4. Purdy, L., and Tooley, M. (1974), „Is Abortion Murder?", y R. Perkins (ed.), *Abortion: Pro and Con,* Cambridge, Mass.: Schenkman.
5. Stone, J. (1987), „Why Potentiality Matters", *Canadian Journal of Philosophy,* 17: 815-30. *Affairs*, 2: 37-65.
6. Tooley, M. (1973), „A Defense of Abortion and Infanticide", y J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion,* 1st edn. Belmont, Calif.: Wadsworth, 51-91.
7. Tooley, M. (1983), *Abortion and Infanticide* (Oxford: Clarendon Press).
8. Warren, M. A. (1979), „On the Moral and Legal Status of Abortion" repr. u R. A. Wasserstrom (ed.), *Today's Moral Problems*, 2nd edn. New York: Macmillan, 35-51.
9. Warren, M. A. (1997), Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things (Oxford: Clarendon Press).

75. Pens, Gregori. „**Kloniranje**" u *Bioetika*, Beograd: Glasnik, 2012, str. 359-372.

1. CNN News (2003). April 14.
2. Kolata, G. (2005). Koreans report ease in cloning for stem cells. *New York Times*, May, 20: A1 *Newsweek* (2007). July 9: 29.
3. President's Council on Bioethics (2002). *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry.* Washington, DC.

76. Turza, Karel. „**Eutanazija**" u *Medicina i društvo* (uvod u medicinsku etiku), Beograd: CIBID, 2008, str. 89-92.

1. Др Бернар је постао познат пошто је први извршио трансплантацију срца, децембра 1967. године, у Јужној Африци.

77. Singer, Piter. „**Oduzimanje života: životinje**" u *Praktična etika* (II izd.), Beograd: Signitura, 2000, str. 110-134.

78. Eliot, Robert. „**Etika zaštite okoline**", u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, , Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str.409-424.

1. Attfield, R.: *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Blackwell, 1983).
2. Baxter, W. F.: *People or Penguins: the Case for Optimal Pollution* (New York: Columbia University Press, 1974).
3. Callicott, J. B.: 'Elements of an environmental ethic: moral considerability and the biotic community', *Environmental Ethics,* I (1979), 71-81.
4. Goodpaster, K.: 'On being morally considerable', *Journal of Philosophy,* 75 (1978), 308-25.
5. Naess, A.: 'Self-realisation in mixed communities of humans, bears, sheep and wolves', *Inquiry, 22* (1979), 231-42.
6. Norton, B.: *Why Preserve Natural Variety?* (Princeton: Princeton University Press, 1988).
7. Rolston III, H.: *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).
8. Tavlor, P: *Respect for Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1986).
9. Van De Veer, D. and Pierce, C, eds.: *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1986).
10. За даље читање:
11. Elliot, R. and Arran, G., eds.: *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St Lucia: University of Queensland Press, 1983).
12. Mannison, D., McRobbie, M. and Routlev, R. eds.: *Environmental Philosophy* (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).
13. Partridge, E., ed.: *Obligations to Future Generations* (Buffalo: Prometheus, 1981).
14. Regan, T., ed.: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (New York: Random House, 1984).
15. Sylvan, R.: *A Critigue of Deep Ecology* (Canberra: Research School of Social Sciences, Australian National University, 1985).

79. Primorac, Igor. „**Je li prostitucija nemoralna**" u *Etika na djelu (Ogledi iz primijenjene etike)*, Zagreb: KruZak, 2006, str. 147-169.

1. Предмет је овог чланка проституција у примарном, уском смислу "комерцијалног" или "најамног секса", "секса за новац", а не у изведеном значењу "упорабе властитих способности или талента у ниске или недостојне сврхе". Питање о којем је овдје ријеч може се формулирати и на сљедећи начин: је ли проституција у првом, изворном значењу истовремено и проституција у другом, изведеном смислу?
2. Ф. Енгелс, *Поријекло породице, приватног власништва и државе,* превео М. Симић, Напријед, Загреб, 1973, стр. 71
3. О томе расправљам у претпосљедњем одјелу.

4. Овдје се ослањам на класичан чланак Kingsleya Davisa *"The Sociology of Prostitution"*, у S. Dinitz *et al.* (ур.), *Deviance,* 2. изд., Oxford University Press, New York, 1975.
5. Ibid., стр.328.
6. G. Dworkin, "Paternalism", *The Monist*, год. 56 (1972), стр.65.
7. L. Ericsson, "Charges against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment", *Ethics*, год. 90 (1979/1980), стр.357.
8. D. A. J. Richards, *Sex, Drugs, Death and the Law: An Essay on Human Rights and Overcriminalization,* Rowman & Littlefield, Totowa, 1982, стр.113.
9. *Ibid.,* стр.146 биљ. 251. Истраживање о којем је ријеч приказано је у чланку W. B. Pomeroya "Some Aspects of Prostitution", *Journal of Sex Research,* год. 1 (1965).
10. L. Ericsson, лоц. цит.
11. За анализу двије врсте патернализма види J. Feinberg, "Legal Paternalism", *Canadian Journal of Philosophy,* год. 1 (1971).
12. Многи аутори који су писали о проституцији као о "друштвеном злу" тврдили су да проститутке практично никад не бирају тај занат слободно, већ их неповољни друштвени увјети (необразованост, сиромаштво, незапосленост) нагоне да му се одају. Та тврдња омогућава госпођи Warren (и многим другима) да осуде проституцију и истовремено проститутку разријеше гријеха. Но чак и ако је та емпиријска тврдња истинита, она не представља аргумент против проституције, већ само против недостатака алтернатива том позиву.
13. J. S. Mill, *On Liberty,* ур. C. V. Shields, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1956, стр.93. Види ибид., стр.120-122.
14. M. Walzer, *The Spheres of Justice,* Basic Books, New York, 1983, стр.100-103.
15. Ibid., стр.103. (Дијелови цитата које сам изоставио односе се на религијску проституцију, која није тема овог чланка.)
16. Види енциклику *Humanae vitae.*
17. Augustine, *Concering the City of God,* превео H. Bettenson, Penguin Books, Harmondsworth, 1972, књ. 14, погл. 16, стр.557.
18. B. Mandeville, *The Fable of the Bees,* ур. F. B. Kaye, Oxford Univerisity Press, Oxford, 1957, св. 1, стр. 95—96, 100. Mandeville подробно расправља о проблему проституције у (анонимно објављеном) памфлету *A Modest Defence of Publick Stews: or, an Eassy upon Whoring, As it is now practis'd in these Kingdoms*, A. Moore, London, 1724. Аргумент који сам навео из *Басне о пчелама* разрађен је на стр. ii—iii, xi—xii, 39-52.

    A. Schopenhauer, "Uber die Weiber", *Parerga und Paralipomena,* 2. св., *Sämmtliche Werke*, ур. V. J. Frauenstädt, 2. изд., F. A. Brockhaus, Leipzig, 1891, св. 6, стр.658.

19. W. E. H. Lecky, *History of European Morals,* Longmans, Green & Co., London, 1869, св. 2, стр. 299—300.
20. B. Russell, *Marriage and Morals*, George Allen & Unwin, London, 1958, стр.116.
21. Sv. Augustin, *De ordine,* II, 4; св. Toma Akvinski, *Summa theologiae,* II/ii, q. 10, art. 11.
22. H. Benjamin и R. E. L. Masters, *Prostitution and Morality*, Souvenir Press,. London, 1965, стр. 201.
23. Види A. Goldman, "Секс и ништа више", у И. Приморац (ур.), *Суврeмена филозофија сексуалности,* КруЗак, Загреб, 2003; R. Vannoy, *Sex without Love: A Philosophical Exploration*, Prometheus Books, Buffalo, 1980.
24. Оп. цит., стр. 99-104.
25. Ibid., стр.103-104.
26. За примјере таквог расуђивања и подробну анализу његове структуре види J. Wilson, *Logic and Sexual Morality,* Penguin Books, Harmondsworth, 1965, стр. 59—74.
27. Види J. Richards, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry,* Routledge & Kegan Paul, London, 1980, стр.198—202.
28. B. Russell, оп. цит., стр.121-122.
29. L. Ericsson, оп. цит., стр. 342.
30. D. Archard, "Sex for Sale: The Morality of Prostitution", *Cogito,* год. 3 (1989), стр. 49-50.
31. C. Pateman, "Defending Prostitution: Charges against Ericsson", *Ethics,* год. 93 (1982/1983); *The Sexual Contract,* Polity Press, Cambridge, 1988, погл. 7.
32. C. Pateman, "Defending Prostitution", стр. 562.
33. За аргументацију у прилог супротној тврдњи види A. Appiah, "But Would That still Be Me?: Notes on Gender, 'Race', Ethnicitiy, as Sources of 'Identity'", *The Journal of Philosophy,* год. 87 (1990).
34. О аргументима за и против види *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology,* HMSO, London, 1984, погл. 8; M. Warnock, "The Artificial Family", и M. Lockwood, "The Warnock Report: A Philosophical Appraisal", у M. Lockwood (ур.), *Moral Dilemmas in Modem Medicine,* Oxford University Press, Oxford, 1985.
35. *Report,* стр. 45.

36. У овом чланку не расправљам о оним аргументима против проституције који су, по мом суду, већ ефикасно побијени. Види L. Ericsson, оп. цит., о аргументима да проституција опримјерује и потиче комерцијализацију друштва, да она представља екстремни примјер неједнакости мушкараца и жена, да предмет тако елементарне људске потребе као што је секс не треба продавати и куповати те о марксистичкој критици проституције, и L. E. Lomasky, "Gift Relations, Sexual Relations and Freedom", *The Philosophical Quarterly*, год. 33 (1983), о аргументу да најамни секс обезвриједњује секс мотивиран осјећајима блискости, љубави и сл.

37. Точније, да проституција није неморална ако се ријеч "неморална" употребљава у уобичајеном значењу, тј. као израз мораине *осуде.* Кад кажемо, на примјер, да је неморално красти, тиме не желимо рећи да крађа није идеалан начин одношења према туђем власништву или интегрални дио доброг живота или најбољи начин употребе вјештих прстију или пак нешто што бисмо препоручили као каријеру својој малољетној кћери. "Неморално је красти" изражава моралну осуду крађе и имплицира да је прикладно примијенити притисак моралне санкције на оне који краду. Разумије се, они који одлуче да ријеч "неморално" употребљавају у неком ширем, разблаженом смислу, могу и даље тврдити да је проституција неморална.

38. L. G. Simons, *Pornography without Prejudice: A Reply to Objectors,* Abelard-Schuman, London, 1972, стр. 96.

39. Ово је текст предавања које сам у просинцу 1990. и сијечњу 1991. одржао на свеучилиштима у Hullu, Liverpoolu, Newcastleu, St. Andrewsu и Yorku. Захвалан сам свима који су судјеловали у дискусији након излагања на низу корисних примједаба.

40. Посебну захвалност дугујем Antonyju Duffu, Sandri Marshall и Walteru Sinnott-Armstrongu који су прочитали једну ранију верзију овог чланка. Њихове бројне и детаљне критичке примједбе и сугестије биле су ми од велике помоћи у коначној ревизији текста.

41. Чланак сам написао за вријеме студијског боравка на Morrellovu пројекту о сношљивости Свеучилишта у Yorku у зимском и прољетном триместру 1990/91. Дугујем захвалност Британској академији за истраживачку стипендију која је омогућила тај боравак.

80. Primorac, Igor. „**Šta nije uredu sa homoseksualnim seksom**" u *Etika i seks*, Beograd: Glasnik, 2007, str. 148-158.

1. W. R. Dynes and W. Johansson, „Homosexuality (term)", y: W. R. Dynes (ed.), *Encyclopedia of Homosexuality,* Chicago, St. James Press, 1990, vol. 1, p 555.
2. Видети: A. Sullivan, *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality,* London, Picador, 1995, стр. 83-93.
3. Платон, *Закони. Epinomis*, превод А. Вилхар, Београд, БИГС, 1990, 836 бц, стр. 226. Извесно, и Платон и Сократ су сматрали да одговарајући тип хомосексуалне *жеље,* правилно контролисан и ускраћен за физичку конзумацију, има важну образовну улогу. Видети: K. J. Dover, *Greek Homosexuality,* London, Duckworth, 1978, стр. 153-168.

I. Kant, *Lectures on Ethics*, превод L. Infield, London, Methuen, 1930, стр. 170.

4. Видети: J. Bentham, „An Essay on 'Pederasty'", P&S2.
5. Видети: *Bibilija,* Lev, xviii, 22; xx, 13; Римљанима посланица Павлова, и, 26-27; Коринћанима посланица I, vi, 9-10; Timotiju poslanica I, i, 9-10 (Нови завјет господа нашега Исуса Христа, превод В. С. Карацића, издање Британског и иностранога библијског друштва, Београд, 1928).
6. Св. Аурелије Аугустин, *Исповијести*, превод С. Хосу, Кришћанска садашњост, Загреб 1973, књ. III, погл. 8, стр. 55.
7. Видети: стр. 66-67.
8. St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, превод V. J. Bourke, књ. III, део II, погл. 122, стр. 146.
9. M. Luther, „The Natural Place of Women", y: D. P. Verene (ed.), *Sexual Love and Western Morality,* drugo izdanje, Boston, Jones & Bartlett, 1995, стр. 101.
10. „Vatican Declaration on Some Questions of Sexual Ethics", y: T. A. Mappes and J. S. Zembaty (eds), *Social Ethics*, четврто издање, New York, McGraw-Hill, 1992, стр. 200. Видети такође: *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons,* London, Chatholic Truth Society, 1986.
11. Видети: стр. 30-38, 75-77.
12. Видети: стр. 83-87.
13. J. M. Finnis, „Law, Morality, and 'Sexual Orientation", *Notre Dame Law Review*, 1993/4, vol. 69, стр. 1066-1067.
14. *Ibid.,* стр. 1069.
15. G. Grisez, *Living a Christian Life,* Quincy, IL, Franciscan Press, 1993, стр. 650.

16. Видети: J. M. Finnis, *оп. цит.,* стр. 1067; G. Grisez, *оп. цит.,* стр. 653-654.
17. Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1958, 1152б, стр. 188.
18. За више детаља о новом природном закону и питању хомосексуалности, Видети: S. Macedo, „Homosexuality and the Conservative Mind", *Georgetown Law Journal,* 1995/6, vol. 84; R. P. George and G.V. Bradley, „Marriage and the Liberal Imagination", *ibid.;* S. Macedo, „Reply to Critics", *ibid.*
19. Финис такође даје аргумент против правног признања хомосексуалног брака; видети стр. 173-174.
20. R. Scruton, *Sexual Desire,* London, Weidenfeld & Nicolson, 1986, стр. 3.
21. Видети стр. 40-41, 47-48.
22. R. Scruton, *оп. цит.,* стр. 282.
23. E. Johnson, „Inscrutable Desires", HS, стр. 57.
24. R. Scruton, *оп. цит.,* стр. 283, 310.
25. Видети стр. 50-51.
26. M. Nusbaum, „Sex in the Head", *The New York Review of Books,* December 18,1986, стр. 51.
27. Видети T. A. Lee, „Imnersonal Sex and Casual Sex", у: W. R. Dynes (ed.), *оп. цит.,* vol. 1.
28. F. Suppe, „Curing Homosexuality", P&S2, стр. 405.
29. Видети: F. Elliston, „In Defense of Promiscuity", P&S1.

81. Macan, Ivan. „**Socijalna etika**" u I. Čehok/ I. Koprek (ured.). *Etika (priručnik jedne discipline)*, Zagreb: Školska knjiga, 1996, str.207-225.

82. Temkov, Kiril.„**Etička suština ljudskih prava**" u *Dobro, bolje, najbolje (Etika za mlade - o životnim i građanskim moralnim vrijednostima)*, Niš: Bajka, 2003, str. 229-238.

83. Boksli, Bernard.„**Jednakost, diskriminacija i protekcija**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str.480-493.

IШире о томе у:
Harlan: Justice Harlan's comment may be found in: Beli, D. A., Jr., ed.: *Civil Rights: Leading Cases* (Boston: Little, Brown and Co., 1980). *See Plessy v. Ferguson,* 1986.
Murray, C: 'The coming of custodial democracy', *Commentary,* 86 (1988), 20-26.
За даље читање:
I. *Књиге*
Boxill, B. R.: *Blacks and Social Justice* (Totema, NJ: Rowman and Allenheld, 1984).
Clark, K.: *Dark Ghetto* (New York: Harper and Row, 1965).
Fishkin, J. S.: *Justice, Equal Opportunity, and the Family* (New Haven: Yale University Press, 1983).
Fullinwider, R. K.: *The Reverse Discrimination Controversy* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1980).
Goldman, A. H.: *Justice and Reverse Discrimination* (Princeton: Princeton Universitv Press, 1979).
Singer, P.: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
Wilson, W. J.: *The Truly Disadvantaged* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
II. *Чланци*
Blackstone, W.: 'Reverse discrimination and compensatory justice', *Social Theory and Practice,* 3 (1975). 258-71.
Boxill, B. R.: 'The morality of reparations', *Social Theory and Practice,* 2 (1972), 113-24.
—:'The morality of preferential hiring', *Philosophy and Public Affairs,* 7 (1978), 246-68.
McGary, H., Jr.: 'Justice and reparations', *Philosophical Forum,* 9 (1977-78), 250-63.
—: 'Reparations, self-respect and public policy', *Ethical Theories and Social Issues,* ed. David Goldberg (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1989).
Nagel, T.: 'Equal treatment and compensatory discrimination', *Philosophy and Public Affairs,* 2 (1973). 348-63.
Wasserstrom, R. A.: 'Racism, sexism, and preferential treatment: an approach to the topics', *UCLA Law Review,* 24 (1977), 581-622.
—: 'The university and the case for preferential treatment', *American Philosophical Quarterly,* 13 (1976), 165-70.

84. Grimšou, Džin. „**Ideja ženske etike**" u u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str.695-708.

Шире о томе у:
Daly, M.: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978).
Gilligan, C.: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women 's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). Kohlberg, L.: *The Philosophy of Moral Development* (San Francisco: Harper and Row, 1981).
Noddings, N.: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Education* (Berkeley: University of California Press, 1978).
Poole, R.: 'Morality, masculinity and the market', *Radical Philosophy,* 39 (1985).
Rousseau, J. J.: *Emile* (London: Dent, Everyman's Library, 1974). Ruddick, S.: 'Maternai thinking', *Feminist Studies,* 6, (Summer 1980). Schreiner, O.: *Woman and Labour* (1911); (London: Virago, 1978).
Whitbeck, C.: 'A different reality; feminist ontology', *Beyond Domination,* ed. C. Gould (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld. 1983). Wollstonecraft, M.: *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth: Pelican, 1975).
За даље читање:
Grimshaw, J.: *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (Brighton: Wheatsheaf, 1986).
—: 'Mary Wollstonecraft and the tensions in feminist philosophy', *Radical Philosophy,* 52(1989).
Mahowald, M.: *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts* (Indianapolis: Hackett, 1978).
Segal, L.: *Is the Future Female: Troubled Thoughts on Contemporary Feminism* (London: Virago, 1987).

85. Čupić, Čedomir. „**Moralna autonomija i moralna heteronomija u politici**" u *Politika i zlo*, Nikšić: Univerzitetska riječ, 1990, str. 48-63.

1. Тукидид, ИСТОРИЈА ПЕЛОПОНЕСКОГ РАТА, у Umberto Corroni, КУЛТУРА МИРА И КОНТРОЛА ПОЛИТИКЕ, час. „Домети", бр. 6/1985, стр. 7. Погледати и превод Стјепана Телара (Тукидид, ПОВИЈЕСТ ПЕЛОПОНЕСКОГ РАТА, Матица Хрватска, Загреб 1957, стр. 314—320).
2. Имануел Кант, УМ И СЛОБОДА, Младост, Београд 1974, стр. 204.
3. Имануел Кант, ЗАСНИВАЊЕ МЕТАФИЗИКЕ МОРАЛА, БИГЗ, Београд 1981, стр, 106.
4. Оп. цит. стр. 90. „Кант појам хтијења (Wollen), као што знамо, употребљава више у психологијском смислу, а вољу (Wille) у етичком смислу. То значи, хтијење је општи израз за суму у нама постојећих тенденција, стремљења, прохтјева, жудњи (пожуда), нагона, нагњења, склоности, потреба, покретала, страсти, итд., или како се иначе ова способност свијести може означити, да један одређени садржај свијести предочујемо с једнини моментом активности да наиме овај момент представе (предоцбе) другачије нагласи: дакле управо као н'аше представе (предођжбе) тј. које су према начелу активно усмјерене. Најнижи ступањ хтијења јест тзв. осјетилна дјелатхост или нагон, дакле, оно стремљење или тежње, гдје је хтијење још посве обузето или оковано предметом који му се непосредно пружа. Овдје још нема смлсла питати, да ли ови нагони треба да буду или не — они напросто јесу и сачињавају цјцлокупну основу нашега хтијења, и тако је здравље нагонског живота у ствари, можемо да кажемо, негнтивна основа и моралне јакости воље. Други ступањ могли бисино означити као ступањ хтијења у ужем смислу, гдје оно није више такорећи оковано на предмет или посве обузето њиме, него му се супротставља бирајући и успоређујући предмете (=веће становиште опћега!), при чему дакле судјелује и мишљење, јер је свако бирање, успоређивање итд, јест карактеристика мишљења. Сам практички суд већ је један чин воље, дакле одлука за или против (Ум је овдје схваћен као средство), Али ово хтијење још увијек морално потпуно индиферентно, оно додуше казује ‚усмјерење' тј. давање смјера или правца нагонима, али оно још ништа не говори о томе који смијер хтјења сад треба да буде, а који не Тако се изнад оба ступња хтијења издиже трећи, то јест чудоредна или морална, чиста воља у значењу умне воље, односно точније умног хтијења. Кант ову вољу назива и практични ум или у оштријој формулацији: практичка употреба ума, будући да не може бити ријечи о два ума, него то мора да буде један те исти ум који влада у подручју тзв. ‚природиног свијета', односно теоријске спознаје, 1 у подручју ‚моралног свијета', односно практичког дјеловања, Сада тек можемо заједно с Кантом да кажемо, да ова воља има и може да има карактеристику аутономије, то јест она је самозаконодавна, јер она уопће више не зависи од ‚предмета.' од ‚материје' хтијења или од нагона, и не усмјерује се на њих, него је напротив њезина права функција управо у томе да управља или влада различитим врстама и ступњевима хтијења". (Милан Кангрга, ЕТИКА ИЛИ РЕВОЛУЦИЈА, Нолит, Београд 1983, стр. 153—154)
5. Оп. цит. стр. 90.
6. Оп. цит. стр. 155.

7. „На пример хипотетички императив гласи: Ја не треба да лажем, ако хоћу да и даље уживам добар глас; категорички императив гласи: Ја не треба да лажем, и кад ми то не би нанело најмању срамоту". (Имануел Кант, ЗАСНИВАЊЕ МЕТАФИЗИКЕ МОРАЛА, БИГЗ, Београд 1981, стр. 90—91).
8. Вуко Павићевић, ОСНОВИ ЕТИКЕ, Култура, Београд, 1967, стр. 63—70.
9. Погледати изузетно подстицајан текст Агнеш Хелер АУТОНОМИЈА И ПЛУРАТЛИЗАМ ОБЛИКА ЖИВОТА (Агнеш Хелер, ФИЛОЗОФИЈА ЛЕВОГ РАДИКАЛИЗМА, Младост, Београд 1985, стр. 245).
10. Оп. цит. стр. 254—25С.
11. Оп. цит. стр. 255.
12. Оп. цит. стр. 255.
13. О појму демокрзтија и њеним значењима током историјског развоја погледати текст Љубомира Тадића ТОТАЛИТАРИЗАМ И ДЕМОКРАТИЈА, (Љубомира Тадића, ТОТАЛИТАРИЗАМ И ДЕМОКРАТИЈА, Час „Социолошки преглед", бр. 3—4/1983, Стр. 38—43.
14. У том духу је и Спинозино либерално схватање демократске владавме и њој примерене слободне државе у којој „свак може да мисли шта хоће и да каже оно што мисли". Јер, „пошто се нико не може одрећи слободе сопственог мишљења и осећања и пошто сваки човек има незастариво право да буде господар својих мисли, из овог следи да људи, који мисле на различите и супротне начине, не могу да буду присиљени, без кобних последица да говоре само према прописима врховне власти" Ако се угуши слобода људима и наметне им се јарам „тако да се не усуде ни да прошапћу неколико речи" десиће се да ће „људи мислити једно а говорити друго". Из тога ће се исродити и гајити лаж, ласкање и притворство. За Спинозу је свака владавина насилна „која настоји да своју власт прошин и на мишљења".
15. А законе који спречавају слободу мишљења и говора кршиће „само они који воле узвишене и најлепше ствари". Према томе остаје нам за поуку „или да се угледамо на племените мученике или да постанемо ласкавци мучитеља". (Спиноза, ТЕОЛОШКО ПОЛИТИЧКИ ТРАКТАТ, Култура, Београд, 1957, стр. 244—253).
16. Erns Bloch, ПОЛИТИЧКА МЈЕРЕЊА, Свјетлост, Сарајево 1979, стр. 236.
17. Оп. цит. стр. 102.
18. Слобода је пише Мил, трајно врело напретка „јер у њој може постојати исто толико независних центара напретка колико има појединаца". (John. Stuart Mill, О СЛОБОДИ, час. „Наше теме", бр. 4/1978, стр. 934).
19. Лешек Колаковски, ИДОЛАТРИЈА ПОЛИТИКЕ, „Књижевне новине", бр. 755/1988, стр. 1.
20. „Онај који је етички слободан, показује се као господар над тим и верује да је то потврђено тиме што он не жели прихватити никаква предмнијевања". (Ernst Bloch, ПРИРОДНО ПРАВО И ЉУДСКО ДОСТОЈАНСТВО, Комунист, Београд 1977, стр. 149).
21. Георг Вилхелм Фридрих Хегел, ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ књ. И, Култура, Београд 1962, стр, 81.
22. Оп. цит. стр, 82.
23. Духовито и цинично али истинито истиче Чеслав Милош да морал заснован „на култу заједнице јесте несто што је с тачке гледишта добра већине — отров", (Чеслав Милош, ЗАРОБЉЕНИ УМ, БИГЗ, Београд 1985, стр. 83).
24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ФИЛОЗОФИЈА ПОВИЈЕСТИ, Напријед, Загреб 1966, стр. 23.
25. Фрац Нојман намерно, како пише у тексту БЕЛЕШКЕ УЗ ТЕОРИЈУ ДИКТАТУРЕ, не разликује диктатуру, тиранију и деспотију. Ове појмове он своди на појам диктатура, Он разликује три типа диктатуре: једноставну диктатуру (када „диктатор своју Власт може извршавати памоћу апсолутне контроле над традиционалним средствима понуде, то јест армије, полиције, бирократије и судства"); цезарстичку диктаитуру (када је диктатор принуђен да изгради јавну подршку, да „осигура масовну базу; било за подизање своје власти било за њезино извршавање"); и, тоталитарну диктатуру (када појединац или група контролишу васпитање и образовање, средства комуникаçија, економске институције, једном речју целокупан друштвем и приватни живот грађана путем система политичке доминације). Наравно Нојман упозорава да однос демократије и диктатуре „нїје тако једноставан као што се претпоставља", Свакако, „морализовање о политичким системима онемогућава сагледавање њихове функције" (Franc Neumann, ДЕМОККАТСКА И АУТОРИТАРНА ДРЖАВА, Напријед, Загреб 1974, стр. 195—2л6.
26. Оп. цит. стр. 211.
27. Хегел Сматра да се на истом ступњу налазе и онИ устрашени и они који „владају над људима помоћу страха". (Георг Вилхелм Фридрих Хегел, ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ, књ. И, Култура, Београд 1962, стр. 82).
28. Тако се од большевика, у периоду стаљинизма, тражила спремност „да Партији жртвује не само свој живот, него и самопоштовање и осетљивост". Јер, „осећање које спречава комунисту да попусти

пред својом партјом није извор моралне снаге, већ остатак сујете као малограђанско-индивидуалистичке слабости". (Светозар Стојановић, ИСТОРИЈСКА ПАРТИЈСКА СВЕСТ, Филозофско друштво Србије, Београд 1983, стр, 104).

29. Појам *кетман* употребио је Губино у делу RELIGIONS ET PHILOSOPHOS DANS L'ASIE CENTRALE. Овим појмом обухваћена су различита понашања људи код којих је заједничко прикривање сопсивемх погледа и уверења од средине у којој живе. Ти погледи и уверења су у средини у којој живе непожељна и недопуштена. Кетман пропоручује да се о својим правим уверењима ћути. Чак, по Гобиноу, „има случајева кад ћутање није довољно, кад оно може да пролази као признавање. Тада се не треба колебати. Не само што се тада треба јавно одрећи својих погледа него се препоручује и коришћење свих лукавства, само да се противник завара". (Joseph Arthur de Gobineau, RELIGIONS ET PHILOSOPHIES DANS L'ASIE CENTRALE, Gallimard, Парис 1957, у Чеслав Милош ЗАРОБЉЕНИ УМ, БИГЗ, Београд 19С5, стр. 66). Гобинов појам кетмана Милошу је послужио да опише, анализира и профилира тип људског понашања који се оформио после Другог светског рата у земљама такозване „народне демократије". На духовит и студиозан начин Милош класификује неколико типова кетманског понашања: национални кетман, кетман револуционарне чистоте, естетички кетман, кетман професионалног рада, метафизички кетман и етички кетман, Етички кетман је пуритански тип. То су људи — оруђа у политичким организацијама са „свим одликама аскета оданих искључиво ствари, то јест ствари револуције". Они су погодни да се употребе у различите сврхе, посебно у сврху потказивања. Код њих се подупиру слабости "јер те слабости, на пример, љубав према луксузу или пијанству представљају јемство њихове послушности". Такође, код њих се подстиче мишљење да би најпожељније било кад би се могло реализовати да све грађане сместе „у ћелије и пуштати их само на политичке састанке и рад", Он „бризљиво посматра своју средину и јавља властима о свим мислима и делима својих другова". Међутим, сопствене слабости као што је „склоност према побољшању сопствене судбине на рачун ближњих, мењају етику, у зачетку ослоњену на сарадњу и братство, у етику борбе свих против свих, а највеће изгледе за преживљавање у тој борби имају најпревејаније јединке". „Етички кетман настаје из осећања да етика лојалности према већини има бројне слабе стране". Појединци погођени етичким кетманом „кадри су да хладнокрвно побију милион људи у име револуције ако наиђе таква потреба, али труде се да некако надокнаде своју суровост, и у личним односима су поштенији и бољи од људи који негују појединачну етику", (Оп. цит. стр. 63—88)

30. John Stuart Mill, О СЛОБОДИ, час "Наше теме", бр. 3/1978, стр. 725.

31. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, РАНИ СПИСИ, Веселин Маслеша, Сарајево 1982, стр. 158.

86. Čupić, Čedomir. „**Nemoralna politika i nemoralnost u politici**" u *Politika i zlo*, Nikšić: Univerzitetska riječ, 1990, str. 63-85.

1. О једном броју карактерних мана односно моралних слабости писао је још Теофраст (Теофраст, КАРАКТЕРИ, Веселин Маслеша, Сарајево 1975). Велики допринос опису садржају, суштини и манифестацијама карактерних особина дали су великани светске књижевности. Тако је Балзак истицао да истраживати карактер није ништа друго него бавити се снагама којима је човек мотивисан". Научно карактерне особине су обрадили психоаналитичари. Фројд је истакао да карактер битно одређује начин делања, осећања, и мисли личности. Карактер је, по Фројду, онај облик у којем се каналише енергија у процесу живљења. Карактер је за њега динамичне природе. Извор карактера је либидо а различите карактерне особине су „сублимације" или „обликоване реакције" „против различитих облика сполног нагона". Као што је за Хераклита карактер човекова судбина", за Фројда је извор човекових акција, мисли и идеја. На основу Фројда Ерих Фром је издвојио четири типа индивидуалних карактера - анално-скупљачки, орално-прималачки, искоришћавајући и производни карактер. Фром сматра и да се енергија већина људи може каналисати у истом смеру. У том случају на делу је „друштвени карактер". Функција дтуштвеног карактера је обликовање и каналисање људских енергија „унутач датог друштва у сврху континуираног. функционисања тог друштва", (Erich From, С ОНУ СТРАНУ ОКОВА ИЛУЗИЈЕ, Напријед, Нолит, Загреб, Београд 1986, стр. 69—84). И морал и политика морају рачунати на карактер односно карактерну структуру и карактерне особине појединца, друштвених група и друштава. Такође, и морал и политика утичу на карактер и карактерне особине омогућавају да се једне афирмишу а друге потискују.

2. У овом раду политика силе означава политику која се доминантно ослања на силу. Појам сила има више значења. Најчешће је значење које је своди на употребу физичке принуде, односно ро којем се сила одређује као физичка сила. Неретко, она се изједначава и с појмом моћи а у нешто специфичнијем одређењу као врста моћи. Такође, она се изједначава и с појмом насиља. Свака политика располаже силом која је значајан елцменат моћи одређене политике, нарочито у одбрани од спољашњег агресора или угрожавања демократских институција од тоталитарно организованих милитантних група у одређеној заједници. Поставија се, међутим, питање да ли је сила само једно од

инструменталних средстава одређене политике или се, пак, одређена политика доминантно ослања на силу и на основу ње прибавља легитлмацију и одтжава легалитет. У овом случају, политика се одређује као политика силе и она је само у служби оних који владају. Сила у таквој политици прераста у насиље. Насиље је нелегитимна употреба силе. Оно је увек разарајућа и рушилачка сила уперена против слободе, добра, правде, истинитости и стваралаштва. Насиље је понижавање, физичко и духовно, припадника заједнице у којој се практикује. (О појмовним значењима и разграничењима погледати следеће радове: Michel Maffesoli,, LA VIOLENCE TOTALITAIRE, Presses Universitaires de France, Париc 1979, Др Радослав Стојановић, СИЛА И МОЋ У МЕЂУНАРОДНИМ ОДНОСИМА, Радничка штампа, Београд 1982).

3. Umberto Cerroni, КУЛТУРА МИРА И КОНТРОЛА ПОЛИТИКЕ, час. „Домети“, бр. 6/1985, стр. 7.

4. Онај који примењује голу силу мисли да има посла с туђим животом али он, у ствари, разара „свој сопствени живот, јер живот се од живота не разликује". (Georg Wilhelm Fridrich Hegel, РАНИ СПИСИ, Веселин Маслеша, Сарајево 1982, стр. 261). Или како Хегел пише о злочинцу који „губи оно исто право које је у неком другом повријеђено злочином", (Оп. цит. стр. 258—259).

5. Барух де Спиноза,· ПОЛИТИЧКИ ТРАКТАТ, Култура, Београд 1957, стр. 32.

6. Оп. цит. стр. 31. „Са својим пастирима на челу, ми смо се увијек налазили само једном у друштву слободе, на дан њеног погреба". (Karl Marx, ПРИЛОГ КРИТИЦИ ХЕГЕЛОВЕ ФИЛОЗОФИЈЕ ПРАВА, у K. Marx — F. Engels, „ДЕЛА“, Том 3, Институт за изучавање радничког покрета, Просвета, Београд 1972, стр. 151).

7. John Stuart Mill, О СЛОБОДИ, час. „Наше теме", бр. 4/1978, стр. 971.

8. Оп. цит. стр. 973—974.

9. "У области моралног понашања сваки манипулатор понаша се неморално, јер он спречава људе да се понашању у складу са својом савешћу, а ова и није ништа друго до усвојена људска норма (то не мора бити правна норма, јер правна норма може да наређује нешто што морална норма забрањује) о томе шта је добро и зло, праведно и неправедно итд. — и наводи их да се понашају у складу са његовим интересом. Манипулација почиње тамо где се ограничавају права човека да мисли, осећа и чини оно што му налаже његова савест (морални идеал). Нико нема права да одлучује уместо другог и у његово име, осим у случајевима када је људско биће недорасло или душевно неспособно. Ниједан човек, ако је човечан, не сме то да ради. Ако то ради, он друге људе сматра децом или душевним богаљима". (Ђуро Шушњић, РИБАРИ ЉУДСКИХ ДУША, Младост, Београд 1976, стр. 199).

10. Emil M. Sioran ИСТОРИЈА И УТОПИЈА, Градац, Чачак 1987, стр. 48.

11. Да би политика могла да постане масовна манипулација, да би људи били претворени у масу којом је могуће владати, потребно је најпре спровести епохалну замену која редукује свет на распрострањеност, природу на извор сировина и енергија, истину на тачност, човека на субјект припојен одговарајућем објекту. Тек на основу ове епохалне замене може да. настане систем свеопште манипулације у којем је могуће да се са људима и природом, са живима и мртвима, мислима и осећањима, поступа као са манипулативним објектима". (Карел Косик, ДИЈАЛЕКТИКА КРИЗЕ, Младост, Београд 1983, стр. 124).

12. Ђуро Шушњић, РИБАРИ ЉУДСКИХ ДУША, Младост, Београд 1976, стр. 52.

13. „Извртнути — то је за њега, доказати Залуђети — то је за њега: увјерити. А крв сматра најбољим од свију разлога" (Fridrich. Nietzshe, ТАКО ЈЕ ГОВОРИО ЗАРАТУСТРА, Младост, Загреб 1975, стр. 46).

14. Љубомир Тадић, НАУКА О ПОЛИТИЦИ, Рад, Београд. 1988, стр. 154.

15. Оп. цит. стр. 154.

16. Разрађене социо-психолошке услове за манипулацију преузимам од Ђура Шушњића (Ђуро Шушњић, РИБАРИ ЉУДСКИХ ДУША, Младост, Београд 1976, стр. 79—88).

17. "Људско биће у савременом... друштву подсећа на регрута који се не оставља на миру, који увек мора да нешто ради, чија је пажња увек усмерена на нешто спољашње". Човек се у таквим условима стално изједначава с акцијом.

18. Није проблем у његовој свести већ у самосвести. "Он је разуман, али није уман. Готово је заборавио на самога себе и близу је да изда самога себе". Његово стално заузеће, укључење у акцију, као да му годи и одговара, „јер само тако нема времена, ни снаге, ни воље да мисли о себи". Зато је „акција за њега највећа и најкориснија обмана, и зато ваља ићи у акцију да би заборавио сва питања о смислу живота и смрти, сва проклета, и страшна питања" Тако стална акција постаје „најефикасније средство којим ... друштво спречава реформу свести". (Оп. цит. стр. 79—80). Маркс је упозоравао да „реформа свијести састоји се само у томе, да допустимо свијету да упозна своју свијест, да га пробудимо из сна о самоме себи да му објаснимо његово властито дјеловање. Читава наша задаћа може се састојати у томе да се религиозна и политичка питања донесу у самосвјесном, људском облику, као што је то случај и код Феуербацхове критике религије". (Karl Marx, ПИСМО РУГЕУ, у K. Marx — F. Engels, „ДЕЛА“, Том 3, Институт за изучавање радничког покрета, Просвета, Београд 1972, стр. 122).

19. Стрепња је истовремено и органска и афективна а испољава се као „мучно стезање у грлу, клецање колена, дрхтање". (DICTIONNAIRE DE LA DOULER, par Fr. Lhewite, Парис, 1958, — чланак „Douleur morale") за један филозофски увид у стрепњу и преглед мислилаца који су је стављали у средиште своје рефлексије погледати кратки али изазовни есеј Jeana Lacroix L'ANGOISSE (Jean Lacroix, LES SENTIMENTS ET LA VIE MORALE, Presses Universitaires, de France, Парис 1973, стр. 33—39).
20. Филозоф стрепње је истицао да чак и „кад се слобода дотакне сатворености ову обузима стрепња". Јер, „затворено је управо немо, и кад оно треба да се испољи то мора да се деси против његове воље тако што слобода која лежи у основи неслободе, ступајући у комуникацију са слободом споља, негодује и одаје неслободу, па индивидуум против своје воље одаје сам себе у стрепњи", (Seren Kjerkegor, ПОЈАМ СТРЕПЊЕ, Српска књижевна задруга, Београд 1970, стр. 122—123).
21. Жан Делимо, СТРАХ НА ЗАПАДУ, Књижевна заједница Новог Сада, Дневник, Нови Сад 1987, стр. 26.
22. Фројд разликује два облика страха: страх који се „односи на стање без обзира на објекат" и плашење које управља пажњу на одређени објекат. У вези са страхом је и ужас као стање опасности „коју није дочекала приправност страха. Тако би се могло рећи да се човек; страхом брани од ужаса". Реч „страх — angustiae, теснац — наглашава карактер скучавања у дисању". Према томе, по Фројду, један страх је „страх очекивања, лебдећи слободан" а други страх везан је за фобије. Они су за њега независни облици. У схватању које излажем први Фројдов облик страха одговарао би стрепњи а други облик фобији. Страх као фобија је конкретан јер се тачно зна предмет или садржај фобије. Тај страх је динамичног карактера — код њега се може пратити почетак, развој и крај. Фројд наглашава да је очекивати да тамо „где је страх - мора постојати и нешто од чега се човек плаши". (Sigmund Frojd, УВОД У ПСИХОАНАЛИЗУ, Матица Српска, Нови Сад 1984, стр.369— —375).
23. Жан Делимо, СТРАХ НА ЗАПАДУ, Књижевна заједница Новог Сада, Дневник, Нови Сад 1987. стр. 22.
24. G. Delpeirre, LA PEUR ET L'ETRE, Toluose 1974, стр. 130.
25. Analogno Deimosu и Phobosu, Rimljani су имали божанства Pallor и Pavor са које је Tulus Hostilius изградио два светилишта када је видео како му се војска у паници разбежала пред Албенима. (Жан Делимо, СТРАХ НА ЗАПАДУ, Књижевна заједница Новог Сада, Дневник, Нови Сад 1987, стр. 19).
26. Gui de Maupassant, DELIVRES COMPLETES, у Žan Delimo, Оп. цит. стр. 17.
27. F, Gambiez LA PEUR ET LA PANIQUE DANS L'HISTOIRE, у Žan Delimo, Оп. цит. стр. 16.
28. Jean-Pol Sartre, LE SURSIS, Парис 1945, стр. 56.
29. Декарт је упозоравао какве све последице изазива страх и како му се ваља супротставтјати. Он је страх. сматрао кукавичлуком. Јер за њега, "страх или ужас који је супротан смелости, није једино хладноча већ, такође метеж и чуђење душе, које јој одузима моћ да се одупре злу за које верује да се приближава... Он није нека посебна страст, већ један претерани кукавичлук, чуђење и стрепња... А пошто је главни узрок страха изненађење, од њега ћемо се најбоље осигурати, ако можемо предвиђати и ако будемо приправни на свако изненађење, на страх који нас може навести на предвиђање". (Рене Декарт, СТРАСТИ ДУШЕ, Графос, Београд 1981, стр. 105—106). Још је Аристотел писао: „Онај ко претерује у страху је кукавица". (Аристотел НИКОМАХОВА ЕТИКА, Култура, Београд 1970, стр. 70).
30. Roger Caillois, LES MASQUES DE LA PEUR CHEZ LES INSECTES, у час. „Problemes", 4—5/1961, стр. 25.
31. Алфред Адлер, ПОЗНАВАЊЕ ЧОВЕКА, Матица Српска, Просвета, Нови Сад, Београд 1984, стр. 268.
32. „Друштво обузето безнађем и страхом, захваћено паником, може да потражи решење у тиранији која појединце, укључујући и оне који је подржавају, лишава. индивидуалних права". (Лесек Колаковски, ИДОЛАТРИЈА ПОЛИТИКЕ, „Књижевне новине", бр. 756/1988, стр. 5).
33. Алфред Адлер, ПОЗНАВАЊЕ ЧОВЕКА, Матица Српска, Просвета, Нови Сад, Београд 1984, стр. 267.
34. Серен Кјеркегор, ПОЈАМ СТРЕПЊЕ, Српска књижевна задруга, Београд 1970, стр. 113.
35. Георг Вилхелм Фридрих Хегел, ИСИОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ, књ. I, Култура, Београд 1962, стр. 82.
36. Ђуро Шушњић, РИБАРИ ЉУДСКИХ ДУША, Младост, Београд 1976, стр. 83.
37. Оп. цит. стр. 83.
38. Оп. цит. стр. 83. „Све технИке манипулације рачунају с тим да постоји нека напетост (на пр. незадовољство са статусом quo), сукоби унутар личности (на пр. несклад између осећања личне вредности и места на хијерархијској лествици), недоследности у ставовима (на пр. когнитивна димензија става противречи емоционалној), раскорак (на пр. између званичне идеологије и стварног понашања људи), (Оп. цит. стр. 84).
39. Herbert Marcuse, ЧОВЈЕК ЈЕДНЕ ДИМЕНЗИЈЕ, Веселин Маслеша, Сарајево 1969, стр. 64.

40. Борис Пастернак, ДОКТОР ЖИВАГО, књ. II, Просвета, Београд 1973, стр. 293.
41. Аморалан није што и „неморалан" или „антиморалан". Он је равнодушан према иморалном и неморалном. То је стање у којем се не поседује свест о постојању морала, моралних прлнципа, моралних ставова и моралних норми. Аморалност не подеже нормативним и вредносним судовима. Одређена деловања и понашања која не подлежу нормирању и вредновању не могу се морално процењивати и вредновати. Према аморализму све што јесте треба и да буде. Ту нема супротности између замишљеног и фактичког. Аморалност је један облик „моралне атрофије". Међутим, иако се аморалност нормативно и вредносно не може одређивати она самим тим што је равнодушна или што не спречава неморалност омогућава њено неометано деловање.
42. Аутономна политика не може се толерисати у јавном животу једне заједнице, јер је потенцијални извор злоупотреба и узурпација. Такође, њено осамостаљивање доводи до кидања веза са осталим сферама друштвеног живота без којих је незамислив организован и демократски живот у политичкој заједници. Политика као практична људска делатност не треба да тежи аутономији, јер се у том случају издиже изнад практичног живота и лако се може десити да га почне почињавати и терорисати - пошто се не може контролисати. Аутономна политика је пожељна у међународним односима, посебно ако је демократска. Она је у међународној заједници минимум за равноправно учешће. Не треба мешати аутономну политику и аутономно професионално деловање и понашање појединаца у политици, које је одређено законским прописима а које треба строго примењивати и поштовати. Тачно је запажање Крочеа да у стварности не постоји „нека сфера политике или економске активности која би стајала сама по себи, затворена и изолована; него постоји само процес духовне активности, у којој за непрестаним постављањем корисности слиједи њено непрестано разрјешавање у етичности". (Бенедето Кроче, ДРЖАВА И ЕТИКА, у Бенедето Кроче, КЊИЖЕВНА КРИТИКА КАО ФИЛОЗОФИЈА, Култура, Београд 1969, стр. 155).
43. Ернст Касирер, МИТ О ДРЖАВИ, НолИт, Београд 1972, стр. 163.
44. Оп. цит, стр. 162.
45. Таљеран је то добро формулисао „То је више него злочин, то је грешка". (Оп. цит. стр. 160).
46. Николо Макијавели, ВЛАДАЛАЦ, Рад, Београд 1982, стр. 62.
47. Оп. цит. стр. 63.
48. Оп. цит. стр. 63.
49. Оп. цит. стр, 62.
50. Johan Gotlib Fihte, О МАКИЈАВЕЛИЈУ, час. „Дело", бр. 2/1983, стр. 41. Та логика почива и на ставу да без страсти, без силе, без ауторитета, нема хуманитета; „најбољи су јаки, и из крутог господства јаких произилазе касније уљуђена друштва која стоје као контраст оним господствима, а ипак без тог широкогрудног барбарства ни њих не би било". (Benedeto Kroče MACHIAVELLI I VICO, у Benedeto Kroče, КЊИЖЕВНА КРИТИКА КАО ФИЛОЗОФЉА, Култура, Београд 1969, стр. 152).
51. „За њега су најчаснија средства она која су најсигурнија, најбржа и најскривенија". (Томас Бабингтон Маколи, МАКИЈАВЕЛИ, у ЕСЕЈИ, Култура, Београд 1960, стр. 336).
52. Владимир Глигоров, МАКИЈАВЕИЛИСТИЧКО СХВАТАЊЕ ПОЛИТИЧКЕ КОНКУРЕНЦИЈЕ, час, "Дело", бр. 2/1983, стр. 29.
53. Оп. цит. стр. 29. „Доба узвишеног јавног духа нису се увек одликовала личним врлинама. У владавини, чије навике обичаји нису успели да усаде човечност и правичност у карактере људи, добри закони могу да заведу ред и узајамно поштовање". (Дејвид Хјум, О МОГУЋНОСТИ СВОЂЕЊА ПОЛИТИКЕ НА НАУКУ, час. „Дело", бр. 2/1983, стр. 20).
54. Владимир Глигоров, МАКИЈАВЕЛИСТИЧКО СХВАТАН ЈЕ ПОЛИТИЧКЕ КОНКУРЕНЦИЈЕ, час. „Дело", бр. 2/1983, стр. 29.
55. Лео Штраус, О ЈАВНОМ ДОБРУ, час. "Дело" бр. 2/1983, стр. 76.
56. Оп. цит. стр. 76. Један историчар је писао „Слабић који управља државом наноси јој је веће зло од покварењака". (Оп. цит. стр. 78).
57. "Јавно добро изискује да се издаје и да се лаже и да се масакрира..." (Мишел Монтењ, ЕСЕЈИ, Култура, Београд 1967).
58. „У деспотској држави, у којој су сви подједнако ништавни пред оним Једним који постоји и све поседује, не постоји никаква величина.... која је везана за личност самог појединца". (Ален Гроришар, СТРТУКТУРА САКАЈА, Вук Караџић, Београд 1988, стр. 75).
59. Оп. цит. стр. 79.
60. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, РАНИ СПИСИ, Веселин Маслеша, Сарајево 1982, стр. 323. Жудња за влашћу се још више распламсава пред сазнањем да она постоји и код других.
61. Барух де Спиноза, ПОЛИТИЧКИ ТРАКТАТ, Култура, Београд 1957, стр. 34. Спиноза сматра да слободна заједница треба да се чува од поверавања свог спаса „искључиво једном човеку који, осим што је сујетан па сматра да се може свакоме свидети, мора да се сваки дан плаши издаје, а то га приморава да се више стара за сопствену безбедност и да настоји да заједници подмеће замке него да се брине за њено добро". (Оп. цит. стр. 32).

62. Оп. цит. стр. 34.
63. Emil M. Sioran, ИСТОРИЈА И УТОПИЈА, Градац, Чачак 1987, стр. 45.
64. Оп. цит, стр. 45. „Свет без тирана био би исто толико досадан колико и зоолошки врт без хијена". (Оп. цит. стр. 49).
65. Оп. цит. стр. 49.
66. Baruh de Spinoza, ПОЛИТИЧКИ ТРАКТАТ, Култура, Београд 1957, стр. 51. Спиноза сматра да неограничена власт владара сузбија способности поданика. А, по њему, „људима треба управљати тако да они не осећају да их се води, него да верују да живе по свом схватању и својој вољи, и то тако да буду везани само љубављу према слободи, жељом да повећају своје богатство и надом да стекну почасна звања". (Оп. цит. стр. 96), О опасности неограничене власти по владара илустративан је Кјеркегоров став о охолости: „Охолост је само подмукли кукавичлук јер она је толико малодушна да неће да схвати шта је она у својој суштини; чим се наведе да то схвати, она се губи, распада се као под дејством експлозије и нестаје као мехур од сапунице". (Серен Кјеркегор, ПОЈАМ СТРЕПЊЕ, Српска књижевна задруга, Београд 1970, стр. 144).
67. Хоркхајмер и Адорно пишу да „хијерархија, ма како легалистички скривено, почива на крају крајева на насиљу". (Max Horkheimer — Theodor Adorno, ДИЈАЛЕКТИКА ПРОСВЈЕТИТЕЉСТВА, Веселин Маслеша, Сарајево 1974, стр. 122).
68. Карел Косик, ДИЈАЛЕКТИКА КРИЗЕ, Младост, Београд 1983, стр. 117.
69. Оп. цит. стр. 117.
70. Оп. цит. стр. 117.
71. Sören Kierkegaard, ИЛИ-ИЛИ, Веселин Маслеша, Сарајево 1979, стр. 544.

87. Nielsen, Kai.„**Nema dileme prljavih ruku**" u Primorac, Igor (ured.), *Politika i moral*, Zagreb: KruZak, 2011, str. 113-135.

1. Види Kai Nielsen, "Rights and Consequences: It All Depends", *Canadian Journal of Law and Society*, 15 (1996), и "Philosophy within the Limits of Wide Reflective Equilibrium Alone", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 43 (1994).
2. Види Nielsen, "Rights and Consequences".
3. Michael Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1972/1973), стр. 160-180. [поглавље 6 у овој књизи].
4. Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism" у J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; Walzer, "Political Action"; и Thomas Nagel, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, New York, 1979, poglavlja 5, 6 и 9 [поглавље 6, "Безобзирност у политици", уврштено је у ову књигу као поглавље 5].
5. Walzer, "Political Action", стр. 164 [74].
6. Brian Barry, *Liberty and Justice,* Clarendon Press, Oxford, 1991, стр. 40-77.
7. Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Rowman & Allanheld, Totowa, NJ, 1985, и "Rights and Consequences"
8. Види Heinrich von Kleist, *Michael Kohlhaas*, The New American Library, New York, I960.
9. Kai Nielsen, "On the Ethics of Revolution", *Radical Philosophy*, 9 (1973), и "Violence and Terrorism: Its Uses and Abuses", у Burton M. Leiser (ур.), *Values and Conflict,* Macmillan, New York, 1981.
10. G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981, и Alan Donagan, *The Theory of Morality,* The University of Chicago Press, Chicago, 1997. За одговор види Kai Nielsen, *Ethics without God,* измијењено издање, Prometheus Books, Buffalo, NY, 1990, стр. 128-162.
11. Види Nielsen, "Philosophy within the Limits" и "Rights and Consequences".
12. Barry, *Liberty and Justice*, стр. 76.
13. R. Miller, "Marx and Aristotle: A kind of Consequentialism", у Kai Nielsen и S. C. Patton (ур.), *Marx and Morality*, Canadian Association for Publishing in Philosophy, Guelph, ON, 1981; Barry, *Liberty and Justice*, стр. 40-70.
14. Martin Hollis, "Dirty Hands", *British Journal of Political Science*, 12 (1982).
15. Walzer, "Political Action", стр. 161 [70].
16. Исто, стр. 162 [75].
17. Исто, стр. 165 [75].
18. Исто, стр. 166-167 [76-77].
19. Исто, стр. 167-168 [77].
20. Исто, стр. 174 [84],
21. Исто, стр. 171 [81].
22. Исто, стр. 174 [84],

[23.] Nielsen, "Universalizability and the Commitment to Impartiality", у Kai Nielsen, Nelson Potter и Mark Timmons (ур.), *Morality and Universality,* Reidel, Dordrecht, 1985, и "Justice, Equality and Needs", *Dalhousie Review*, 69 (1989).

[24.] Nielsen, "Rights and Consequences".

[25.] Walzer, "Political Action", стр. 171 [81].

[26.] Исто, стр. 169 [79],

[27.] Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations,* Prometheus Books, Buffalo, NY, 1996, погл. 1.

[28.] Могло би се помислити да сам овдје упао у прагматичку самоконтрадикцију. Поричем да постоје било какве безувјетне, категоричке прескрипције, али није ли "изабрати мање зло" управо једна таква безувјетна категоричка прескрипција? Није, јер попут "чини добро и избјегавај зло", она представља празно, формално "начело" који само по себи не усмјерава понашање. Тамо гдје "злу" придодајемо садржај како би *на тај начин надопуњена* горе наведена максима могла усмјеравати понашање, до бивамо нешто што није ни безувјетно ни сигурно. Је ли нешто зло, можда се увијек може кохерентно довести у питање. Али барем никада неће бити контрадикције у порицању тога да је нешто зло. Безувјетност и извјесност могу се прибавити по цијену празнине. Не тврдим да можемо доказати да то мора бити тако, али тврдим да када погледамо како се ствари одвијају, укључујући то како се играју наше језичне игре, то је оно што увиђамо. Овдје нема прагматичке самоконтрадикције. Не заузимам никакав трансцендентални став како бих доказао да ништа не може бити трансцендентално. За корисну збирку савремених есеја о апсолутизму и његовим консеквенцијалистичким критичарима види Joram Graf Haber (ур.), *Absolutism and its Consequentialist Critics,* Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1994.

88. Ђукић, Остоја, „**Етика у медијима**"

[1.] Луис Алвин Дај: Етика у медијима: примјери и контраверзе, „Медија центар" • „Плус", Београд, 2004, стр. 100.

[2.] Бранко Перић: Медији у правном систему Републике Српске, „Независно удружење новинара", Бања Лука, 1997.

[3.] Луис Алвин Дај: Етика у медијима: примјери и контраверзе, „Медија центар" • „Плус", Београд, 2004, стр. 357-376.

89. Ђукић, Остоја. „**Професионална етика у социјалном раду**"

1. „Социјална мисао", часопис за теорију и критику социјалних идеја и праксе, број 48, Београд, 2005, стр. 182.
2. Конфуције: Велико учење,Београд, 1984, стр. 62.
3. Кристина Урбан: Љетопис Студијског центра социјалног рада, Свеучилиште у Загребу, Загреб, 2001.
4. Кристина Урбан: Исто.
5. Иван Видановић: Појединац и породица – методе, технике и вјештине социјалног рада; Штампарија „Сремчица", Београд, 1998.
6. Иван Видановић: Појединац и породица – методе, технике и вјештине социјалног рада; Штампарија „Сремчица", Београд, 1998, стр. 86.
7. www.lfsw.Publications/"Podaci o Međunarodnom udruženju socijalnih radnika".
8. Љетопис Студијског центра социјалног рада; (Етичка начела и стандарди социјалног рада усвојени на Генералној скупштини Међународног удружења социјалних радника, Colombo,Шри Ланка 1994), Љубљана, 2001.
9. Етички кодекс Удружења социјалних радника, Социјална мисао, бр. 48, Београд, 2005, стр. 187-211.
10. Кодекс етичких начела стручних радника у социјалним дјелатностима, Удружење стручних радника социјалних дјелатности Републике Српске, Бања Лука, 2007.
11. Иван Видановић: Терапијски модели социјалног рада, Штампарија Сремчица, Београд, 1999.

90. Радош, Јово. „**Етика спорта**" у *Филозофија спорта*, Сремски Карловци: Каирос, 2010.

91. Aramini, Michele. „**Patologija sporta: Doping**" u *Uvod u bioetiku*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, str. 369-377.

[1.] Везано уз наведено чини се важним истакнути потицај који се појавио у свибњу 2000. у »International Herald Tribune«, а у којем се наводи да би се требала одржати два паралелна на-

тјецања: једно за »чисте« спорташе, а друго за оне под утјецајем допинга. Лабораторији цијелог свијета преузели су задатак потврдити постојаност упорабе допинга као и повећање исте, успркос редовитим контролама.

2. Усп. Commissione CONI, »Un decalogo antidoping«, у: *Corriere Medico,* 15.-16. студеног 1988., стр. 10.

3. Супстанце и методе се општенито дијеле у три класе: у првој се налазе допинг-супстанце (стимулирајуће супстанце, супстанце с аналгетичко-наркотичким дјеловањем, анаболитичке, бетаблокаторске и диуретске супстанце); другој класи припадају допинг-методе (крвни допинг, фармаколошке, кемијске и физичке манипулације), а у трећој се налазе супстанце које нису забрањене, али имају ограничену упорабу (алкохол, локални анестетици, кортикостероиди).

4. DOCUMENTAZIONE PER LE COMMISSIONI PARLAMENTARI, Camera dei Deputati-Servizio studi, X Legislatura, *Il doping: caratteristiche e possibilità di controllo,* сијечањ 1989., документ бр. 230, стр. 4.

5. Текст се може пронаћи на адреси: http://conventions.coe.int/; ондје се налази и задња ажурирана таблица супстанци и метода допинга, од 31. ожујка 2000.

6. Текст нацрта закона налази се на web-страници: www.camera.it/disegni di legge/n. 6276.

7. Текст је одобрио сенат у другом читању 16. 11. 2000.

8. Декларација се од 04. 02. 1999. налази на web-страници Медународног олимпијског одбора.

9. Усп. C. E. YESALIS (уредио), *Anabolic stereoids in sport, and exercise*, Human Kinetics Publishers, Champuign, 1993.

10. Усп. J. HUZINGA, *Homo Ludens,* Torino, 1973.

11. M. BOUET, *Signification du sport,* Ed. Universitaires, Pariz, 1968.

12. Усп. C. LASCH, *La cultura del narcisismo,* Milano, 1981.

13. D. MIETH, »Etica dello sport«, у: *Concilium,* 5 (1989.), стр. 108-121.

92. Babić, Jovan.„**Posao i moral**" u *Ekonomika*, br. 3-4/1997. str. 111-116.

93. Douver, Najdžel. „**Svetsko siromaštvo**" u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str.393-409.

Шире о томе у:

Dower, N.: *What is Development? A Philosopher s Answer* (Glasgow University Centre for Development Studies: Occasional Paper Series No. 3, 1988).

Harris, J.: *Violence and Responsibility* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).

Rawls, J.: *A Theory of Justice* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

Rich, W.: *Smaller Families Through Social and Economic Progress* (Overseas Development Council Monograph No. 7, 1973).

Riddell, R.: *Foreign Aid Reconsidered* (London: James Currey Ltd; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).

Singer, R: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press,1979), Chapter 8.

World Commission on Environment and Development: *Our Common Future* ('The Brundland Report') (Oxford: Oxford University Press, 1987).

За даље читање:

Aiken, W. and La Follette. H., eds.: *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs. NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977).

Beitz, C. R.: *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), посебно Part III.

Dower, N.: *World Poverty Challenge and Response* (York: Ebor Press,1983).

Fromm, E.: *To Have or to Be?* (London: Jonathan Cape, 1978; London: Abacus, Sphere Books, 1979).

Gasper, D.: 'Distribution and development ethics', in R. Apthorpe and A. Krahl, eds., *Development Studies: Critiaue and Renewal* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

Goulet. D.: 'Obstacles to world development - an ethical reflection', *World Development,* II, No. 7 (1983) (and other writings).

Hayter, T: *The Creation oft Vorld Poverty: An Alternative View to the Brandt Report* (London: Pluto, 1981).

Honderich, T.: *Violence for Equality* (London: Penguin Books, 1976).

Independent Commission on International Development Issues: *North-South: A Programme for Survival* ('The Brandt Report') (London: Pan Books, 1980).

McCuen, G. E., ed.: *World Hunger and Social Justice* (Ideas in Conflict Series: Wisconsin: G. E. McCuen Publications Ltd, 1986).
Madeley, J.: *Human Rights Begin with Breakfast* (Oxford: Pergamon Press, 1982).
O'Neill, O.: *Faces of Hunger* (London: Allen & Unwin, 1986).
Shue, H.: *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* (Princeton: Princeton Universitv Press, 1980).
Sider, R.: *Rich Christians in an Age of Hunger* (London: Hodder and Stoughton, 1978).
Vincent, R. J.: *Human Rights and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

94. Mejhen, Džef. „**Rat i mir**" u " u Singer, Piter (ured.). *Uvod u etiku*, Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 2004, str.549-565.

Шире о томе у:
Cohen, A. and Lee, S., eds.: *Nuclear Weapons and the Future of Humanity* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1986).
Finnis, J. et al.: *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
Kavka, G.: *Moral Paradoxes of Deterrence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Kenny, A.: *The Logic of Deterrence* (London: Firethorn Press, 1985). McMahan, J.: 'Is nuclear deterrence paradoxical?' Ethics (January 1989).
—: *The Ethics of Killing* (forthcoming, 1991).
Ramsey, P: *The Just War* (Lanham, Md: University Press of America, 1968).
Walzer, M.: *Just and Unjust Wars* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
За даље читање:
Beitz, C. et al., eds.: *International Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
Blake, N. and Pole, K., eds.: *Objections to Nuclear Defence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).
Child, J.: *Nuclear War: The Moral Dimension* (Transaction Books, 1986).
Copp, D., ed.: *Nuclear Weapons, Deterrence, and Disarmament* (Calgary: University of Calgary Press, 1986).
Hardin, R. et al., eds.: *Nuclear Deterrence: Ethics and Strategy* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
Holmes, R.: On *War and Morality* (Princeton: Princeton University Press, 1989).
Johnson, J. T.: *Can Modern War Be Just?* (New Haven: Yale University Press, 1984).
Lackey, D.: *Moral Principles and Nuclear Weapons* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984).
Mack, E. et al.: *Social Philosophy & Policy* 3: special issue, *Nuclear Rights/Nuclear of Vrongs* (1985).
MacLean, D., ed.: *The Security Dilemma* (Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1984).
Shue, H., ed.: *Nuclear Deterrence and Moral Restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
Teichman, J.: *Pacifism and the Just War* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

95. Jevtović, Miroslav.„**Policijska etika kao teorijsko-saznajna disciplina**" u *Uvod u policijsku etiku*. Beograd: Policijska akademija, 2005 str. 5 – 14. Преузето из: Romić, Miodrag, (ured.). *Policijska etika, kultura i komunikacije*, Banja Luka: Evropski defendologija centar, 2010.

[1] Овде је потребно подсетити се да научна етика свој предмет (морал) захвата на индикативан начин, док се филозофска етика (морална филозофија) бави и вредносним, критичким и нормативним аспектима тог феномена.

[2] Примењена етика је, током неколико последњих деценија, доживела прави процват; због чега се и за целину моралне филозофије, чији она постаје све значајнији део, може рећи да се данас развија у једну од најпопуларнијих филозофских дисциплина.

[3] Такве су, на пример: етика медицинске службе, етика правосудне службе, етика војне службе, етика новинарске и научничке професионалне делатности. Полицијској служби и медицинској делатности заједнички је хумани карактер (с обзиром на предмет њихових делања), хуманистички карактер (с обзиром на циљеве тих делања), те и хуманитарни карактер (с обзиром на неке њихове задатке и делатне методе). Са правосудном службом полицијска служба дели више карактеристика (с обзиром на циљеве и методе, као и на заједничку припадност апарату државне власти).Војној служби полицијску службу приближавају неки њихови заједнички или сродни циљеви, њихово слично организационо устројство и др. Са новинарском и научничком професионалном делатношћу, полицијски рад је сродан с обзиром на заједничку везаност свих њих за информације, односно за баратање њима. Итд.

4. Уколико је и у том недемократском свету било сазнајно-теоријског интересовања за етичке аспекте полицијске праксе, њиховим разматрањем бавили су се углавном потиснути и, често, илегални субјекти. И, било је то готово искључиво кроз изношење примедби и оптужби и изрицање осуда лошој моралној пракси полиције, а у оквиру ширих критика политичких фактора (владајућих режима, партијских структура на власти, одређених политика и идеологија, којима је; полиција служила као непосредни извршилац, односно као најконкретнији гарант њихових позиција и интереса). Ако је и бивало ичега изван тог негативистичког приступа, онда се то ретко односило - сасвим директно и искључиво - на полицију и њену моралност. Заправо, ти дискурси углавном су били уопштеније адресовани: на државу и њену власт.

5. Унутар полиције су такве истраживачке јединице успостављане најчешће при установама за више и високо образовање полицијских кадрова.

6. У некима од тих земаља, које ће се 90-тих година наћи у системској транзицији, било је, наравно извесних покушаја, или бар наговештаја организованијег и методичног теоријско-сазнајног бављења проблематиком полицијског морала, и у време док су оне још биле социјалистичке. Такав случај био је, на пример, у ДР Немачкој, а још изразитије у СФР Југославији. Од југословенских теоретичара који су се посебније бавили овом проблематиком, поменућемо: Е. Пусића, Ј. Ђорђевића, Л. Гершковића, С. Поповића и Ј. Перко-Шепаровићеву. Ипак, све то бављење најчешће није бивало и сасвим директно и специфично, већ углавном у контексту разматрања шире државне и управне проблематике (те се, онда, чешће говорило о "службеничкој етици", о "моралу управних радника", о "достојанству јавне функције" и на сличне начине, а само у ређим случајевима, и мањим делом, директно и изричито о моралу полиције, односно милиције).

7. Главни промотори таквог занимања, изван полицијских организација, била су разна стручна и професионална удружења. (У нас је, на пример, такву улогу имало Удружење за управну науку и праксу). И разна посебнија међународна тела и форуми, својим препорукама су експлицитно охрабривали теоријско-сазнајно третирање полицијског морала. Значајни међународни скупови посвећивани су појединим питањима која улазе у корпус ове проблематике. Такви су, на пример, били и међународни скупови посвећени теми о корупцији.

96. Гроздић, Борислав. „**Официрски позив као професија**" у *Војна етика*, Београд: Војно издавачки завод, 2009, стр 256-266.

97. Primorac, Igor. „**Život za život: o nekim argumentima protiv smrtne kazne**" u *Prestup i kazna (rasprava o moralnosti kazne)*, Beograd: Mladost, 1978, str. 175-191.

1. Као карактеристичан резиме резултата ових истраживања може се навести пасус из чланка о смртној казни који је за *Британску енциклопедију* написао амерички социолог T. Sellin, један од највећих ауторитета о овом питању: »што се тиче застрашујућих ефеката [смртне казне], статистичка истраживања су убедијиво показала да (1) када се упореде суседне државе, са сличним становништвом и сличним друштвеним, економским и политичким приликама, од којих неке немају смртну казну, а неке су је задржале, стопе убистава су исте и показују исту тенденцију током дугог периода времена, независно од тога да ли се смртна казна примењује или не; (2) укидање, увођење или поновно увођење ове казне није праћено ефектима у погледу стопе убистава какве присталице смртне казне претпостављају; (3) чак и у оним заједницама у којима би застрашујући ефекат требало да буде најјачи, пошто су у њима живели и преступник и његова жртва и пошто су процес и егзекуција имали велики публицитет, егзекуција не утиче на стопе убистава; (4) стопа убистава полицајаца од стране криминалаца није виша у државама које су укинуле смртну казну него у одговарајућим државама које ту казну примењују. Чини се, дакле, да смртна казна нема одређног утицаја на број или тенденцију извршавања оних злочина које треба да предупреди застрашивањем« (T. Sellin, "Capital Punishment", *Encyclopaedia Britannica,* 1965, ed., vol. IV, pp. 848—849).

2. Cf. npr. E. van den Haag, "On Deterrence and the Death Penalty", *Ethlcs,* vol. LXXVIll (1967/68), No. 4; H. A. Bedau, "The Death Penalty as a Deterrent: Argument and Evidence", Ib., vol. LXXX (1969/70), No. 3; E. van den Haag, "Deterrence and the Death Penalty: A Rejoinder", Ib., vol. LXXXI (1970/71), No. 1; H. A. Bedau, 'A Concludina Note", ib.: D. E. Conwav. "Capital Punishment and Deterrence: Some Considrrations in Dialogue Form" *Philosophy and Public Affairs*, vol. III (1973/74), No. 4.

3. Cf. supre, pp. 101-109.

4. Бројеви XXXV, 31.

5. Post. IX, 6.

6. Бројеви XXXV, 33.

I. Kant, *Metaphysik der Sitten,* hrsg. v. K .Vorländer, 4. Aufl., Philosophische Bibliothek, 42. Bd., Felix Meiner, Hamburg 1966, pp. 160—161.

7. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* hrsg. v. G. Lasson, 2. Aufl., Philosophische Bibliothek, 124. Bd., Felix Meiner, Leipzig 1921, Zus. ad § 101. p. 311.

8. Кад је реч о одбрани смртне казне са становишта ретрибутивне теорије, ваља имати на уму да је то одбрана смртне казне само уколико је она сразмерна почињеном преступу, тј. само уколико се досуђује за убиство са умишљајем. У ранијим столећима та се казна досуђивала за велики број различитих преступа, па и за преступе које данас нико не би квалификовао као тешке. У наше време у кривичноправним системима неких колективистичких друштава, у којима се вредност појединца сматра веома малом, смртна казна се (из утилитаристичких разлога) изриче и за неке политичке и економске преступе. *Такве* смртне казне не би се могле сматрати морално оправданим са становишта ретрибутивног поимања казне.

9. Изузев познате Beccar-ијине аргументације против смртне казне, коју сам разматрао у тексту »Кант, Beccaria и проблем смртне казне«, *supra,* pp. 155—173.

10. W. Blackstone, *Commentarles on the Laws of England,* 4th ed., ed. by J. De Witt Andrews, Callaghan and Co., Chicago 1899. Bk. IV, Ch. I, p. 1224.

11. В. Хуго, *На белом хлебу: последњи дани на смрт осуђеног,* превео Б. Дамњановић, Библиотека Еос Универсал, Еос, Београд 1938, p. 84.

12. Ib., pp. 15—16.

A. Camus, "Reflections on the Guillotine", *Resistance, Rebellion and Death,* trans. by J, O'Brien, Vintage Books, Random House, New York 1974, p. 199.

13. Cf. ib., p. 205.

14. С. В. Вуловић, *Проблем смртне казне,* Издавачка књижарница Геце Кона, Београд 1925, pp. 23—24.

A. Camus, o. c., pp. 206—210.

15. Филозофски проблем слободе састоји се у томе да се подробно и прецизно анализира дистинкција између слободних поступака и поступака који то нису. Стога се тај проблем не може решити теоријама према којим је ова дистинкција илузорна — било зато што наши поступци *никад* нису слободни (екстремни детерминизам, нпр. код Спинозе), или пак зато што су наши поступци *увек* слободни (екстремни индетерминизам какав је заступао Sartre у *L'étre et le néant).*

16. *B. M. Leiser, Liberty, Justice and Morals: Contemporary Value Conflicts*, *Macmillan, New York 1973, p. 225.*

17. За шире разматрање етичког аспекта проблема судских грешака cf. A, Wertheimer, "Punishing the Innocent — Unintentionally", *Inquiry,* vol. XX (1977), No. 1.

18. Voltaire, *Задиг или судбина, Романи,* превео P. M. Шурбатовић, Напријед, Загреб 1960. p. 24.

19. W. Blackstone. o. C., Bk. IV, Ch. XXVII pp, 1497—1498.

20. Наведено према A. Koestler. *Reflections on Hanging,* Victor Gollancz, London 1956. pp. 110—111.

21. А. Ф. Кистјаковски, *Испитивања о смртној казни,* 2. изд., превео П, К. Мијаиловић, Штампарија »Доситије Обрадовић«, Београд 1910, p. 89.

22. С обзиром на ова два извора судских грешака, нарочито је инструктиван чувени случај Adolfa Becka (1896); за кратак приказ тог случаја cf, E, R, Calvert, *CapitaI Punishment in the Twentieth Century*, G. P. Putnam's Sons, London 1927, pp. 121— 123, 131.

23. За подробније разматрање главних узрока судских грешака of. A. Koester, o. c., pp. 109—138.

24. Наведено према E. R. Caivert, o. c., p. 132.

25. Прихватање ризика — колико год мали он био — да се грешком погуби невин човек може у први мах изгледати противречно инсистирању на апсолутној моралној недопустивости кажњавања невиних у тексту »Утилитаризам и кажњавање невиних« *(supra,* pp. 121—154). Но (а) кажњавање невиних о којем је тамо реч и (б) опредељење за институцију смртне казне, која инволвира поменути ризик, битно се разликују у следећем: прво, (а) је *свесно* и *намерно* чињење неправде, а (б) је опредељење за једну институцију у којој се неправда може починити само грешком, дакле *несвесно* и *ненамерно;* друго, у (а) се неправда чини сасвим *извесно,* док (б) имплицира само максимално редуковану *могућност* да ће се она починити; треће, (а) представља неправду почињену из *утилитаристичких разлога,* а (б) је опредељење за једну институцију управо зато што је то институција која треба да извршава правду, тако да је и прихватање неизбежног ризика да се грешком почини неправда мотивирано *тежњом да се врши правда.*

26. Cf, нпр. Л. Н. Толстој, *Смертнаја казни и христианство,* I. P. Ladižnikov, Berlin s. a., pp. 40—41.

27. G, W. F, Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818—1831,* hrsg. v. K.— H, IIting, IV, Bd,, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1974, p, 289.

28. E. R, Calvert, o. c,, pp. 172—173.

29. A F. Kistjakovski, o. c., pp. 282—285.

30. О томе cf. нпр. R. M. Hare, "The Argument from Received Opinion", *Essays on Philosophical Method,* New Studies in Practical Philosophy, Macmillan, London 1971.

98. Primora,Igor. „**Patriotizam i moral**" u Primorac, Igor (ured.), *Politika i moral*, Zagreb: KruZak, 2011, str.157-183

1. Види E. Kedourie, *Nationalism*, четврто издање, Blackwell, Oxford, 1993.
2. Види M. Billig, *Banal Nationalism*, SAGE Publications, London, 1995, стр. 55-59.
3. *Boswell's Life of Johnson*, ур. G. B. Hill, Clarendon Press, Oxford, 1887, св. 2, стр. 348.
4. E. Wingfield-Stratford, *The History of English Patriotism*, John Lane - The Bodley Head, London, 1913, св. I, стр. 503, 567.
5. "The Patriot", u J. P. Hardy (ur.), *The Political Writings of Dr. Johnson: A Selection,* Routledge & Kegan Paul, London, 1968, стр. 91.
6. G. M. Trevelyan, *Garibaldi and the Making of Italy: June-November, 1860,* Longmans, Green & Co., London, 1928, стр. 23.
7. N. Machiavelli, *Владар*, превео I. Franges, приредио Д. Грубиша, Глобус, Загреб, 1998, стр.52
8. N. Machiavelli, "Расправе о првој декади Тита Ливија", пријевод Ф. Чале, *Изабрано дјело*, св. II, Глобус, Загреб, 1985, стр. 347.
9. Извор ове популарне изреке је здравица коју је Stephen Decatour, амерички поморски часник (1779-1820), одржао у Норфолку, Virginia, у травњу 1816: "Наша земља! Нека увијек буде у праву у свом опхођењу са страним нацијама; али наша земља, била у праву или не!"
A. MacIntyre, *За врлином. Студија о теорији морала,* пријевод К. Басиц и С. Кикерец, КруЗак, Загреб, 2002, стр. 237-238.
A. MacIntyre, "Је ли патриотизам врлина?", пријевод Н. Петровић, у И. Приморац (ур.), *Патриотизам,* КруЗак, Загреб, 2004, стр. 21-22.
10. Исто, стр. 23-24.
11. Исто, стр. 30.
12. Исто, стр. 26.
13. Исто, стр. 28.
14. Види Л. Толстој, "On Patriotism" и "Patriotism, or Peace?" *Writings on Civil Disobedience and Non-violence* New Society Publishers, Philadelphia, 1987.
15. M. Baron, "Patriotism and 'Liberal' Morality", у I. Primoratz (ур.), *Patriotism*, Humanity Books, Amherst, NY, 2002.
16. Исто, стр. 64.
17. S. Nathanson, "У обрану умјереног патриотизма", у И. Приморац (ур.), *Патриотизам; Patriotism, Morality, and Peace*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1993.
18. Carl Schurz, њемачко-амерички политичар (1829-1906), у говору у америчком сенату 29. вељаче 1872.
19. У новије вријеме, Kok-Chor Tan заговарао је исто стајалиште, представљајући као верзију козмополитизма ("Patriotic Obligations", *The Monist,* 86 (2003); *Justin without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004; "The Demands of Justice and National Allegiances", у (I. Brock и H. Brighouse (ур.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005). Чудно је да нигдје не реферира на дјела M. Baron или S. Nathansona.
20. M. Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1995, стр. 9.
21. Види A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1979, погл. 7.
22. Види R. Dagger, "Rights, Boundaries, and the Bonds of Community: A Qualified Defense of Moral Parochialism", *American Political Science Review*, 79 (1985).
23. Vidi R. E. Goodin, "What Is So Special about Our 'Fellow Countrymen?" u I. Primoratz (ур.), *Patriotism*, стр. 150-152.
24. Ово је инстанца опћенитијег, структуралног проблема консеквенцијализма правилâ. Детаљније о њему расправљам у књизи *Казна, правда и опће добро*, Хрватско лилозофско друштво, Загреб, 1995, стр. 140-152.
25. R. E. Goodin, "What Is So Special about Our 'Fellow Countrymen?" стр. 153.
26. R. Aldington, *The Colonels Daughter*, Chatto and Windus, London, 1931, стр. 53.
27. M. Baron, "Patriotism and 'Liberal' Morality", стр. 75-77.
28. О разлици између прихваћања и уживања погодности види A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, стр. 125-132.
29. Види J. Feinberg, "Collective Responsibility", H. McGray, "Morality and Collective Responsibility", и L. May, "Metaphysical Guilt and Moral Taint", у L. May и S. Hoffman (ур.), *Collective Responsibility,* Rowman & Littlefield, Savage, MD, 1991.
30. Могло би се приговорити како ово није аргумент за одређени тип патриотизма, већ за прихваћање колективне одговорности коју за собом повлачи прихваћање погодности што их пружа

припадност некој групи и за показивање посебне бриге за моралну добробит групе. Доиста, то се може тврдити за многе групе, велике или малене. Овај тип аргумента постаје аргумент за етички патриотизам када је (1) дотична група земља (и политичка заједница) и то (2) *моја* земља, а та припадност није чисто формална већ укључује љубав за њу и поистовјећивање с њоме. "Снажан осјећај колективне одговорности" могу осјећати према многим групама, али етички патриот могу бити само када је колектив о којем је ријеч моја земља. С друге стране, могу живјети у некој земљи али се не поистовјећивати с њоме. У том случају, и даље могу сносити облик колективне одговорности какав је овдје описан, и могу развити посебну бригу за морални идентитет и интегритет те земље. И то је етички став, али није етички патриотизам.

[31] У неким дијеловима овог чланка ослањам се на своје радове "Patriotism: A Deflationary View", *The Philosophical Forum*, 33 (2002) и "Patriotism: Mundane and Ethical", *Croatian Journal of Philosophy,* 4 (2004).

99. Džonson, Debra.„**Hakovanje i hakerska etika**" u *Kompjuterska etika*, Beograd: Glasnik, 2006, str. 166-174.

100. Колекција. „**Декларације, кодекси и заклетве части**"
Различити извори из јавне сфере.

ЛИСТА ИЛУСТРАЦИЈА

1. Жак-Луј, Давид (1787) *Сократова смрт.* New York: Metropolitan Museum of Art, уље на платну 130 x 196 цм. www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/436105 (очитано: 24. 11. 2013). — корице вани
2. Даози, Ву (685-758) *Предавање Конфуција.* Танг Династија. www.humanjourney.us/axialintro.html (очитано: 13. 10. 2013). — страна 44
3. Зханг, Лу (1500) *Лао Ц на бику. Taipei: National Palace Museum.* Минг династија, мастило на папиру. www.rightreading.com/writing/taoism-and-the-arts-of-china.htm (очитано: 16. 11. 2013). — страна 80
4. *Портрет Сократа* (I вијек). Париз: Лувр. Мермер 35 цм. www.cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=923 (очитано: 14. 10.2013). — страна 114
5. Силанион (370 п.н.е.) *Платон.* Мермер. Musei Capitolini, Roma. Фотограф: Marie-Lan Nguyen (2009). www.commons.wikimedia.org/wiki/File:Plato_Silanion_Musei_Capitolini_MC1377.jpg (очитано: 16.11.2013). — страна 148

6. Лизип (330 п.н.е.) *Биста Аристотела*. Мермер. Musei Capitolini, Roma. Фотограф: Marie-Lan Nguyen (2006). www.bookdrum.com/books/catch-22/1180/bookmark/163707.html (очитано: 14. 10.2013). страна 180

7. *Биста Сенеке* (III вијек). Staatliche Museen, Berlin. www.emersonkent.com/history_notes/lucius_annaeus_seneca.htm (очитано: 16.11.2013). страна 216

8. *Биста Марка Аурелија* (161-180). Musse Saint-Raymond, Tolosa. www.saintraymond.toulouse.fr/Marcus-Aurelius_a202.html (очитано: 16.11.2013). страна 250

9. Тито, Санти (XVI вијек) *Portret Makijavelija*. Palazzo Vecchio, Firence. www.writework.com/essay/1-assess-importance-machiavelli-s-writings-making-modern-e (очитано: 17.11. 2013). страна 286

10. Rab, J.L. (1791) *Имануел Кант.* Челична гравура по узору на уљану слику Доблер Георга www.filosofite.com/wp-content/uploads/2011/05/ (очитано: 11.12.2013). страна 320

11. Lunteschütz, Jules(1855*) Артур Шопенхауер*. Уље на платну. www.abolitionist.com/arthur-schopenhauer.html (очитано: 20.02.2014). страна 356

12. Кјеркегор, Кристијан (1840) *Серен Кјеркегор.* Royal Library–Kierkegaard Manuscripts, Denmark. www2.kb.dk/kultur/expo/sk-mss//engkat4.htm (очитано: 17.11.2013). страна 384

13. *Џон Стјуарт Мил* (1870). London Stereoscopic Company, Hulton Archive. www.gettyimages.com/detail/news-photo/english-philosopher-economist-and-author-john-stuart-mill-news-photo/3321219 (очитано: 11.12.2013). страна 418

14. Перов, Васили (1872) *Портрет писца Фјодора Достојевског.* Третјаковска галерија, Москава. Уље на платну. www.tretyakovgallery.ru/ru/collection/_show/image/_id/206# (очитано: 17.11.2013). страна 452

15. Шулц, Густав (1882) *Портрет Фридриха Ничеа*. У књизи: Kaufmann, Walter. *Nietzsche (Philosopher, Psychologist, Antichrist)*. New Jersy: Princeton University Press, (korice). страна 486

16. *Хенри Сицвик* (1894). страна 520
www.henrysidgwick.com (очитано: 11.12.2013).

17. Бас, Хугх (1925) *Џорџ Евард Мур*. Faculty of Philosophy, University of Cambridge. Уље на платну 60 x 53 цм. страна556
www.bbc.co.uk/arts/yourpaintings/paintings/george-edward-moore-18731958-194538 (очитано: 19.02.2014).

18. Хофман, Ралф (1912) *Макс Шелер*. страна 598
www.maxscheler.com/schelergallery.shtml#Gallery
(очитано: 11.12.2013).

19. *Ерик Фром* (1990-1980). страна 632
www.fromm-gesellschaft.eu/ (очитано: 19.02.2014).

20. Емануел Левинас (1906-1995). страна 672
www.flickr.com/photos/bracha-ettinger/124819595/in/photostream/
(очитано: 19.02.2014).

21. Џон Ролс (1921-2002). страна 706
www.news.harvard.edu/gazette/2002/12.05/03-rawls.html
(очитано: 19.02.2014).

22. Облак у облику гљиве висок 18 километара настао бацањем плутонијумске бомбе кодног имена „Дебели човјек" на Нагасаки 9 августа 1945. у 11 часова. Само ова једна бомба убила је 73.884, ранила 74.909 жртава те у наредним генерацијама радијацијским тровањем осакатила неколико стотина хиљада људи. страна 740
www.archives.gov/research/military/ww2/photos/images/ww2-163.jpg
(очитано: 19.02.2014).

23. *Масовна гробница 3,* концентрационог логора Берген-Белзен (23 април 1945). Доктор Фриц Клајн (у средини) који је бирао жртве за гасну комору на овој слици приморан је, након ослобођења кампа, да своје жртве пренесе у гробницу. Када је на суду питан, како је помирио медицинска етичка начела са својим дјелима одговорио је: „Моја Хипократова заклетва ми налаже да одсијечем гангрезно слијепо цријево из људског тијела. Јевреји су гангрезно слијепо цријево човјечанства. Зато их одсијецам." Осуђен је за ратне злочине и погубљен вјешањем у децембру 1945. страна 772
www.iwm.org.uk/collections/item/object/205194194
(очитано: 19.02.2014).

24. Доли (десно) први сисар који је 5 јуна 1996. године клониран од одрасле соматске ћелије користећи процес нуклеарног трансфера. За страна 830

разлику од Доли која је чисти клон оргинала, Поли (лијево) је у фебруару 1997. године клонирана и генетски модификована са људским генима, како би се у будућности могла искористити за узгајање људских органа. Розалин институт, Единбург.
www.telegraph.co.uk/science/8169817/Dolly-the-Sheep-reborn-as-four-new-clones-created.html (очитано: 19.02.2014).

25. *Гладна дјеца Сомалије*. Статистичка истраживањ за 2010. године процијенило је 7.6 милиона мртвих, од чега је 1.5 милион дјеце. Број људи који данас нема за један оброк дневно износи 800 милиона (30% популације). www.momsagainsthunger.typepad.com/moms-against-hunger/children-and-poverty/ (очитано: 22.02.2014). страна 872

26. Симбол ненасилне борбе за људска права и једнакост. Мартин Лутер Кинг (28 август 1963) у *Маршу на Вашингтон* одржава чувени и општепознати говор – „Ја имам сан". www.bbc.co.uk/history/0/23815398 (очитано: 22.02.2014). страна 916

27. „Отпадни материјал" након абортирања фетуса у другом триместру. www.liveactionnews.org/media-real-abortion-photos-dead-children/ (очитано: 20. 02. 2014). страна 958

28. Гиверн, Моника (2007) *Рафинерија шећерне трске у Флориди.* www.flickr.com/photos/mrk_photo/348930608/ (очитано: 17.11.2013). страна 1000

29. Мекартур, Џо-Ани (2008) *Вивисекција* – сјечење живог организма, најчешће без анестезије, ради утврђивања физиолошких процеса у стварном времену. www. weanimals.org/gallery.php?id=32 (очитано: 18.03.2014) страна 1040

30. *Убијање морских лавова на острву Светог Петара, Аљаска* (1890). У књизи: Miner, Bruce. *Alaska its history and resources, gold fields, routes and scenery.* Lowman & Hanford stationery and printing co.1899, p.66. www.archive.org/stream/alaskaitshistor00bruc#page/66/mode/2up (очитано: 19.02.2014). страна 1068

БИБЛИОГРАФИЈА МОРАЛНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

1. *... i još ima nade* / Aid el-Karni; [prijevod s arapskog Zijad Dervić]. - Sarajevo: Bookline, 2009 (Sarajevo: Bemust). - 325 str.; 24 cm.
2. *365 razloga za sreću* / [priredila] Dajana Lou; prevod Nataša Tučev. - 1. izd. - Beograd: Esotheria, 2007 (Novi Sad: Budućnost). - 187 стр.; 17 см.
3. *Adam, Eva i zmija* / Elejn Pejgels; s engleskog prevela Zora Minderović. - Beograd: Rad, 2008 (Lazarevac: Elvod-print). - 285 str.; 20 cm. - (Kolekcija Pečat).
4. *Advokatska etika* / Bredli Vendel; preveo s engleskog Novica Petrović. - Beograd: Službeni glasnik, 2011 (Beograd: Glasnik). - 645 str.; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka. Edicija Primenjena etika).
5. *Aksiologija* / Miladin Životić. - Zagreb: Naprijed, 1986. - 293 str.; 21 cm. - (Encikloopedija filozofskih disciplina).
6. *Aktivnost sudova na suzbijanju pojava narušavanja socijalističkog morala* / [glavni i odgovorni urednik Dušan Cotić]. - Beograd: "Redakcija Zbirke sudskih odluka", 1983 (Beograd: Servis Saveza udruženja pravnika Jugoslavije). - 80 str.; 24 cm. - (Serija Pravosudni organi u društvenoj samozaštiti).
7. *Aktualni problemi moralne teologije* / Andreas Laun; [s njemačkog preveo Božidar Brezinščak Bagola]. - Đakovo: Forum bogoslova, 1999. - 276 str.; 20 cm. - (Biblioteka Teološki priručnici; 10).
8. *Alfonsov moral* / I. Premate. - Zagreb: Mladost, 1952. - 58 str.; m8*.(Politička biblioteka / Mladost; sv. 1).
9. *Anarhizam i moral* / Petar Kropotkin; izbor tekstova, beleške i pogovor Zoran Đinđić; predgovor Predrag Matvejević; [preveli Jugoslava Široka, Zoran Đinđić]. - Beograd: Prosveta, 1984 (Beograd: Beogradski-izdavačko grafički zavod). - 270 str.; 20 cm. - (Biblioteka Prosveta; 33).
10. *Antička i novovekovna kalokagatija* / Iva Draškić Vićanović. - Niš: Zograf, 2006 (Niš: Krug). - 154 str.; 19 cm. - (Biblioteka Est/Etika / [Zograf, Niš]).
11. *Antropološko-etički ogledi* / Ružica Petrović. - Vršac: Viša škola za obrazovanje vaspitača, 2005 (Vršac: Tuli). - 155 str.; 24 cm. - (Biblioteka Istraživačke studije; 19).
12. *Aristotelova etika* / Željko Senković. - Osijek: Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayera, 2011. - 174 str.; 24 cm.
13. *Besjede i ogledi (III): naučno-etičke nedoumice* / Dragutin P. Vukotić. - Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 2001. - 327 str.: portret; 24 cm. - (Posebni radovi / Crnogorska akademija nauka i umjetnosti; knj. 13).
14. *Beskrajno zahtjevno - etika obveze, politika otpora* / Simon Critchley; preveo Tonči Valentić. - Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2009. - 199 str.; 20 cm.(Electa).
15. *Bhagavata: božanska filozofija, etika i teologija* / Srila Bhaktivinoda Thakura; [prijevod Tomislav Nikšić]. - Zagreb: Udruga Veda, 2003. - 106 str.; 14 cm.(Nitai-Bhakti book).

16. *Bioetičke perspektive* / Nada Gosić. - Zagreb: Pergamena, 2011. - 227 str.: portr. autora; 22 cm. (Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 19).
17. *Bioetičke teme i dileme: razgovori s liječnicima i teolozima* / Matija Maša Vekić. - Zagreb: vlast. nakl., 2005. - 111 str.: ilustr.; 24 cm.(Biblioteka Razgovori / Matija Maša Vekić, Zagreb; knj. 2).
18. *Bioetički izazovi kloniranja čovjeka: filozofsko-teološko tematiziranje* / Tonči Matulić. - Zagreb: Glas Koncila, 2006. - 287 str.; 21 cm. - (Teološke razprave i komentari; sv. 5).
19. *BIOETIKA* / priredili Vojin Rakić, Rada Drezgić, Ivan Mladenović. - Beograd: Službeni glasnik: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd: Glasnik). - 687 str.: tabele; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka).
20. *Bioetika i biomedicina: ogledi i sjećanja* / Ljiljana Zergollern-Čupak. - Zagreb: Pergamena, 2005. - 286 str.; 23 cm.(Biblioteka Bioetika; knj. 8).
21. *Bioetika i medicina: odnos lekar-pacijent u paradigmi integrativne bioetike* / Sandra Radenović. - Novi Sad: Akademska knjiga, 2012 (Novi Sad: Budućnost). - 299 str.: graf. prikazi; 21 cm. - (Biblioteka Arcus).
22. *Bioetika in vivo* / Nada Gosić. - Zagreb: Pergamena, 2005. - 254 str.; 21 cm.(Biblioteka Bioetika; knj. 7).
23. *Bioetika u kliničkoj praksi* / Aleksandra Frković. - Zagreb: Pergamena, 2006. - 275 str.: ilustr.; 23 cm.(Biblioteka Bioetika; knj. 9).
24. *BIOETIKA u teoriji i praksi* / [urednici Asim Kurjak, Vlatko Silobrčić; kazalo imena Ivan Lupić]. - Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2001 (Zagreb: Multigraf). - 235 str.: ilustr.; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja).
25. *Biomedicina: islamski pogledi* / [Abdul Fadl Mushin Ibrahim; s engleskog na bosanski preveo Muhidin Hadžiahmetović]. - Sarajevo: Libris, 2001 ([Sarajevo]: Bemust). - 166 str.; 21 cm. - (Biblioteka Ilm).
26. *Bit ćete kao Bog: radikalna interpretacija Starog zavjeta i njegove predaje* / Erich Fromm; prevela Vlasta Vizek-Vidović. - Zagreb: Izvori, 2008. - 231 str.; 21 cm.(Biblioteka Sapiens / Izvori).
27. *Biti i ostati čovek* / Milojko K. Lukić. - Čačak: Litopapir, 2001 (Čačak: Litopapir). - 97 str.; 21 cm.
28. *Biznis etika* / Dragan Lajović. - Podgorica: CID: Ekonomski fakultet, 2013 (Podgorica: Montcarton). - XII, 224 str.: ilustr.; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / urednik Dragan K. Vukčević).
29. *Biznis i moral: osnovi poslovne etike* / Željko Vučković. - 2. izd. - Novi Sad: Cekom books, 2006 (Novi Sad: Lito studio). - 185 str.: graf. prikazi; 24 cm.
30. *Bogoslovne kreposti u djelima Klementa Ranjine* / Marijan Biškup. - Zagreb: Glas Koncila, 2000. - 121 str.: faks.; 21 cm.
31. *Bračna etika* / Allamah Ajatollah Ibrahim Amini; prevodilac Sidik Aždahić. - Zenica: Ehlul bejt a.s., 1996 (Visoko: Bosnagraf). - 187 str.; 21 cm. - (Biblioteka Ehlul bejt a.s.).
32. *Brain gain: mudrost celibata i čestitosti* / Danavir Goswami; [s engleskog prevela Maja Milenković]. - Sarajevo: S. Vejo, 2006 ([Sarajevo]: Arka press). - 338 str.: ilustr.; 23 cm.

33. *BRITANSKA filozofija morala: etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka* / [sastavio] Risto Tubić. - Sarajevo: "Svjetlost", 1978. - 556 стр.; 20 см. - (Biblioteka Etos: hrestomatija etičke misli).

34. *Budi kao Bog - postani čovjek: na tragu "kršćanskog humanizma"* / Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2011. - 176 str.; 19 cm.(Biblioteka Obnovljenog života; 46).

35. *Bushido: kodeks samuraja* / Inazo Nitobe; [preveo Nebojša Buđanovac]. - Zagreb: Planetopija, 2007. - 130 str.; 20 cm.(Biblioteka Quantum).

36. *Čestitost* / Al¡ Demirel; s turskog prevela Azra Ibrulj. - Sarajevo: Hikmet, 2013. - 169 str.; 21 cm

37. *Čovek i građanin* / Tomas Hobs; prevela sa engleskog Natalija Mićunović. - Beograd: Hedone, 2006 (Beograd: Mrlješ). - 204 str.; 24 cm. - (Biblioteka Agape).

38. *Čovek i vrednosti* / Miladin Životić. - Beograd: Prosveta, 1969. - 235 str.; 20 cm. - (Biblioteka Današnji svet; 7).

39. *Čovek koji voli: osoba i etika* / Nina Karin Monsen; prevela s norveškog Marija P. Ćorić. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2006 (Novi Sad: Budućnost). - 236 str.; 18 cm. - (Biblioteka Elementi; 65).

40. *Čovjek i priroda: prilog određivanju odnosa* / Tomislav Krznar (ur.). - Zagreb: Pergamena, 2013. - 405 str.; 25 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 25).

41. *Čovjek između nade i pogibli u modernoj medicini* / Gojko Nikoliš. - Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1982. - 22 str.; 21 cm. - (Predavanja održana u Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti; sv. 50).

42. *Čovjek u poslovnom svijetu: priručnik* / Dafne Vidanec. - Zaprešić: Visoka škola za poslovanje i upravljanje s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić", 2012. - 323 str.: ilustr.; 24 cm.

43. *Čovjek za sebe: istraživanje o psihologiji etike* / Erich Fromm; preveo Hrvoje Lisinski; redaktor prijevoda Tomislav Ladan. - Zagreb: Naprijed; Beograd: Nolit, 1986 (Zagreb: "Ognjen Prica"). - 228 str.; 21 cm. - (Djela: u 12 svezaka / Erich Fromm; 3).

44. *Dani etike studenata, nastavnika i saradnika Medicinskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu* / Ajnija Omanić. - Sarajevo: Medicinski fakultet: Ministarstvo zdravstva Kantona Sarajevo, 2010 ([s. l.]: Štamparija Fojnica). - 195 str.: ilustr.; 24 cm.

45. *Dante: njegova etika, estetika i tehnika* / Tomas S. Eliot, Horhe L. Borhes, Kolja R. Mićević; prevod Milica Mihailović (Eliot), Dragica Mugoša (Borhes). - Banja Luka: Litera, 2004 (Banja Luka: Glas srpski). - 195 str.; 20 cm. - (Danteon; Kolo 1).

46. *Darežljivost* / Žan Starobinski; prevela s francuskog Mira Vuković. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009 (Novi Sad: Sajnos). - 243 str.: ilustr.; 18 cm. - (Biblioteka Elementi; 86).

47. *DAROVITOST i moralnost: zbornik 17* / [organizatori i izdavači] Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača "Mihailo Palov" - Vršac, Srbija ... [et al.]; [zbornik uredili Grozdanka Gojkov, Aleksandar Stojanović; lektor i prevodilac rezimea: engleski jezik - Jelena Prtljaga]. - Vršac [etc.]: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje

vaspitača "Mihailo Palov" [etc.], 2012 (Vršac: Tuli). - 984 str.; 24 cm: tabele, graf. prikazi, č-b fotogr.

48. *DEMOKRACIJA i etika* / [glavni urednik Pavo Barišić; recenzenti Ante Pažanin, Miomir Matulović]. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005. - 454 str.; 25 cm.

49. *Deontologija učitelja: međunarodni znanstveni i stručni skup: zbornik radova* / Osmi Dani Mate Demarina, Medulin, 20. i 21. travnja 2007.; [urednik Vladimir Kadum]. - Pula: Sveučilište Jurja Dobrile, Odjel za obrazovanje učitelja i odgojitelja, 2007. - 520 str.: ilustr., graf. prikazi; 24 cm.

50. *DHAMMA-padam: put ispravnosti: antologija buddhističke etike* / s pali jezika preveo Čedomil Veljačić. - Zagreb: Naprijed, 1990. - XIII, 96 str.; 24 cm. - (Religija i mistika).

51. *Dignitas personae = Dostojanstvo osobe: naputak o nekim bioetičkim pitanjima* / [prijevod s talijanskoga Mislav Kovačić]. - 2. izd. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012. - 58 str.; 17 cm.(Dokumenti / Kršćanska sadašnjost; 154).

52. *Dijalozi o ljubavi* / Lav Jevrejin; pripremila i prevela Aleksandra Mančić. - Beograd: Službeni glasnik, 2008 (Beograd: Glasnik). - 438 str.; 20 cm. - (Biblioteka Glasnik).

53. *Djelo i nedjelo: umjetnost, etika i politika* / Predrag Finci. - Zagreb: Demetra, 2008. - VII, 263 str.: slika autora; 25 cm.(Demetra. Filosofska biblioteka Dimitrija Savića; sv. 112).

54. *Doba odgovornosti: korporacijska društvena odgovornost u vrijeme svjetske financijske krize* / Bartol Letica. - Zagreb: Mate: Zagrebačka škola ekonomije i managementa, 2010. - XIX, 348 str.: graf. prikazi; 24 cm.(Biblioteka Gospodarska misao).

55. *Dobar liječnik* / Mirko Štifanić. - Rijeka: "Adamić", 2006. - 159 str.; 21 cm.

56. Dobro, bolje, najbolje : etika za mlade : o životnim i građanskim moralnim vrednostima / Kiril Temkov. - Niš: Bajka, 2003 (Niš: Bones). - 251 str.; 21 cm. - (Biblioteka Estetika).

57. *Doping i antidoping* / Zoran Šegrt. - Beograd: Punto, 2006 (Beograd: Verzal). - 318 str.: ilustr.; 24 cm.

58. *Drevna mudrost, savremeni svet: etika za novi milenijum* / Tenzin Gjatso; [prevela Vanja Lesić]. - Beograd: Narodna knjiga-Alfa, 2003. - 180 стр.; 21 см.

59. *Druga strana rata: problemi borbenog morala* / Branko Borojević. - 2. izd. - Beograd: Vojno delo, 1960 (Beograd: Vojnoštamparsko preduzeće). - 209 str.; 21 cm. - (Vojna biblioteka. Naši pisci; knj. 22)

60. *Drugo lice erosa: kršćani i seksualni grijeh* / John White; s engleskog preveo Vlado Opačić. - Zagreb: Duhovna stvarnost, 1990. - 184 str.; 20 cm.

61. *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* / Emanuel Levinas; s francuskog preveo Spasoje Ćuzulan. - Nikšić: Jasen, 1999. - 292 str.; 21 cm. - (Filosofska biblioteka Aletheia).

62. *Društvena odgovornost kapitala* / urednik Srećko Horvat. - Zagreb: Studio Artless, 2007. - 224 str.; 21 cm.(Biblioteka Festivala prvih).

63. *Društvena teološka etika: u svjetlu katoličke moralne antropologije* / Tomislav Jozić. - Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2000. - 198 str.; 24 cm.(Priručnici / Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo; 3).

64. *Društveno-etički pojmovnik* / Mustafa Spahić i Mirzet Hamzić. - Sarajevo: Bookline, 2007 (Sarajevo: Bemust). - 240 str.; 22 cm.

65. *Društvo i moral* / Toma Stamenković. - Beograd: Centar za društveno-političko obrazovanje Radničkog univerziteta "Đuro Salaj", 1969 (Beograd: Srboštampa). - 41 стр.; 21 см.

66. *Društvo i policijski poziv: prilog razmatranju policijske etike* / Renato Matić. - Zagreb: Ministarstvo unutarnjih poslova Republike Hrvatske, Policijska akademija, 2004. - III, 42 str.; 24 cm.(Infoarak; 2)

67. *Država između anarhije i utopije: etičke pretpostavke Nozikove teorije države* / Nenad Cekić. - Beograd: Službeni glasnik, 2007 (Beograd: Glasnik). - 227 str.; 23 cm. - (Edicija Načela politike; knj. 12)

68. *Duh samuraja: bušido kodeks* / Slobodan Nenin; [crteži Žarko Drinčić]. Novi Sad: Stylos, 2005 (Zrenjanin: Budućnost). - 167 str.: ilustr.; 21 cm.

69. *Duhovni boj* / Lorenzo Scupoli; [prijevod Mladen Parlov]. - 2. izd Split: Verbum, 2003. - 205 str.; 20 cm.(Biblioteka Anima / Verbum, Split; 7).

70. *Dužnost* / od Samuela Smajlsa; preveo Đorđe Pejanović. - Zagreb: Ćelap i Popovac, 1919. - 335 str.; 21 cm.

71. *Dužnost da se odgovori: masovni zločini, poricanje i kolektivna odgovornost* / Nenad Dimitrijević; sa engleskog preveli Dejan Ilić i autor. - Beograd: Fabrika knjiga, 2011 (Beograd: Standard 2). - 356 str.; 21 cm. - (Edicija Reč / [Fabrika knjiga]; knj. 68).

72. *Dužnosti čovekove* / Đuzepe Macini; preveo i predgovor napisao Sava N. Kosanović. - Beograd; Sarajevo: I. Đ. Đurđević, 1919 (Sarajevo: Bosanska pošta). - 168 str.; 16 cm. - (Mala biblioteka; 217-9).

73. *Dva izvora morala i religije* / Anri Bergson; [preveo s francuskog Branko Jelić]. - Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1989. - 267 str.; 21 cm. - (Biblioteka Anthropos; 27).

74. *Dve kratke etičko-religiozne rasprave* / Seren Kjerkegor; preveo Milan Tabaković. - Beograd: Grafos, 1982 (Novi Sad: Budućnost). - 71 стр.; 19 см. - (Biblioteka Horizonti. kolo 8; knj. 38).

75. *Dvije opasne socijalne bolesti: (prostitucija i alkoholizam)* / Muhamed-Seid Serdarević. - U Mostaru: Prva muslim. nakl. knjižara i štamparija (M. B. Kalajdžić), 1915. - 33 str.; 21 cm. - (Muslimanska biblioteka. Izvanredno izdanje; br. 12).

76. *E(ro)tika i sloboda: odgoj na tragu Marxa* / Milan Polić. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1990 (Samobor: "Zagreb"). - 220 стр.; 21 см. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 34).

77. *Ecce homo: (evo čoveka): kako postaješ, šta si* / Fridrih Niče; prema pševodu Vladimira Ćorovića. - Beograd: Grafos, 1980. - 118 стр.; 19 см. - (" Horizonti"; 4).

78. *Egoizam i altruizam* / Živko Marković. - Beograd: SNS Savez naučnih stvaralaca: Naučna KMD, 2010 (Beograd: Naučna KMD). - 195 str.; 21 cm.

79. *Egoizam kao prepreka za pravilnu evoluciju čoveka* / Ivan Šnjarić. - [S. l.: s. n.], 1935 (Novi Sad: Natošević). - 45 str.; 12 cm.

80. *Egzistencija u opsadi: etički pogledi i dileme* / Arif Tanović. - Sarajevo: DID, 2000 (Sarajevo: SaVart). - 159 str.; 20 cm.

81. *EGZISTENCIJA, mogućnost, sloboda: etičko pitanje u filozofiji egzistencije* / [izbor tekstova, predgovor, redakcija prevoda i bio-bibliografske bilješke] Kasim Prohić. - Sarajevo: Svjetlost, 1978. - 332 str.; 20 cm. - (Biblioteka Etos. Hrestomatija etičke misli).

82. *EKOLOGIJA i etika* / priredio Vukašin Pavlović. - Beograd: Eko centar, 1996 (Beograd: Čigoja štampa). - 182 str.; 17 cm. - (Biblioteka Ekologija i društvo).

83. *Ekologija srca - ekologija prirode: međunarodni znanstveni simpozij*, Zagreb, 3. - 5. lipnja 2001.: zbornik II. [!]: teološki jugoistočno-europski seminar Heidelberg - Zagreb: jubilej 1971. - 2001. / [priredio Mladen Karadjole]. - Zagreb: HKD sv. Jeronima, 2002. - 111 str.: ilustr.; 20 cm.

84. *Ekološka etika* / Nebojša M. Denić. - Zvečan [tj.] Uroševac: Visoka tehnička škola strukovnih studija, 2011 (Kraljevo: Kvark). - 214 str.: ilustr.; 25 cm.

85. *Ekološka etika: uvod u ekološku filozofiju* / Džozef R. de Žarden; s engleskog preveo Aleksandar Dobrijević. - 4. izd. - Beograd: Službeni glasnik, 2006 (Beograd: Glasnik). - 463 str.; 23 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 1).

86. *Elementarni problemi etike* / Modrag Lukić. - Beograd: Naučna knjiga, 1980 (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod). - 144 str.; 25 cm.

87. *Eliksir sreće = Ğami ʿu-s-saʿada* / Mohammed Mahdi abu Darr an-Naraqi; [prevod s engleskog i naučna interpretacija Omer Nakičević i Munir Ahmetspahić]. - Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 1995 (Sarajevo: Ali-Meh). - 129 str.; 20 cm.

88. *Empatija i moralni razvoj: značaj za brigu i pravdu* / Martin L. Hofman; s engleskog prevela Tatjana Šešum. - [1. Deretino izd.]. - Beograd: Dereta, 2003 (Beograd: Dereta). - 313 str.; 25 cm. - (Biblioteka Psiha / [Dereta]).

89. *Ethica aeterna: ideje za budući uvod u etiku* / Miodrag Lukić. - Beograd: Naučna knjiga, 1989 (Bor: Bakar). - 102 стр.; 20 см.

90. *Ethos i ljudsko bivstvovanje* / Rasim Muminović. - Sarajevo: " Veselin Masleša", 1989 (Beograd: Štamparija Kultura). - 320 str.; 23 cm. - (Polis-savremena društvena misao).

91. *Etička misao mladoga Marksa* / Marek Frichand. - Beograd: Nolit, 1966. - 288 стр.; 19 см. - (Biblioteka Sazveždja; 14).

92. *Etičke bilježnice: o revoltu i brižnosti* / Nataša Govedić. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2005. - 174 str.; 18 cm.

93. *Etičke dileme: kako dobri ljudi donose teške odluke* / Rašfort Kider; prevela s engleskog Radojka Vukčević. - Podgorica: CID: Institut za medije Crne Gore, 2005 (Beograd: Grafolik). - 275 str.; 20 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / [CID, Podgorica]).

94. *Etičke dvojbe hrvatskog društva: o važnosti odgoja za moralne vrijednosti* / Josip Grbac. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009. - 201 str.; 25 cm.(Teološki radovi; 57).

95. *Etičke kontroverze u medicini* / Dragutin P. Vukotić; urednik Milan Dragović. - Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 2000 (Trebinje: "Trebinje"). - 177 str.; 24 cm. - (Posebna izdanja / Crnogorska akademija nauka i umjetnosti; knj. 41. Odjeljenje prirodnih nauka; knj. 23).

96. *Etičke norme i poslovni moral u gospodarskim odnosima*. - Zagreb: Hrvatska udruga poslodavaca, 1997. - 105 str.; 21 cm.

97. *Etički kodeks istraživanja sa djecom i o djeci u Bosni i Hercegovini* / Elmedin Muratbegović, Vesna Šućur Janjetović. - Tuzla: Repro-Karić, 2013. - 76 str.; 24 cm.

98. *Etički komiteti: praktični pristup* / Robert P. Craig, Carl L. Middleton, Laurence J. O'Connell; prevela Mirjana Turudić. - Zagreb: Pergamena, 1998. - 198 str.; 22 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena, Zagreb; knj. 3).

99. *Etički odlomci* / Ksenija Atanasijević. - Novi Sad: Jovanović i Bogdanov, 1929. - 11 str.; 24 cm.

100. *Etički problem u djelu Karla Marxa: kritika moralne svijesti* / Milan Kongrga. - Zagreb: Naprijed, 1963. - 266 str.; 20 cm.

101. *Etički problemi upravljanja ljudskim resursima: hrestomatija* / [autor i priređivač] Dragana Dulić. - Beograd: Fakultet civilne odbrane, 2005 (Beograd: "Filip Višnjić"). - 340 str.; 24 cm.

102. *Etički sistem sv. Augustina: (prigodom XV. stogodišnjice njegove smrti)* / U. Talija. - Sarajevo: Hrvatska tiskara, 1931. - 110 str.; 25 cm.

103. *Etičko naličje bosansko-hercegovačkih muslimana* / Smail Balić. - 2. izd. - Zürich: [Bošnjački institut Vakuf Adila Zulfikarpašića], 1999 (Zürich: Bošnjački institut Vakuf Adila Zulfikarpašića). - 63 str.; 20 cm. - (Muslimanska biblioteka; knj. 1).

104. *Etičko-humanistička pitanja marksizma* / Milan M. Miladinović. - Beograd: Zavod za unapređivanje vaspitanja i obrazovanja grada Beograda: Radnički univerzitet "Đuro Salaj": Radnički univerzitet "Novi Beograd", 1977 (Vršac: Sloboda). - 28 str.; 20 cm.

105. *ETIČKO-humanistički problemi socijalizma* / [urednik Ljubinka Krešić]. - Beograd: Rad, 1964 (Beograd: Prosveta). - 320 str.; 20 cm. - (Politička škola).

106. Etičko-politički diskurs / Jasminka Babić-Avdispahić. - Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1996 (Sarajevo: Geodetski zavod BiH). - 92 str.; 20 cm. - (Mala biblioteka Dijalog; 5).

107. *Etičnost u nauci i kulturi* / Aleksandra Vraneš, Ljiljana Marković, Jasna Janićijevič. - Beograd: Filološki fakultet, 2008 (Beograd: Belpak). - 192 str.; 25 cm.

108. *Etika* / Dietrich Bonhoeffer; s njemačkoga preveo i pogovor napisao Alen Kristić. - Rijeka: Ex libris; Sarajevo: Synopsis, 2009 ([Laktaši]: Grafomark). - 412 str.; 22 cm. - (Biblioteka Ecumenica).

109. *Etika* / Dušan Nedeljković. - [2. izd.]. - Beograd: Naučno delo, 1969-1977. - 3 zv.

110. *Etika* / Edgar Morin; prijevod Vesna Pavković. - Zagreb: Masmedia, 2008. - 234 str.; 24 cm.

111. *Etika* / Firdus Džinić. - Beograd: Institut društvenih nauka Univerziteta: Veterinarski fakultet Univerziteta, 1995 (Beograd: Štamparija Instituta društvenih nauka). - 235 str.; 21 cm.

112. *Etika* / izradio Božo Milanović. - 3. nepromijenj.izd. Pazin: Istarsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, 1968. - 83 str.; 29 cm.(Filozofija; knj. 7).

113. *Etika* / K. S. Stanislavski; [prevela s ruskog Karmen Stipčević]. - Zagreb: Glas rada, 1949 (Zagreb: Hrvatska seljačka tiskara). - 60 стр.; 17 см. - (Mala pozornica. kolo 6; sv. 6).

114. *Etika* / Milenko A. Perović. - Novi Sad: Grafomedia, 2001 (Novi Sad: Grafomedia). - 488, VI str.; 23 cm. - (Edicija filozofske literature).

115. *Etika* / Muslija Muhović. - 2. dopunjeno izd. - Sarajevo: Fakultet kriminalističkih nauka, 1999 (Zenica: Dom štampe). - 383 str.; 24 cm.

116. *Etika* / napisao Davorin Trstenjak. - Zagreb: D. Trstenjak, 1910 (Zagreb: "Mile Maravić"). - 199 str.; 24 cm.

117. *Etika* / Nicolai Hartmann; preveo s njemačkog Marijan Cipra; pogovor Hotimir Burger; [kazalo Nada Brnardić]. - Zagreb: Naklada Ljevak, 2003. - 829 str.; 20 cm.(Filozofska biblioteka / Naklada Ljevak, Zagreb).

118. *Etika* / William K. Frankena; [s engleskoga prevela Vesna Mahečić]. - Zagreb: KruZak, 1998. - 106 str.; 23 cm.

119. *Etika autentičnosti* / Charles Taylor; [prijevod Dafne Vidanec]. - Split: Verbum, 2009. - 134 str.; 22 cm.(Biblioteka Ide; 13 / Verbum, Split).

120. *Etika ciljeva i sredstava: studija o Oktobarskoj revoluciji* / Tatjana Glintić. - Beograd: "Naučna knjiga", [1989] (Beograd: "Radiša Timotić"). - 131 стр.; 24 см.

121. *Etika feminizma* / Ksenija Atanasijević; izbor, priređivanje i predgovor Ljiljana Vuletić. - Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2008 (Beograd: Zagorac). - 216 str.; 23 cm. - (Ogledi / Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji; br. 11).

122. *Etika hrabrosti* / Ksenija Atanasijević; priredila Ljiljana Vuletić. - Beograd: Žene u crnom: Rekonstrukcija Ženski fond: Centar za ženske studije, 2011 (Novi Sad: Artprint). - 144 str, 7 str. s tablama: ilustr.; 21 cm.

123. *Etika i akcija: André Malraux* / Sonja Popović Zadrović. - Beograd: Mladost, 1978. - 310 стр.; 17 см. - (Mala edicija Ideja).

124. *Etika i alkoholizam* / prev. Dragan Šašel. - Karlovac, 1912. - (Knjižnica proti alkoholu; sv. 6).

125. *Etika i alkoholizam* / Toma G. Masarik; preveo sa českog Bora J. Pešić. - Leskovac: Pokret, 1927. - 24 str.; 17 cm.

126. *Etika i bioetika: razmišljanja na pragu bioetičke epohe* / Ante Čović. - Zagreb: Pergamena, 2004. - 166 str.; 21 cm.(Biblioteka Bioetika; knj. 5).

127. *Etika i biznis* / Hajriz Bećirović. - Sarajevo: Zalihica, 2011. - 298 str.: ilustr.; 24 cm. - (Biblioteka Udžbenici i priručnici; knj. 12).

128. *Etika i determinizam* / Evgenije Spektorski. - Beograd: [s.n.], 1934. - Str. 258-266; 22 cm.

129. *Etika i diskurs* / Miroslav Milović. - Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1992. - 199 str.; 20 cm. - (Biblioteka Vaga).

130. *Etika i društvo* / Mustafa Spahić. - Sarajevo: autor, 2006 (Sarajevo: Bemust). - 591 str.; 24 cm.

131. *ETIKA i HIV*: skup održan u SANU, 02. decembra 2008. godine / urednici Miodrag Čolić, Viktorija Cucić, Dragan Ilić. - Beograd: SANU, 2010 (Beograd: Draslar partner). - VII, 199 str.: ilustr.; 25 cm. - (Naučni skupovi / Srpska akademija nauka i umetnosti; knj. 132. Odeljenje medicinskih nauka; knj. 10).

132. *Etika i integritet u javnoj upravi* / 3. forum za javnu upravu, Zagreb, 6. veljače 2013.; [urednica Anamarija Musa]. - Zagreb: Friedrich Ebert Stiftung; Institut za javnu upravu, 2013. - 53 str.; 24 cm.

133. *Etika i medicina* / Stojan Knežević. - Zagreb: Jugoslavenska medicinaska naklada, 1979. - 151 стр.; 20 см. - (Biblioteka život, čovek i društvo).

134. *Etika i novac: eseji* / priredio Života Ristić. - 3. izd. - Beograd: Ž. Ristić, 2007 (Beograd: Čigoja štampa). - 248 str.; 16 cm.

135. *ETIKA i novinarstvo* / urednica broja: Manca Košir. - Zagreb: Doron, 1998. - 117 str. - (Medijska istraživanja; Vol. 4, br. 1, ISSN 1330-6928).

136. *Etika i poetika Leonida Leonova* / Sava Penčić. - Leskovac: Naša reč, 1970. - 241 str.; 21 cm. - (Biblioteka Naše reći; 4).

137. *Etika i politika* / Georg Lukacs. - Zagreb: Fakultet političkih nauka Sveučilišta: Izdavački servis Liber, 1972. - 352 str.; 8*.(Biblioteka Politička misao / Fakultet političkih nauka Sveučilišta; sv. 4).

138. *Etika i politika: (rasprave i članci)* / Arif Tanović. - Sarajevo: Svjetlost, 1973 (Trebinje: Svjetlost). - 197 str.; 20 cm.

139. *Etika i politika: prilog praktičnoj filozofiji* / Ante Pažanin. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2001. - 454 str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 110).

140. *Etika i poslovne komunikacije* / Žarko S. Pavić. - 1. izd. - Beograd: Univerzitet Singidunum, 2011 (Loznica: Mladost grup). - VI, 198 str.: graf. prikazi, tabele; 24 cm.

141. *Etika i pravo u humanoj reprodukciji* / [urednici] Asim Kurjak, Zvonimir Šeparović; [autori Vladimir Abramović... [et al.]. - Zagreb: Jugoart, 1990 (Zagreb: Grafocentar). - 273 str., [1] sav. list; 21 cm.

142. *Etika i seks* / Igor Primorac; s engleskog prevela Ivana Ivković. - Beograd: Službeni glasnik, 2007 (Beograd: Glasnik). - 254 str.; 23 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 2).

143. *Etika i sloboda: uvod u postavljanje etičkog problema* / Milan Kangrga. - Zagreb: Naprijed, 1966. - 134 стр.; 20 см. - (Filozofska biblioteka).

144. *Etika i socijalizam: o teorijskim sastojcima socijalističkog morala* / Vojan Rus; [preveo Romeo Vikić]. - Zagreb: Globus, 1987. - 429 str.; 21 cm.(Biblioteka Globus).

145. *Etika i stanja delovanja: prema delima L. Rona Habarda*. - Serbian ed. - Glostrup: New Era Publications International Aps, [2011] (Štampano u Danskoj). - 55 str.: ilustr.; 23 cm.

146. *Etika i studentski život: pristup preko studije slučaja* / Kenet A. Strajk, Pamela A. Mos; prevela s engleskog Ivana Ivković. - Beograd: Službeni glasnik, 2008 (Beograd: Glasnik). - 386 str.; 23 cm. - (Biblioteka Društvena misao. Edicija Primenjena etika).

147. *Etika i tradicija narodnooslobodilačkog rata i socijalističke revolucije u Jugoslaviji* / Milan M. Miladinović. - Bečej: Proleter, 1975. - 338 стр.; 22 см.

148. *Etika i život* / Živan Bezić. - Đakovo: Karitativni fond UPT Ne živi čovjek samo o kruhu, 1995. - 320 str.; 21 cm.(Knjižnica U pravi trenutak; 281).

149. *Etika i životinje* / Damir Marić. - Sarajevo: Zalihica, 2010 ([S. l.: s. n.]). - 237 str.; 20 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / Zalihica; knj. 10).

150. *Etika ili revolucija* / Milan Kangrga; [izrada indeksa Ljubica Šego]. - Zagreb: Naprijed, 1989. - 4 59 str.; 20 cm.(Odabrana djela: u četiri knjige / Milan Kangrga; 2).

151. *Etika ili Use, nase i podase, a ne postati prase...* / [Blento]. - Split: Palinurus, 2003. - 145 str: ilustr.; 19 cm.

152. *Etika informisanja* / Danijel Korni; prevela sa francuskog Vera Ilijin. - Beograd: Clio, 1999. - 159 стр.; 22 см. - (Biblioteka Multimedia).

153. *Etika istraživanja u društvenim naukama: između etičkog ponašanja i poštovanja propisa* / Mark Izrael, Ijan Hej; s engleskog preveo Miloš Milenković. - Beograd: Službeni glasnik, 2012 (Beograd: Glasnik). - 279 str.: tabele; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka. Edicija Primenjena etika / [Službeni glasnik, Beograd]).

154. *Etika kao društvena praksa* / Vladimir Marinković, Darko Marinković, Nebojša Stefanović. - Beograd: Institut za političke studije, 2014 (Beograd: Eseloge). - 294 str.; 24 cm.

155. *Etika književnosti* / Radoman Kordić. - Beograd: Službeni glasnik, 2011 (Beograd: Glasnik). - 374 str.; 21 cm. - (Biblioteka Nauka. Filozofija).

156. *Etika lovnog turizma* / Risto Prentović. Novi Sad: Prirodno-matematički fakultet, Departman za geografiju, turizam i hotelijerstvo, 2008 (Petrovaradin: Futura). - 198 str.; 24 cm.

157. *Etika ljudskih prava* / Sonja Tomović Šundić. - Cetinje: Otvoreni kulturni forum, 2009 (Cetinje: IVPE). - 188 str.; 20 cm.

158. *Etika medija* / Milenko A. Perović. - Danilovgrad: Kulturno-informativni centar "Bijeli Pavle", 2007. - 179 str.; 25 cm. - (Biblioteka Agora).

159. *Etika minimumâ: uvod u praktičku filozofiju* / Adela Cortina; prevela Valentina Otmačić; piredio [!] D. S. - Zagreb: Demetra, 2010. - XI, 340 str.: avtorj. sl.; 21 cm. - (Demetra. Filosofska biblioteka Dimitrija Savića. Serija Atenej).

160. *Etika na djelu: ogledi iz primijenjene etike* / Igor Primorac. - Zagreb: KruZak, 2006. - 193 str.; 21cm.

161. *Etika nastavnika danas* / Jašar Redžepagić. - Priština: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva SAP Kosovo, 1989 (Prizren: "Ramiz Sadiku"). - 46, 52 стр.; 20 см. - (Biblioteka Posebna izdanja).

162. *Etika neslaganja u islamu* / autor Taha Džabir Al-Aluani; [prijevod s engleskog Ermin Sinanović]. - Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 1996. - 154 str.; 20 cm. - (Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini; knj. 7).

163. *Etika nevinosti: kritika hrišćanstva u filozofiji Fridriha Ničea* / Aleksandar Savanović. - Banja Luka: Littera, 2008 (Banja Luka: Grafid). - 260 str; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / Littera, Banja Luka).

164. *Etika novinarstva* / [Stjepan] Malović, [Sherry] Ricchiardi, [Gordana] Vilović; [prijevod Sanja Dragojević]. - 2. prerađeno izd. Zagreb: Sveučilišna knjižara, 2007. - 256 str.: ilustr.; 24 cm.

165. *ETIKA novinarstva: priručnik za profesionalne novinare* / [urednici] Stevan Nikšić, Ana Davičo. - Beograd: Centar za profesionalizaciju medija, 2004. - 407 стр.; 21 см.

166. *Etika njemačkog klasičnog idealizma* / Aleksa Buha; [izbor, predgovor i bibliografske bilješke Aleksa Buha]. - Sarajevo: Svjetlost, 1986 (Beograd: Kultura). - 583 стр.; 20 см. - (Biblioteka Etos. Hrestomatija etičke misli).

167. *Etika objašnjena svima* / Rože-Pol Droa; prevela sa francuskog Ivana Misirlić-Bigard. - Beograd: Geopoetika izdavaštvo, 2011 (Novi Sad: Art-print). - 88 str.; 20 cm. - (Edicija Objasni mi).

168. *Etika odgovornosti Hansa Jonasa* / Hrvoje Jurić. - Zagreb: Pergamena, 2010. - 341 str.: ilustr.; 24 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 16).

169. *Etika policijskog zvanja* / Ivan Čehok, Petar Veić. - 2. izd Zagreb: Ministarstvo unutarnjih poslova Republike Hrvatske, Policijska akademija, 2000. - VIII, 152 str.; 24 cm.

170. *Etika policijskog zvanja; Komuniciranje policijskih službenika: situacije iz policijske prakse* / Irena Cajner Mraović. - Zagreb: Ministarstvo unutarnjih poslova Republike Hrvatske, Policijska akademija, 2007. - 132 str.; 24 cm.

171. *Etika psihoanalize: teorija i metod autonomne psihoterapije* / Tomas Sas; [prevod Olivera Stefanović; predgovor Đorđe Bogičević]. - Beograd: "Vuk Karađić", 1978 (Beograd: Kultura). - 241 стр.; 20 см. - (Biblioteka Zodijak; knj. 40).

172. *Etika ratovanja: knjiga o humanizmu i nasilju* / Ilija Nikezić. - Beograd: Vojska, 2004 (Vršac: Triton). - XII, 178 str.: ilustr.; 25 cm. - (Posebna izdanja / Vojska; knj. 118).

173. *Etika sa istorijom medicine i stomatologije: za studente stomatologije i ljekare* / Slobodanka Hrvaćanin, Branko Hrvaćanin, Živana Gavrić; [ilustracije Branko Hrvaćanin]. - Banja Luka: Medicinski fakultet, 2010 (Banja Luka: Grafid). - 158 str.: ilustr.; 24 cm.

174. *Etika sa osnovama kriminalističke etike* / Muslija Muhović. - Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje, 2002 ([s. l.: s. n.]). - 483 str.; 24 cm. - (Biblioteka Obrazovanje; knj. 5).

175. *Etika sportskog menadžmenta:* [monografija] / Radovan Čokorilo. - Novi Sad: R. Čokorilo, 2011 (Budisava: Krimel). - 222 str.: ilustr.; 24 cm.

176. *Etika sposobnosti.: "preklapajući konsenzus" ideja Amrtye Sena i kršćanske socijalne etike* / Šimo Šokčević. - Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet, 2012. - 253 str.; 24 cm.(Biblioteka Diacovensia. Studije; 20).

177. *Etika u gospodarstvu: (religije, moral, poslovanje)* / Tibor Karpati. - Osijek: Ekonomski fakultet: Grafika, 2001. - IX, 106 str.: graf. prikazi; 24 cm.

178. *Etika u inženjerstvu* / Majk V. Martin, Ronald Šincinger; prevela s engleskog Jelena Manić. Beograd: Službeni glasnik, 2011 (Beograd: Glasnik). - 544 str.: ilustr.; 23 cm.

179. *ETIKA u islamu*: zbornik radova Trećeg simpozija 1410/1990 / <glavni i odgovorni urednik Mustafa Cerić>. - Zagreb: Islamska zajednica, 1991. - V, 246 str.: faks.; 24 cm.

180. *Etika u javnom domenu: ogledi iz moralnosti prava i politike* / Džozef Raz; prevela s engleskog Sanja Stepanović-Todorović. - Podgorica: CID, 2005 (Beograd: Grafolik). - 415 str.; 20 cm. - (Biblioteka Nomos / [CID, Podgorica]; 18).

181. *Etika u medijima: primeri i kontroverze* / Luis Alvin Dej; [prevod Jelena Vasiljević, Aleksandar Kocić]. - Beograd: Medija centar: Plus, 2004. - 528 стр; 24 см.

182. *Etika u medijima: primeri i kontroverze* / Luis Alvin Dej; prevod Jelena Nikić. - Beograd: Klub Plus: Čigoja štampa, [2008] (Beograd: Čigoja štampa). - 528 str.; 23 cm.

183. *Etika u odnosu čovjeka i životinja* / urednik Hrvoje Gomerčić. - Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, 1998. - 93 str.: ilustr. u bojama; 24 cm.

184. *Etika u sestrinstvu* / Sonja Kalauz. - Zagreb: Medicinska naklada, 2012. - X, 217 str.; 24 cm.(Biblioteka Priručnici / Medicinska naklada).

185. *Etika u tržišnim odnosima* / Maja Žitinski-Šoljić. - Dubrovnik: Pomorski fakultet, 1996. - 122 str.; 29 cm.

186. *Etika ustanka* / Miodrag Maticki. - Tršić: Vukov sabor; Beograd: Rad, 1982. - 173 str.; 20 cm. - (Biblioteka Vukov sabor).

187. *Etika za Amadora* / Fernando Savater; sa španjolskog preveo Karlo Budor. - 2. hrv. izd. Zagreb: Educa, 2000. - 189 str.; 20 cm.(Educa; 35).

188. *Etika za menadžere* / Drago Pupavac. - Rijeka: Veleučilište, 2006. - 161 str.: ilustr.; 24 cm.(Udžbenici Veleučilišta u Rijeci = Manualia Collegium Politechnic Fluminensis).

189. *Etika za novi milenij* / Dalai Lama; [prijevod Ana Luketina]. - Zagreb: CID-Nova, 2001. - 189 str.; 21 cm.(Biblioteka Tragovi / CID-Nova, Zagreb; knj. 50).

190. *Etika za početnike* / Dave Robinson i Chris Garratt; preveo Belmondo Miliša. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2006. - 176 str.: ilustr.; 21 cm.(Biblioteka Za početnike).

191. *Etika, demokracija i građanstvo* / Jasminka Babić-Avdispahić. - Sarajevo: Svjetlost, 2005 (Sarajevo: DES). - 189 str.; 20 cm. - (Biblioteka Etos).

192. *Etika, moral, osobnost: moralni odgoj u teoriji i praksi odgajanja* / Ante Vukasović. - Zagreb: Školska knjiga: Filozofsko-teološki institut, 1993. - 326 str.; 24 cm.

193. *Etika: (etičko-moralni aspekti duhovne obnove srpskog društva za potrebe tržišnog poslovanja)* / Milan P. Galogaža. - Novi Sad: Marketing Management College, 2004 ([s. l.: s. n.]). - 14, 330 str.: graf. prikazi; 21 cm.

194. *Etika: (savremeni pravci)*: *stenografske beleške* / Marijan Tkalčić. - Beograd: Savez studenata Filozofskog fakulteta, 1954. - 70 str.; 30 cm.

195. *Etika: dokazana geometrijskim redom* / Benedikt de Spinoza; preveo Ozren Žunec. - Bilingvalno izd Zagreb: Demetra, 2000. - VIII, 534 str.: ilustr.; 25 cm.(Demetra. Filosofska biblioteka Dimitrija Savića; sv. 49).

196. *Etika: geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena* / Baruh de Spinoza; prevod s latinskog i komentari Ksenija Atanasijević; predgovor Radmila Šajković. - 3. izd. - Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1983 (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod). - LXXIX, 476 str.; 23 cm. - (Velika filozofska biblioteka).

197. *ETIKA: hrestomatija* / [priređivači] Dragana Dulić, Branko Romčević. - Beograd: Fakultet civilne odbrane Univerziteta, 2002 (Beograd: Foto futura). - 351 str.; 24 cm.

198. *Etika: od Platona do Ničea* / Marijan Tkalčić. - Beograd, 1957. - II, 85 str.; 17 cm. - (Mala školska biblioteka; 10).

199. *Etika: ogledi iz primenjene etike* / Dragan Jakovljević. - Podgorica: CID, 1999. - 347 str.; 23 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / CID, Podgorica).

200. *Etika: osnovni problemi i pravci* / Milan Kangrga. - Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2004. - 515 str.; 22 cm.

201. *Etika: postavke i teorije* / Slavica Juka. - Mostar: Fakultet filozofsko-humanističkih znanosti, 2006 (Mostar: Fram-Ziral). - 364 str.; 24 cm.

202. *Etika: priručnik jedne discipline* / Ivan Čehok, Ivan Koprek. - Zagreb: Školska knjiga, 1996. - 331 str.; 24 cm.

203. *Etika: umetnost glumca i reditelja* / Konstantin Sergejevič Stanislavski; priredio Radoslav Lazić. - Beograd: "L" Slobodna izdanja, [S. a.] (Subotica: Studio "Bravo"). - 91 str.: ilustr.; 20 cm.

204. *ETIKA: uvod u islamsko i zapadno etičko mišljenje: hrestomatija* / Dževad Hodžić (priređivač). - Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005. - 287 str.; 24 cm. - (Edicija Hrestomatije; Knj. 5).

205. *Etos i progres* / Momčilo Stojković. - [1. izd.]. - Niš: Prosveta, 1993 (Niš: Prosveta). - 126 str.; 20 cm. - (Biblioteka Monografije, studije, kritike).

206. *Eugenika i moral* / Andrija Živković. - Zagreb, 1933. - VII, 80 str.; v8*.(naučna izdanja / Hrvatska bogoslovska akademija; sv. 18).

207. *Eutanazija: nove dimenzije* / Dragana Petrović. - Beograd: Institut za uporedno pravo, 2010. - 210 str.; 24 cm.

208. *Ezop i direktori: korisni poslovni saveti iz Ezopovih basni* / Dejvid Nunan; prevela s engleskog Sonja Rajin. - Beograd: Платo Books, 2013 (Beograd: B&S). - 179 str.; 21 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / [Платo Books]).

209. *Farmaceutska etika, deontologija i praksa* / Vladimir Grdinić, Jadranka Vuković. - Zagreb: Jadran, Galenski laboratorij, 2000. - 390 str.; 22 cm.

210. *FEMINISTIČKA etika brige: čitanka/reader* / [uredile Staša Zajović i Ljupka Kovačević]. - Beograd: Žene u crnom: Anima, 2012 (Novi Sad: Denik). - 161 str.; 30 cm.

211. *Fenomen Izvanrednog* / Esad Zgodić. - Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 1995 (Sarajevo: Geodetski zavod BiH). - 387 str.; 21 cm. - (Biblioteka Veliko podne).

212. *Fer-plej: etika sporta* / Robert L. Sajmon; s engleskog prevela Marija Babić. - Beograd: Službeni glasnik, 2006 (Beograd: Glasnik). - 282 str.; 24 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 1).

213. *Filosofija mira: prilog ontološko-antropološkom utemeljivanju problema* / Pavle B. Bubanja. - 2. izd. - Beograd: Naučna knjiga, 1993 (Beograd: Zavod za grafičku tehniku Tehnološko-metaurškog fakulteta). - 369 str.; 24 cm.

214. *Filozofija morala* / Milenko A. Perović. - Novi Sad: Cenzura, 2013 (Novi Sad: Stojkov). - 392 str.; 24 cm.

215. *Filozofija slobode* / Laš Fr. H. Svensen; s norveškog preveo Radoš Kosović. - Beograd: Geopoetika izdavaštvo, 2013 (Beograd: Čigoja štampa). - 368 str.; 20 cm. - (Edicija Teorija).

216. *Filozofija zla* / Laš Fr. H. Svensen; prevela sa norveškog Nataša Ristivojević-Rajković. - Beograd: Geopoetika, 2006 (Beograd: Čigoja štampa). - 256 str.; 20 cm. - (Edicija Teorija / [Geopoetika]).

217. *Filozofske mrvice* / Seren Kjerkegor; preveo Milan Tabaković. - Beograd: Grafos, 1990 (Tuzla: Grafičar). - 128, [1] стр.; 19 см. - (Biblioteka Horizonti).

218. *Filozofsko-etički spisi* / Drago Ručnov; [predgovor Valentina Krtinić]. - Beograd: Uredništvo "Nove misli", 1995 (Beograd: D. Bojčić). - 127 str.; 21 cm.

219. *Fritz Jahr i rađanje europske bioetike* / Iva Rinčić, Amir Muzur. - Zagreb: Pergamena, 2012. - 332 str.: ilustr.; 21 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 23).

220. *Fudbal kroz etiku i struku* / Nikša Dobre. - Beograd: Beoknjiga, 2001 ([Beograd]: Alnari print). - 118 str.: ilustr.; 17 cm.

221. *Funkcija znanja i moralnost* / Grozdanka Gojkov, Aleksandar Stojanović. - Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača "Mihailo Palov", 2012. - 208 str.: tabele; 24 cm. - (Biblioteka Istraživačke studije; 57).

222. *Gospodski moral: ("Koriolan")* / Vinko Krišković. - Zagreb: [s. n.], 1935. - 63 str.,/1/ list s tablama: ilustr.; 22 cm.

223. *Govor srca* / Amr Halid; [prijevod Abduselam Fetić]. - 2. izd. - Novi Pazar: El-Kelimeh, 2007 (Užice: Grafičar). - 215 str.; 24 cm.

224. *Gozba* / Platon; prevod i napomene Miloš N. Đurić; predgovor Branko Pavlović. - 4. izd. - Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 2000 (Beograd: BIGZ). - 187 str.; 18 cm. - (Džepna knjiga Beogradskog izdavačko-grafičkog zavoda. Filozofija; 1).

225. *Granica moraliteta* / Milenko A. Perović. - Novi Sad: Dnevnik, 1992 (Novi Sad: Dnevnik). - 273 str.; 20 cm. - (Biblioteka Studije; 3).

226. *Granice rizika: etičkopravni pristupi medicini* / Zvonimir Šeparović. - Zagreb: Pravni fakultet: Centar za stručno usavršavanje i suradnju s udruženim radom; Čakovec: "Zrinski", 1985. - 336 стр.; 25 см. - (Znanstvene monografije).

227. *Granice slobode: između anarhije i Levijatana* / Džejms Bjukenan; preveo sa engleskog Mašan Bogdanovski. - Beograd: Dereta, 2002. - 284 стр.; 20 см.

228. *Hagakure: put samuraja* / Yamamoto Tsunetomo; [pripremio i preveo Jurica Medved]. - Zagreb: CID-Nova, 2004. - 109 str.; 20 cm.(Biblioteka Tragovi / CID Nova; knj. 68).

229. *Hakerska etika i duh informacijskog doba* / Pekka Himanen; prevela Mirjana Paić-Jurinić. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2002. - XIV, 191 str.; 21 cm.(Biblioteka 42).

230. *Hegel i problem savjesti* / Milenko A. Perović. - Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1989 (Beograd: "Radiša Timotić"). - 122 стр.; 20 см. - (Posebna izdanja / Bratstvo-Jedinstvo).

231. *Historija prostitucije. 1, (Prostitucija primitivnih, klasičnih i istočnjačkih naroda).* / Fernando Henriques; [preveo Antun Patik]. - Zagreb: Epoha, 1968. - 2 св. (431, 374 стр.): илустр.; 22 см.

232. *Historija prostitucije*. 2*, (Prostitucija u Evropi i Novom svijetu)* / Fernando Henriques; [preveo Antun Patik]. - Zagreb: Epoha, 1968. - 374 стр.: илустр.; 22 см.

233. *Horizont bioetike: moral u doba tehničke reprodukcije života* / priredili Rada Drezgić, Željko Radinković i Predrag Krstić. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd: Colorgrafx). - 417 str.; 20 cm.

234. *Hrabrost bivstvovanja* / Paul Tilih; [s engleskog prevela Gordana B. Todorović]. - Novi Sad: Književna zajednica, 1988. - 125 str.; 21 cm. - (Biblioteka Anthropos; 20).

235. *Hrestomatija etičkih tekstova: egzistencija, mogućnost, sloboda* / Kasim Prohić. - Sarajevo: Svjetlost, 1978. - 332 str.; 20 cm. - (Biblioteka Etos).

236. *HRESTOMATIJA etičkih tekstova: patristike, sholastike, renesanse* / [sastavio] Vladimir Premec. - Sarajevo: "Svjetlost", 1978. - 158 стр.; 20 см.

237. *Humanost, etika, edukacija i bolesti zavisnosti: zbornik saopštenja* / XXVII Simpozijum o bolestima zavisnosti sa međunarodnim učešćem, 6. i 7. oktobar 2011, Leskovac; [priredila Slađana Dragišić Labaš]. - Beograd: Zajednica klubova lečenih alkoholičara Srbije, 2012 (Leskovac: Opština). - 312 str.: graf. prikazi, tabele; 30 cm.

238. *Ideja moralnoga* / Artur Libert; priredio i pogovor napisao Zdravko Kučinar; preveo Danilo N. Basta. - Beograd: Dosije, 2006 (Beograd: Dosije). - 71 str.: autorova slika; 20 cm. - (Biblioteka Parerga; 13)

239. *Identitet, sloboda: zbornik radova* / [urednik Saša Hrnjez]. Novi Sad: Klub studenata filozofije "Gerusija", 2006 (Budisava: Krimel). - 131 str.; 23 cm.

240. *IFAC-ов Етички кодекс за професионалне рачуновође* / [уредник Зоран Шкобић; превод Маја Старчевић Јанковски]. - Бања Лука: Савез рачуновођа и ревизора Републике Српске; Београд: Савез рачуновођа и ревизора Србије; Подгорица: Институт сертификованих рачуновођа Црне Горе, 2013 (Бања Лука: Атлантик бб). - III, 154 стр.; 21 cm. - (Професионална регулатива у рачуноводству).

241. *Ijon; Gozba; Fedar* / Platon; [preveo i napomene i objašnjenja izradio Miloš N. Ćurić]. - Beograd: Kultura, 1955. - XXXVI, 255 str., [2] f. pril.; 20 cm.

242. *Ili-ili* / Seren Kjerkegor; preveo Milan Tabaković. - Sarajevo: Veselin Masleša, 1979. - 714 str.; 20 cm. - (Biblioteka Logos).

243. *Indijska i iranska etika* / Rada Iveković, Čedomil Veljačić. - Sarajevo: Svjetlost, 1980. - 573 str.; 21 cm. - (Etos).

244. *Inflacija i moral: obračun i raspodjela finansijskog rezultata u uslovima inflacije* / Žarko Karišik. - Sarajevo: Sarajevo, 1990. - 188 str., [3] str. sa tablama; 23 cm.

245. *Integrativna bioetika pred izazovima biotehnologije: zbornik radova Trećeg međunarodnog bioetičkog simpozija u Bosni i Hercegovini* / urednik Velimir Valjan. - Sarajevo: Bioetičko društvo u BiH, 2012 (Sarajevo: Dobra knjiga). - 381 str.: ilustr.; 25 cm.

246. *Intimno i moralno u ljubavi i braku* / Đuro Crevar. - Beograd: Đ. Crevar, 1971 (Beograd: Štamparija PTT). - 78 str.; 21 cm.

247. *Ishodišta morala* / Morteza Motahhari; s perzijskog prevela Mediha Imamović. - Mostar: Fondacija Baština duhovnosti, 2012 ([s. l.]: Dobra knjiga). - 227 str.; 21 cm. - (Biblioteka Islamski nauk).

248. *Iskorak bioetike: nove biotehnologije i društveni aspekti 'poboljšanja' zdravih* / Veselin Mitrović. Beograd: Čigoja štampa: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, 2012 (Beograd: Čigoja štampa). - [171] str.: ilustr.; 24 cm.

249. *Iskorak bioetike: nove biotehnologije i društveni aspekti 'poboljšanja' zdravih* / Veselin Mitrović. - Beograd: Čigoja štampa: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, 2012 (Beograd: Čigoja štampa). - [171] str.: ilustr.; 24 cm.

250. *Islamski bonton* / Šefik Kurdić. - Novi Pazar: El-Kelimeh, 2007 (Užice: Grafičar). - 408 str.; 24 cm.

251. *Ispunjavanje života: traganje za svojim bićem* / Stanko Ilić. - Beograd: Draslar partner, 2008 (Beograd: Draslar partner). - 86 str.; 19 cm. - (Biblioteka Stručna knjiga / [Draslar partner]).

252. *Istina o postanku etičke kulture od plemenske etike i robovlasničkih devijacija do Isusovog učenja i Buddhinog: traktat o antagonizmu između etički-pozitivnih religija i etički-subverzivnih* / Nikola Pupavac. - Zagreb: vlast. izd., 1977. - 136 стр.; 29 см.

253. *Istinsko vodstvo: put osobne izvrsnosti* / Alexandre Havard; [prijevod Mijo Pavić]. - Split: Verbum, 2013. - 199 str.; 22 cm.(Biblioteka Posebna izdanja / Verbum; 81).

254. *Istorija celibata* / Elizabet Abot; prevele sa engleskog Zorica Đergović ... [et al.]. - Beograd: Geopoetika, 2007 (Beograd: Čigoja štampa). - 499 str.; 24 cm. - (Edicija Intimna istorija).

255. *Istorija etike* / Abdusalam Abdulkerimovič Huseinov, Gerd Irlić; [prevod Milenko A. Perović]. - Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1992 (Bački Petrovac: Kultura). - 310 стр.; 24 см. - (Biblioteka Nova theoria).

256. *Istorija etike kao filozofske nauke do kraja prosvjetiteljstva. Kn.1* / Fridrih Jodl; Preveo Nerkez Smailagić. - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1975 (Sarajevo: Oslobodjenje). - 459 стр.; 24 см.

257. *Istorija etike kao filozofske nauke od Kanta do danas. Kn.2* / Fridrih Jodl; Preveo Nerkez Smailagić. - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1963 (Sarajevo: Oslobodjenje). - 503 стр.; 24 см

258. *Istorija helenske etike* / Miloš N. Đurić. - Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1987. - 626 str.; 25 см.

259. *Istorija torture kroz vekove* (1940) / Džordž Rajli Skot; [prevela Vineta Marinović]. - Beograd: Avangarda, 2005 (Beograd: ATC). - 517 стр.: илустр.; 21 см.

260. *Istorija, odgovornost, svetost* / Bogoljub Šijaković. - Podgorica: Oktoih, 1997. - 154 str.: ilustr.; 17 cm. - (Biblioteka Aletheia).

261. *Istraživanje o mestu razuma u etici* / Stivn Edelston Tulmin; [s engleskog preveo Sreten Milanović]. - Beograd: Nolit, 1970 (Beograd: Srbija). - 243 str.; 22 cm. - (Biblioteka savremene filozofije. Symposion, Strani autori).

262. *Izabrana smrt: samoubistvo u Crnoj Gori* / Mirko Peković. - Nikšić: Univerzitetska riječ, 1990. - 258 стр.: илустр.; 20 см. - (Biblioteka Eros i Tanatos).

263. *Izazov nihilizma: tumačenja i polemike* / Mihailo Djurić. - Beograd: Mihailo Djurić, 1986. - 192 стр.; 18 стр. - (Perspektive; 1).

264. *Izazov nihilizma; Iskustvo razlike* / Mihailo Đurić. - Beograd: Službeni glasnik: Pravni fakultet Univerziteta, 2009 (Beograd: Glasnik). - 292 str.; 25 cm. - (Sabrani spisi Mihaila Đurića / priredil Jovica Trkulja; knj. 9) (Biblioteka Izabrana dela / [Službeni glasnik [i] Pravni fakultet])

265. *Izazovi ličnosti: etika, multikulturalnost, islam* / Carlo Cardia; [prijevod Pavle Mijović]. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012. - 216 str.; 20 cm.(Žarišta; 15).

266. *Izbor iz djela* / Toma Akvinski; tekstove preveli Veljko Gortan, Josip Barbarić; izbor, redakcija i predgovor. - Zagreb: Naprijed, 1990. - 2 sv. (CXIX, 369; VII, <370>-750); 20 cm. - (Filozofska biblioteka).

267. *Izgradnja institucija: etika i korupcija* / Josip Kregar ... [et al.]. - Zagreb: Pravni fakutet, 2010. - XI, 188 str.; 24 cm.

268. *IZMEĐU etike i etiketa: položaj i odgovornost novinara u lokalnim medijima* / Dragana Stojanović ... [et al.]. - Niš: Centar za razvoj informisanja i demokratije, 1999 (Niš: Punta). - 128 str.: ilustr.; 21 cm. - (Edicija "Mediji u tranziciji").

269. *IZVAN četiri zida: priručnik za novinarke i novinare o profesionalnom i etičkom izvještavanju o LGBT temama* / [priručnik priredila Lejla Huremović]. - Sarajevo: Sarajevski

otvoreni centar, 2012 ([s. l.: s. n.]). - 159 str.: graf. prikazi; 24 cm. - (Edicija Ljudska prava Sarajevskog otvorenog centra; knj. 2).

270. *Izvor budućnosti: fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva* / Josip Oslić. - Zagreb: Demetra, 2002. - XVI, 364 str.: autorova slika; 21 cm.(Demetra. Filosofska biblioteka Dimitrija Savića).

271. *Ja, malogradjanin* / Vuk Drašković. - Beograd: Književne novine, 1981. - 124 стр.; 20 см. - (Biblioteka "Dokumenti").

272. *Japanski poslovni kodeks: pobijedite na poslovnome bojnom polju uz hrabrost, iskrenost, predanost i čast* / Krešimir Crnko. - Zagreb: Profil knjiga, 2013. - 194 str.: graf. prikazi; 20 cm.

273. *Japanski samurajski kodeks: klasične strategije uspjeha* / Boye Lafayette De Mente; [s engleskoga preveo Ruđer Jeny]. - Zagreb: Mozaik knjiga, 2008. - 183 str.; 22 cm.

274. *Javne vrline* / Viktorija Kamps; sa španskog preveo Nenad Perišić. - Beograd: "Filip Višnjić", 2007 (Beograd: "Filip Višnjić"). - 185 str.; 21 cm. - (Biblioteka Libertas).

275. *Je li kapitalizam moralan?: o nekim smiješnostima i tiranijama našega vremena* / Andre Comte-Sponville; prijevod Ivana Franić. - Zagreb: Poslovni dnevnik: Masmedia, [2006.] - 195 str.; 24 cm.

276. *Jedan svijet: etika globalizacije* / Peter Singer; preveli Tomislav Janović, Željka Hrg Krpelnik, Krešimir Janović. - Zagreb: Ibis, 2005. - 233 str.; 23 cm.

277. *Jezik morala* / Richard Mervyn Hare; s engleskoga preveo Filip Grgić. - Zagreb: Hrvatski studiji = Studia Croatica, 1998. - 221 str.; 21 cm.(Biblioteka Scopus; knj. 7).

278. *Jezik, pravo i moral: filozofija prava Herberta Harta* / Miomir Matulović. - Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 1986. - 241 str.; 22 cm.(Biblioteka Dometi. Nova serija, mala edicija; knj. 54).

279. *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera* / Aleksandar Dobrijević. - Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: "Filip Višnjić", 2006 (Beograd: "Filip Višnjić"). - 198 str.; 20 cm. - (Biblioteka Fronesis).

280. *Ka filosofiji postupka* / Mihail Bahtin; prevod i napomene Dušan Radunović. - Beograd: Službeni glasnik, 2010 (Beograd: Glasnik). - 84 str.; 20 cm. - (Biblioteka Književne nauke, umetnost i kultura. Kolekcija Pojmovnik).

281. *Kad bih još jedanput živio* / Antun Trstenjak. - Đakovo: Biskupski ordinarijat, 1968. - 189 стр.; 22 см.

282. *Kad prijateljstvo zaboli: kako se nositi s prijateljima koji vas iznevere, napuste ili povrede* / Džen Jeger; prevela sa engleskog Jadranka Đerić-Počuča. - Beograd: Knjiga-komerc, 2011 (Beograd: Knjiga-komerc). - 197 str.: autorkina slika; 21 cm.

283. *Kako da odgajamo našu djecu; Šta su dužnosti roditelja i djece* / Muhammed Ibn Džemil Zejnu, Abdul-Aziz Abdullah bin Baz; [prevod Semir Avdić]. - Sarajevo: Fabulas ABC, 199? (Travnik: Borac). - 47 str.; 21 cm.

284. *Kako poslovati pošteno i uspjeti* / Kenneth Blanchard, Norman Vincent Peale; [prijevod Mira Marušić, Miljenko Žagar]. - 2. hrv. izd Zagreb: Illyricum 3P$T, 1996. - 80 str.; 21 cm.

285. *Kako preživjeti krizu?: uloga i mjesto poslovne etike u vrijeme krize* / uredio Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2013. - 220 str.; 21 cm.(Biblioteka Munus; 06)

286. *Kant* / Slobodan Tomović. - Nikšić: Univerzitetska riječ, [1989] (Vršac: Sloboda). - 128 стр.; 24 см. - (Biblioteka Udžbenici, udžbenička literatura i priručnici.

287. *Kant i Scheler: fenomenološka kritika Kantovog formalizma u etici* / Jovan Babić. - [1. izd.]. - Novi Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1986 (Beograd: Kultura). - 143 str.; 20 cm. - (Biblioteka Izazovi).

288. *Kantova etika i odgovornost za svijet* / Ivan Bubalo. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1984. - 230 str.; 20 cm.(Eseji: biblioteka Centra za koncilska istraživanja, dokumentaciju i informacije Kršćanska sadašnjost; sv. 6).

289. *Kao dio mene: etika, prijateljstvo, krepost* / Ivan Koprek. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - 158 str.: 1000 primj.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 66).

290. *Karakter* / Tihomir Toth; <s madžarskog preveo Josip Rožman>. - 3.izdanje. - Đakovo: Biskupski ordinarijat, 1992. - 175 str.; 20 cm. - (Knjižnica U pravi trenutak; 159).

291. *Karakter muslimana* / Muhamed el-Gazali; [prijevod sa arapskog Fahrudin Smajlović]. - 3. izd. - Sarajevo: Bookline, 2012 (Sarajevo: Dobra knjiga). - 302 str.; 20 cm.

292. *Karakteri: etička parerga* / Milenko A. Perović. - Podgorica: Pobjeda, 2012 (Podgorica: Pobjeda). - 360 str.; 25 cm.

293. *Karate: (teorija i praksa): etika borenja* / Nikola D. Vračar. - Rijeka: KK "Pobjeda", 1979. - 72 стр.: илустр.; 20 см.

294. *Karma: budistička etika u priči* / Pavao Carus; s engleskog preveo D. M. - Sarajevo: Štamparski zavod d. d., 1926. - 16 str.; 16 cm. - (Nakladna biblioteka "Uzgajatelj"; knj. 4).

295. *Katoličko moralno bogoslovje* / Stjepan Sirovec. - Zagreb: Rkt. župa Sv. Ivana Krstitelja, 1995. - 279 str.: ilustr.; 24 cm.

296. *Klasični slučajevi iz medicinske etike: opis slučajeva koji su uobličili medicinsku etiku, sa njihovom filozofskom, pravnom i istorijskom pozadinom* / Gregori E. Pens; s engleskog preveli Rastko Jovanović, Miroslava Anđelković. - Beograd: Službeni glasnik, 2007 (Beograd: Glasnik). - 818 str.; 24 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 1).

297. *Kloni se zla* / Kasim Dobrača. - 3. izd. - Sarajevo: Rijaset islamske zajednice [etc.], 2003 (Tuzla: Harfograf). - 169 str.: ilustr.; 20 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja).

298. *Knjiga puta i vrline* / Lao-tse; uvod i prijevod s francuskog Stojan Vučićević. - Zagreb: Mladost, 1981 (Zagreb: Vjesnik). - 109 str.; 20 cm. - (Biblioteka Zlatno slovo).

299. *Knjiga uputa: za strpljive i zahvalne* / Ibn Kajjim el-Dževzijje; [preveo Fahrudin Smajlović; predgovor, redaktura arapskog teksta i komentari Muhammed Osman El-Hašt]. - Sarajevo: Bookline; [Novi Pazar]: El-Kelimeh, 2005 (Sarajevo: Bemust). - 410 str.; 24 cm. - (Etika islama).

300. *Knjižica o moralu; Razgovori* / Epiktet; [prijevod Robert Zlović]. - Zagreb: CID-Nova, 2002. - 126 str.; 20 cm.(Biblioteka Tragovi / CID-Nova, Zagreb; knj. 54).

301. *Kodeks etike za profesionalne računovođe* / [prijevod s engleskog Tihomir Domazet]. - Zagreb: Hrvatski računovođa, 2002 - 84 str.; 24 cm.

302. *Kodeks medicinske etike i deontologije* / [urednik Goran Ivanišević]. - Zagreb: Hrvatski liječnički zbor, 2002. - 20 str.; 15 cm.

303. *Kodeks novinarske struke: model* / Vladimir Vodinelić, Saša Gajin; [prevod Ana Knežević]. - Beograd: Centar za unapređivanje pravnih studija, 2005 (Beograd: Dosije). - 37, 48 str.; 20 cm. - (Biblioteka Reagovanja).

304. *Kodeks novinarske struke: model* / Vladimir Vodinelić, Saša Gajin; [prevod Aleksandra Čavoški]. - Beograd: Centar za unapređivanje pravnih studija, 2005. - 37, 48 str.; 20 cm. - (Biblioteka Reagovanja; 8).

305. *KODEKS profesionalne etike advokata* / [glavni i odgovorni urednik Miroslav Dinčić]. - Beograd: Advokatska komora Srbije, 1991 ([Beograd]: Savremena administracija). - 15 str.; 20 cm.

306. *Kodeks profesionalne etike službenika Ministarstva financija, Porezne uprave* / [uređivački odbor Zlatko Fabijančić ... et al.]. - Zagreb: Institut za javne financije, 2009. - 19 str.; 21 cm.

307. *Kodeks: moralno načelo novinarske prakse* / [priredila Nezavisna unija profesionalnih novinara Bosne i Hercegovine; urednik Borka Rudić]. - [Sarajevo]: Nezavisna unija profesionalnih novinara Bosne i Hercegovine, 2000 (Zenica: Dom štampe). - 49 str.; 21 cm.

308. *KODEKSI etičkog ponašanja i profesionalnih standarda u marketingu i odnosima s javnošću* / urednici Nenad Brkić, Melika Husić. - Sarajevo: Ekonomski fakultet: Login Public, 2004. - 134 str.; 20 cm.

309. *Kompjuteri i etika u sajber-dobu: pristup preko studije slučaja* / D. Mika Hester, Pol Dž. Ford; preveli Miloš Milenković, Mašan Bogdanovski. - Beograd: Službeni glasnik, 2009 (Beograd: Glasnik). - 614 str.; 24 cm. - (Biblioteka Društvena misao / [Službeni glasnik]) (Edicija Primenjena etika).

310. *Kompjuterska etika* / Debra Dž. Džonson; s engleskog preveo Miloš Milenković. - 3. izd. - Beograd: Službeni glasnik, 2006 (Beograd: Glasnik). - 382 str.; 24 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 1).

311. *Komšije* / Mustafa Spahić. - 2. izd. - Sarajevo: Press centar Armije Republike Bosne i Hercegovine, 1994 (Sarajevo: Press centar Armije Republike Bosne i Hercegovine). - 32 str.; 19 cm. - (Vojna biblioteka; sv.7).

312. *Komuniciranje u biznisu i poslovna etika* / Slobodan Stanojlović, Dragutin Mirović. - Bijeljina: Fakultet spoljne trgovine, 2006 (Bijeljina: Grafosemberija). - 328 str.; 25 cm.

313. *Komunizam i moral*: [zbirka članaka] / Boris Ziherl, Vuko Pavićević, Veljko Vlahović. - Banja Luka: Glas, 1961 (Banja Luka: Glas). - 95 str.; 17 cm.

314. *Koraci ka miru* / H. [Hossein] B. Danesh. - Sarajevo: Međunarodni institut "Obrazovanje za mir", Institut za Balkan; Neuchatel: Vancouver: EFP - International, 2004 (Sarajevo: Bemust). - 121 str.; 23 cm

315. *Kraj ekologije* / Milan Galović. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2013. - 173 str.; 21 cm.(Filozofska biblioteka / Jesenski i Turk).

316. *Krhkost dobrote: sreća i etika u grčkoj tragediji i filosofiji* / Marta Nusbaum; preveo s engleskog Branimir Gligorić; prevela s grčkog Lada Akad-Jagušt. Beograd: Službeni glasnik, 2009 (Beograd: Glasnik). - 534 str.; 24 cm.

317. *Kritika moralne svijesti* / Milan Kangrga. - Zagreb: Naprijed, 1989 (Čakovec: "Zrinski"). - 417 str.; 20 cm. - (Odabrana djela u četiri knjige / Milan Kangrga; 1).

318. *Kritika praktičnog uma* / Imanuel Kant; preveo Danilo N. Basta; predgovor Vuko Pavićević. - Beograd: BIGZ, 1979 (Beograd: BIGZ). - 178 str.; 23 cm. - (Filozofska biblioteka).

319. Kritika praktičnoga uma / Immanuel Kant; preveo Viktor D. Sonnenfeld; pogovor napisao Vladimir Filipović. - Zagreb: Kultura, 1956. - 215 str.; 20 cm.

320. *Kriza morala mladih* / Esmir Bašić; [pogovor Šefik Kurdić]. - Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje, 2006 (Tešanj: Planjax). - 103 str.: slika autora; 21 cm. - (Biblioteka Obrazovanje; knj. 9)

321. *Kriza vrednosti i morala i mogućnosti moralnog preporoda* / Bora Kuzmanović. - Banja Luka: Republički pedagoški zavod, Republika Srpska, 2000. - 23 str.; 21 cm.

322. *Kršćanska etika* / Norman L. Geisler; [prijevod Ljubinka Jambrek]. - Zagreb: Bogoslovni institut, 2005. - 327 str.; 24 cm.

323. *Kršćanska etika Fausta Vrančića kao filozofija života: u retrospekciji i kontinuitetu prosudbenih odjeka ranije i kasnije etičko-filozofske tradicije* / Krešimir Čvrljak. - 2. ispravljeno izd. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2002. - 224 str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 86).

324. *Kršćanska etika u ozračju svakodnevice* / Josip Grbac. - Pazin: "Josip Turčinović", 2004. - 176 str.; 20 cm.

325. *KRŠĆANSKA i/ili univerzalna etika: zbornik radova znanstvenog simpozija* / priredio Josip Grbac. - Pazin: "Josip Turčinović", 2003. - 167 str.; 23 cm.

326. *Krvavo srce* / Mustafa Čajlaković. - Zenica: Udruženje književnika Zeničko-Dobojskog kantona, 2004 ([s. l.: s. n.]). - 157 str.: ilustr.; 21 cm.

327. *Kultura i okoliš* / Ivan Cifrić. - 2. dorađeno izd. Zaprešić: Visoka škola za poslovanje i upravljanje, s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić", 2012. - 317 str.; 24 cm.

328. *Kultura preduzeća. Deo 2, Elementi etičnosti i kulture kompanije* / Aleksandar Đokić. - [1. izd.]. - Banja Luka: Slovo, 2002 (Banja Luka: Europrint). - 234 str.: graf. prikazi; 21 cm. - (Biblioteka Stručna literatura / Slovo, Banja Luka).

329. *Kultura umiranja, smrti i žalovanja* / Mirko Štifanić. - Rijeka: "Adamić", 2009. - 368 str.: graf. prikazi; 22 cm..

330. *KULTURA, etika i vođenje organizacije: hrestomatija* / [priredio] Ostoja Đukić. - 1. izd. - Banja Luka: Fakultet za poslovni inženjering i menadžment, 2006 (Banja Luka: Grafid). - 207 str.; 23 cm.

331. *КОДЕКС етике психолога Србије*. - [Београд]: [Друштво психолога Србије], [2000] ([б.м.]: [б.и.]). - 24 стр.; 20 цм.

332. *Lekareva pomoć neizlečivo bolesnom pacijentu - etički i pravni problemi* / Vesna Klajn-Tatić. - Beograd: Institut društvenih nauka, Centar za pravna istaživanja, 2002 (Beograd: AB Taš). - XI, 265 str.; 21 cm.

333. *Lekarska tajna: krivičnopravna razmatranja* / Ljubiša Jovanović. - Beograd: Institut za uporedno pravo, 1959 (Beograd: Servis Saveza udruženja pravnika Jugoslavije). - 74 str.; 21 cm. - (Monografije / Institut za uporedno pravo, Beograd; 3).

334. *Liječenje duša: odgajanje duša i suzdržavanje od poroka* / Ibn Hazm El-Endelusi; s arapskog na bosanski preveo Mehmedalija Hadžić. - Sarajevo: Dobra knjiga, 2009 (Sarajevo: Bemust). - 95 str.; 21 cm. - (Biblioteka Dobra obzorja).

335. *Liječnici zločinci: medicinski eksperimenti na ljudima u koncentracionim logorima* / Christian Bernadac; [uredio i za tisak pripremio Zorislav Ugljen; prevela Mirjana Gračan]. - Zagreb: Globus, 1981. - 195 str.; 21 cm. - (Biblioteka Globus).

336. *Logika i etika čovječnosti: etika prikazana kao logika; Dodatak o Kantovim nazorima o vječnom miru* / napisao Ljudevit Prohaska. - Zagreb: [s. n.], 1944. - 175 str.;:; 22 cm.

337. *Lov na divljač i lovačka etika* / Dražen Sertić. - Karlovac: Veleučilište, 2008. - 172 str.: ilustr.; 24 cm..

338. *Ljepota i etička svijest* / Kl. Dajčeva-Župić. - Beograd: Komisionalna naklada Knjižare S.B. Cvijanovića, 1928. - 56 str.; 20 cm. - (Biblioteka lijepih nauka; 2).

339. Ljudska moralnost: studije o antropologiji i etici / Hotimir Burger. - Zagreb: Naklada Breza, 2008 (Zagreb: Kika graf). - 339 str.; 21 cm. - (Biblioteka Homo absconditus).

340. *Ljudsko, suviše ljudsko: knjiga za slobodne duhove* / Fridrih Niče; s nemačkog preveo Božidar Zec. - Beograd: Fedon, 2012 (Beograd: Portal). - 581 str.; 21 cm. - (Daimon).

341. *Mala povijest etike: priručnik za studente FFDI* / Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofski fakultet Družbe Isusove, 2004. - 104 str.; 24 cm.(Biblioteka Studentski niz; knj. 1).

342. *Malograđanština i njen moral* / Stipe Tonković. - Beograd: Rad, 1957 (Priština: "Miladin Popović"). - 27 стр.; 17 см.

343. *MANJE zlo: moralni pristupi praksama genocida* / [priredili] Helmut Dubil & Gabriel Mockin; preveli Aleksandra Kostić ... [et al.]. - Beograd: Časopis Beogradski krug, 2005 (Beograd: Čigoja štampa). - 355 str.; 22 cm. - (Biblioteka Tranziciona pravda).

344. *Marketing: mogućnosti etičke primjene* / Rifat Klopić. - Tuzla: Off-set, 2010 ([S. l.: s. n.]). - 408 str.: graf. prikazi; 24 cm.

345. *Marketinška etika* / Džordž Dž. Brenkert; prevela s engleskog Marija Babić. - Beograd: Službeni glasnik, 2011 (Beograd: Glasnik). - 343 str.; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka. Edicija Primenjena etika).

346. *Materijali za kurs Pravna etika (odgovornosti advokata)*: za pravne fakultet u Srbiji: srpski standardi uz komparativni pregled: projekat "Vladavina prava u Srbiji" / autor Džejms E. Moliterno. - [Beograd: s. n., s.a.]. - 1 omot (146, 27, 37 listova): tabele; 30 cm.

347. *Medicina i bioetika* / Aleksandra Frković. - Zagreb: Pergamena, 2010. - 212 str.: ilustr.; 23 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 15).

348. *Medicina i društvo: uvod u medicinsku etiku* / Karel Turza. - 1. izd. - Beograd: Medicinski fakultet Univerziteta, CIBID, 2007 (Beograd: Sprint). - 162 str.: ilustr.; 24 cm. - (Libri medicorum).

349. *Medicinska etika* / Dimitrije P. Milovanović. - 2. prošireno i dopunjeno izd. - Zaječar: "Zaječar", 1979. - 221 стр.; 24 см. - (Medicinska biblioteka).

350. *Medicinska etika* / Jovan Marić. - 14. dopunjeno i prerađeno izd. - Beograd: J. Marić, 2005 (Beograd: Megraf). - 409 str.; 20 cm.

351. *Medicinska etika* / Milan Novaković. - 1. izd. - Bijeljina: Mladost, 2011 (Bijeljina: Mladost). - 290 str.; 21 cm.

352. *Medicinska etika* / Stella Fatović-Ferenčić, Antun Tucak, urednici. - Zagreb: Medicinska naklada, 2011. - 289 str.; 24 cm.(Udžbenici Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku).

353. *Medicinska etika* / urednik Niko Zurak. - Zagreb: Merkur A.B.D.: Medicinski fakultet, 2007. - 372 str.; 24 cm.(Udžbenici Sveučilišta u Zagrebu Manualia Universitatis studiorum Zagrabiensis = Manualia Universitatis studiorum Zagrabiensis).

354. *Medicinska etika i deontologija* / Vujadin Otašević, Samuilo Pejaković. - [1. izd.]. - Ниш: Просвета, 2001 (Niš: Prosveta). - 184 str.; 24 cm.

355. *Medicinska etika i medicinsko pravo* / D.[Dušan] Petrović, R.[Radoslav] Simić. - 1. izd. - [Paraćin]: D. Petrović, 2006 (Kragujevac: MB Linija). - 72 str.; 21 cm.

356. *Medicinska etika u palijativnoj skrbi: radovi Simpozija Etika i palijativna medicina* / uredila Morana Brkljačić Žagrović; [prevoditeljica [sažetaka] Margaret Casman-Vuko]. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Centar za bioetiku, 2011. - 115 str.; 24 cm.(Biblioteka Donum vitae; knj. 8).

357. *Medicinska praksa i etičko pitanje* / Ehlimana Salihbegović. - Sarajevo: Ministarstvo zdravstva Kantona Sarajevo, 2008 (Sarajevo: Bemust). - 177 str.: ilustr.; 21 cm.

358. *Medicinski pomognuto začeće: pravo i etika* / Dubravka Šimonović. - Zagreb: Organizator, 1997. - 399 str.; 24 cm.(Biblioteka Pravo; 14.

359. *Medicinsko prevrednovanje etičkih granica: svetost života priklještena između autonomije i tehnicizma* / Tonči Matulić. - 2. nepromijenjeno izd. Zagreb: Glas Koncila, 2011. - 264 str.; 22 cm.(Vodič kroz bioetiku 3).

360. *Medijska etika i medijski linč* / Čedomir Čupić. - Beograd: Čigoja štampa, 2010 (Beograd: Čigoja štampa). - 387 str.: ilustr.; 24 cm.

361. *Medijska etika i sistemi medijske odgovornosti* / Klod-Žan Bertran; [prevodilac Svetlana Bjelogrlić]. - Beograd: Original, 2007 (Beograd: Original). - 197 str.; 23 cm.

362. *Medijske slike i kodeksi* / Igor Aleksić, Suzana Bijelić. - Zrenjanin: Udruženje novinara Vojvodine; Beograd: Akademija lepih umetnosti, 2010 (Novi Sad: Piperi). - 194 str.; 30 cm. - (Press centrifuga. kolo 1; knj. 1).

363. *Međunarodna etika: globalna politika: pojmovi, teorije i slučajevi* / Mark R. Amstuc; s engleskog preveo Rastko Jovanović. - Beograd: Službeni glasnik, 2008 (Beograd: Glasnik). - 452 str.; 23 cm. - (Biblioteka Društvena misao / [Službeni glasnik, Beograd]).

364. *Meneksen; Fileb; Kritija* / Platon. - Beograd: BIGZ, 1983. - 201 стр.; 23 см. - (Velika filozofska biblioteka).

365. *Metaetika: problemi i tradicije* / Nenad Cekić. - Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Srpsko filozofsko društvo; Beograd: Inovacioni centar Fakulteta bezbednosti, 2013 (Beograd: Čigoja štampa). - 396 str.; 21 cm.

366. *Metafizika ćudoređa* / Imanuel Kant; [s njemačkog preveo Viktor D. Sonnenfeld]. - 1. izd. - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1967 (Sarajevo: Oslobođenje). - 305 str.; 20 cm. - (Biblioteka Logos).

367. *Metafizika polne ljubavi; O ženama* / Artur Šopenhauer; preveo Pajić Toma. - 2. izd. - Zemun: Neven, 2012 (Beograd: Neven). - 114 str.; 17 cm.

368. *Metode da'veta u sprečavanju i otklanjanju loših djela* / Abdul-Hamid El-Bilali; [preveo Zuhdija Adilović]. - 2. izd. - Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 1998 (Sarajevo: Aden). - 148 str.; 20 cm.

369. *Mir će biti delo pravde* / Pavle B. Bubanja. - Kruševac: Bagdala, 2002 (Kruševac: Grafika Simić). - 452 str.; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja; Istorijski arhiv, Kruševac).

370. *Mir i humanizam* / Jovan V. Šipić. - Sombor: Šipić J.V., 1981. - 48 стр.: слики; 23 см.

371. *Misli o etici* / Marijan Cipra. - Zagreb: Školska knjiga, 1999. - 203 str.; 20 cm.

372. *Moć etičkog poslovanja* / Kenneth Blanchard, Norman Vincent Peale; [prijevod iz engleskog Mira Marušić, Miljenko Žagar]. - [1. hrvatsko izd.] [Zagreb]: Horvat Elektronika, 1990. - 109 str.; 21 cm.

373. *Moć postojanja: hedonistički manifest* / Mišel Onfre; [s francuskog prevela Aleksandra Mančić]. - Beograd: Rad, 2007 (Lazarevac: Elvod-print). - 226 str.; 21 cm. - (XXI vek; knj. 4).

374. *Moje drago serce: o čemu govori i kakvu poruku našem vremenu šalje oproštajno pismo Petra Zrinskog Ani Katarini Frankopan?* / Zlatko Bacinger; [fotografija izvornika oproštajnog pisma Teodor Goričanec]. - Čakovec: Bratovština Petra Zrinskog - Časni stol, 2014. - 112 str.: ilustr. (djelomice u bojama); 24 cm.

375. *Moral armije* / Mensur Ibrahimpašić. - Beograd: Narodn armija, 1967 (Split: Vojna štamparija). - 341 str.: ilustr.; 20 cm.

376. *Moral dviju klasa* / Mirko Kus-Nikolajev. - Zagreb: Msoci, 1930. - 80 str.; 20 cm. - (Edicije Socijalne misli; knj. 3).

377. *MORAL i ekonomija* / [uređivački odbor Veselin Vukotić ... et al.]. - Beograd: Centar za ekonomska istraživanja Instituta društvenih nauka, 2008 (Zemun: Kuća štampe). - 376 str.; 25 cm.

378. *Moral i klasne norme* / E. Preobraženski. - Zagreb: Biblioteka »Progres«, 1926. - 83 str.; 20 cm.

379. *Moral i korporativni etos: mesto morala u privatnoj inicijativi* / Momčilo Bajac. - Novi Sad: Cekom, 2010. - 166 str.: ilustr.; 24 cm.

380. *Moral i mitologija u savremenoj umetnosti* / Veit Stratmann i drugi. - Novi Sad: Akademija umetnosti, 1995 (Novi Sad: Futura publikacije). - 213 str.; 24 cm.

381. *Moral i prljave ruke: filozofija, politika i rat* / Majkl Volzer; priredili Jovan Babić, Petar Bojanić; prevod Slobodan Divjak. - Beograd: Albatros plus, 2010 (Beograd: Draslar Partner). - 271 str.; 25 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / [Albatros plus, Beograd]).

382. *MORAL i psihijatrija; Savremeni čovek i savremena psihijatrija* / [autori-saradnici Božović Ratko... [et al.]; urednik Branko Ćorić]. - Beograd: Institut za mentalno zdravlje, 1999 ([Beograd]: Želnid). - 155 str.; 25 cm.

383. *MORAL i psihološko-propagandna aktivnost: tematska referativna informacija* / [bibliografiju pripremili Obrad Kujović i Branislav Brborić]. - Beograd: Centar za vojnonaučnu dokumentaciju i informacije, 1973 ([s. l.: s. n.]). - IX, 482 str.; 24 cm.

384. *Moral i religija* / Nevenka Gertner. - Zagreb: Mladost, 1957. - 49 str.; m8*.(Politička biblioteka / Mladost; sv. 6).

385. *Moral i religija u savremenom društvu* / Danijela Gavrilović. - Niš: Filozofski fakultet, 2008 (Niš: Unigraf). - 165 str.; 21 cm.

386. *Moral i religija: studije i izveštaji* / Ljudevit Plačko. - Zagreb: Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1982. - 136 str.; 30 cm.

387. *Moral kao jedan od oblika društvene svesti* / Milan M. Miladinović. - Beograd: Rad, 1965 (Beograd: Prosveta). - 59 стр.; 17 см. - (Biblioteka Savremeni problemi).

388. *Moral muslimana: četrdeset hadisa o moralu s komentarom* / Ahmed Muaz Hakki; [prijevod Fahrudin Smailović]. - Sarajevo: Bookline, 2004 (Sarajevo: Bemust). - 243 str.; 21 cm.

389. *Moral spolnosti, braka i obitelji* / Velimir Valjan. - Sarajevo: Svjetlo riječi, 2002. - 396 str.; 24 cm.

390. *Moral u politici* / Milorad Zakić, Perica Bundalo, Drago Stevanović. - Banja Luka; Beograd: Zadužbina "Petar Kočić", 2007 (Kozarska Dubica: Papirnica). - 305 str.: fotogr.; 24 cm. - (Biblioteka Osvjetljenja).

391. *Moral vjernika* / Amr Halid; [prijevod Nijaz Aganhodžić, Semir Rebronja]. - Novi Pazar: El-Kelimeh; Sarajevo: Bookline, 2007 (Užice: Grafičar). - 174 str.; 24 cm.

392. *MORAL vojske* / grupa autora [Slobodan Todorić... et al.]. - Beograd: Generalštab vojske Jugoslavije, 1993 (Beograd: Vojna štamparija). - 129 str.; 24 cm.

393. *Moral vojske u građanskom ratu* / Neđo Danilović; [prevod na engleski jezik Dušanka Pivljanin]. - Beograd: Zadužbina Andrejević, 2000 (Beograd: Nauka i društvo). - 99 str.; 24 cm. - (Biblioteka Academia / Zadužbina Andrejević, ISSN 1450-653X; knj. 26).

394. *Moral, dobri običaji i zloporaba prava u gradjanskom zakoniku: (studija iz komparativnog civilnog prava)* / Pavao Rastovčan. - Zagreb: Tiskara "Merkantile" (Gj. Jutriša i drugovi), 1927. - 94 str.; 23 cm.

395. *Moralna izobrazba danas: ima li to smisla?* / Louis Legrand; prevela Noemi Jungwirth. - Zagreb: Educa, 2001. - 144 str.; 21 cm. - (Educa; 17).

396. *MORALNA nastava regruta* / сакупио Живорад П. Гајић. - Загреб: C. Albrecht, 1937. - 128 стр.; [1] пресавијен лист (географ. карта): илустр.; 23 cm.

397. *Moralna panika* / Kenet Tompson; prevela s engleskog Ivana Vranić. - Beograd: Clio, 2003 (Beograd: Intergraf). - 186 str.; 21 cm. - (Agora).

398. *Moralna problematika odnosa između muškarca i žene* / Zagorka Pešić. - Beograd: Rad, 1957 (Priština: "Miladin Popović"). - 40 стр.; 17 см. - (Etika).

399. *Moralna spoznaja* / Elvio Baccarini. - Rijeka: Izdavački centar Rijeka, 2007. - 157 str.; 22 cm. - (Biblioteka Dometi; knj. 150).

400. *Moralni aspekt javnog djelovanja* / Muhamed Filipović. - Sarajevo: [Studio a-roto press], 2007 ([Sarajevo]: OKO). - 207 str.; 20 cm.

401. *Moralni integritet čoveka u ratu* / Vidimir Veljković. - Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1999 (Beograd: Vojna štamparija). - 238 str.: tabele; 24 cm. - (Vojna knjiga; knj. 1218).

402. *Moralni kapitalizam: mirenje privatnog interesa s javnim dobrom* / Stephen Young; [prijevod s engleskog Davor Gvozdić]. - Zagreb: Hrvatsko udruženja menadžera i poduzetnika - CROMA, 2006. - 228 str.; 23 cm.(Biblioteka Kaleidoskop).

403. *Moralni pogled: uvod u etiku* / David McNaughton; prijevod s engleskoga Tomislav Bracanović. - Zagreb: Sveučilište u Zagrebu - Hrvatski studiji, 2010. - 203 str.; 24 cm.

404. *Moralni poremećaj* / Margaret Atvud; prevela Aleksandra Čabraja. - Beograd: Laguna, 2009 (Beograd: Margo-art). - 250 str.; 20 cm.

405. *Moralni relativizam* / Neil Levy; [preveo Neven Dužanec]. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004. - 189 str.; 21 cm.(Filozofska biblioteka / Naklada Jesenski i Turk, Zagreb).

406. *Moralni sudovi* / Elvio Baccarini. - Rijeka: Hrvatski kulturni dom, 1994. - 117 str.; 22 cm. - (Analytica Adriatica).

407. *Moralni temelji politike* / Jan Šapiro; sa engleskog preveo Slobodan Damjanović. - Beograd: "Filip Višnjić", 2008 (Beograd: "Filip Višnjić"). - 253 str.; 21 cm. - (Biblioteka Eunomija).

408. *Moralno mišljenje: nivoi, metod i smisao* / Ričard Mervin Her; preveo i pogovor napisao Aleksandar Dobrijević. - 1. izd. - Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005 (Beograd: Colorgrafix). - 296 str.; 20 cm. - (Biblioteka Areté).

409. *Moralno zlostavljanje: perverzno nasilje u svakodnevici* / Marie-France Hirigoyen; preveo s francuskoga Božidar Petrač. - Zagreb: AGM, 2003. - 215 str.; 20 cm.(Biblioteka Svjedoci vremena / AGM).

410. *Moralnost prava* / Lon L. Fuler; [prevod Silva Mitrović]. - Beograd: Pravni fakultet Univerziteta, 2001. - 218 str.; 24 cm. - (Biblioteka Prevodi dela velikih pravnika; knj. 9).

411. *Moralnost slobode* / Joseph Raz; s engleskoga preveli Marija Pavlin i Miomir Matulović (pogovor); pogovor i Nenad Miščević. - Zagreb: KruZak, 2007. - X, 381 str.; 21 cm.

412. *MUZEJI i etika* / priredio Gari Edson; preveli s engleskog Malena Stojčev ... [et al.]. - Beograd: Clio, 2003 (Bor: Bakar). - 378 str.; 22 cm. - (Museum / [Clio]).

413. *Na tragovima odgovornosti: etika u sjeni iskustva* / Tomislav Jozić. - Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2000. - 260 str.; 24 cm.(Biblioteka Radovi / Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo; knj. 3).

414. *Najveći zlotvori u istoriji: diktatori* / Šeli Klajn; [preveo Lazar Macura]. - Beograd: Politika: Narodna knjiga, 2004 (Beograd: Narodna knjiga). - 255 стр.: илустр.; 21 см. - (Biblioteka Posebna izdanja / [Narodna knjiga]; knj. br. 4).

415. *Najveći zlotvori u istoriji: muškarci i žene* / Miranda Tvis; [prevela Anđelka Cvijić]. - Beograd: Politika: Narodna knjiga, 2004 (Beograd: Narodna knjiga). - 293 стр.: илустр.; 21 см.

416. *NARAVOUČENIE o čoveku i njegovim dužnostima* / preveo s grčkog Georgije Jovanović. - Reprint izd. građe spašene iz Vijećnice - NUB BiH razorene 25./26.09. 1992. -

Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka BiH, 1997 (Sarajevo: Studentska štamparija). - 79 str.; 14 cm. - (Edicija Memoria Bosniaca).

417. *Nasilje i sloboda: (problemi revolcionarnih ciljeva i sredstava)* / Stevo Nikić. - Kotor: Fakultet za pomorstvo, 1984 (Kotor: "A. Paltašić"). - 100 str.; 20 cm.

418. *NA-strani: zbornik radova o seksualnosti* / [uredile Slobodanka Dekić, Tamara Šmidling i Svetlana Đurković]. - Sarajevo: Udruženje Q za promicanje i zaštitu kulture, identiteta i ljudskih prava queer osoba, 2007 ([s. l.: s. n.]). - 73 str.: ilustr.; 18 cm.

419. *Nauka, umetnost, moral i pravo* / Vuko Pavičević. - Beograd: Delta-pres, 1975 (Beograd: Novi dani). - 18 str.; 20 cm. - (Mala marksistička biblioteka. kolo 2; 12).

420. *Ne ljuti se* / Aid el-Karni; [prijevod Nedžad Redžepović]. - Novi Pazar: Centar za proučavanje orijentalne civilizacije i kulture, Centar za arapski jezik, 2012 (Kragujevac: Grafostil). - 218 str.; 21 cm.

421. *Ne očajavaj* / Aid el-Karni; [prijevod Samir Rebronja]. - Novi Pazar: El-Kelimeh, 2012. - 259 str.; 19 cm.

422. *Ne tuguj!* / Aid el-Karni; [prijevod s arapskog Mirza Sarajkić]. - Sarajevo: Bookline, 2012 (Sarajevo: Bemust). - 522 str.; 24 cm.

423. *Nečujan vapaj za smislom: psihoterapija i humanizam* / Viktor Frankl; (prema prevodu Rahela Berghofera srpskom jeziku prilagodila Tanja Stanojević). - Beograd: Ž. Albulj, 2000 (Beograd: Skripta internacional). - 117str.; 20 cm. - (Biblioteka Ružičasti plamen; knj. 9).

424. *Neki aspekti pravne odgovornosti* / Zdravko Grebo. - Sarajevo: Studentski servis Univerziteta, 1972. - Str. [257]-277; 24 cm.

425. *Nelagodnost u kulturi* / Sigmund Frojd; [preveo Đorđe Bogičević; pogovor Dušan Kecmanović]. - Beograd: Rad, 1988 (Beograd: "Slobodan Jović"). - 83 стр.; 19 см. - (Reč i misao; 382).

426. *NEPOSLUŠNOST* / priredili Snježana Prijić-Samaržija i Petar Bojanić. - Beograd: Narodna biblioteka Srbije, 2011 (Beograd: Original). - 248 str.; 20 cm. - (Edicija Rizom; knj. 6).

427. *Neposlušnost roditeljima: uzroci, oblici i manifestacije* / Muhammed ibn Ibrahim el-Hamud; [s arapskog preveo Džemil Abud]. - 2. izd. - Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2000 (Sarajevo: OKO). - 23 str.; 21 cm. - (Porodična biblioteka; knj. 11).

428. *Nesavršeni vrt: humanistička misao u Francuskoj* / Cvetan Todorov; preveo s francuskog Jovan Popov. - Beograd: Geopoetika, 2003. - 280 str.; 21 cm. - (Edicija Evropska misao).

429. *Nihilizam i emancipacija: etika, politika, pravo* / Đani Vatimo; prevod sa italijanskog Marija Matić. - 1. izd. - Novi Sad: Adresa, 2008 (Novi Sad: MBM plas). - 219 str.; 17 cm. - (Biblioteka Adresa; 5).

430. *Nikomahova etika* / Aristotel; prijevod s izvornika, bilješke i rječnik nazivlja Tomislav Ladan; predgovor i filozofijska redaktura Danilo Pejović. - Zagreb: Globus: Sveučilišna naklada Liber, 1988. - XXXIX, 269 str.; 21 cm.(Biblioteka Episteme).

431. *Niti Šastra: spis o moralu* / Čanakja Pandita; delo preveo, komentare napisao i pojmovnik indijske religije priredio Aleksandar Dramićanin. - [1. izd.]. - Beograd: Metaphysica, 2003 (Beograd: Kam-graf). - 119 str.; 21 cm. - (Biblioteka Svetionik).

432. *Normatino-etička misao mladoga Marxa: etika formiranja ljudskog čovjeka po uzoru na Prometeja* / Zvonko Caktaš. - Zagreb: autor, 1979. - X, 11-254, XI-XXXVI str.; 20 cm.

433. *Norme ponašanja u islamskom bratstvu* / El-Gazali; sa arapskog na bosanski preveo Sabahuddin Skejić; [navodi i komentar hadisa Isam Faris el-Horasani i Muhammed Junus Šuajb; komentare i bilješke preveo Izet Terzić]. - Sarajevo: Libris, 2001 ([Sarajevo]: Bemust). - 218 str.; 21 cm. - (Biblioteka Ruh).

434. *Nova etika* / Anton Menger; prevod s nemačkog. - Pančevo: Napredak, 1920 (Pančevo: Napredak). - VIII, 107 str.; 20cm. - (Kulturni problemi; 5).

435. *Nova medicinska etika (bioetika): priručnik* / Ivan Šegota. - Rijeka: Medicinski fakultet Sveučilišta u Rijeci, Katedra društvenih znanosti, 1994. - 234 str.; 24 cm.

436. *Novi mediji - nove tehnologije - novi moral*: zbornik radova Okrugloga stola s međunarodnim sudjelovanjem, Studijsko središte Hrvatskih studija u Skradinu, 17. svibnja 2008. / urednik Danijel Labaš. - Zagreb: Hrvatski studiji, 2009. - 177 str.; 22 cm.(Biblioteka Komunikologija / Hrvatski studiji, Zagreb; knj. 2).

437. *Novinarska etika: moralna odgovornost u medijima* / Dejl Žaket; s engleskog preveo Rastko Jovanović. - Beograd: Službeni glasnik, 2007 (Beograd: Glasnik). - 425 str.; 23 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 2).

438. *Novozavetni moral* / Slobodan Sadžakov. - Novi Sad: Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta, 2006 (Novi Sad: Verzal). - 232 str.; 21 cm.

439. *O braku: filozofski aspekt* / Lin Džermejn Montgomeri. - Beograd: Univerzitet "Braća Karić": autor, 2007 ([Beograd]: Belpak). - 217 str.; 23 cm.

440. *O komunističkom moralu* / V. Kolbanovski; [preveo Dragiša Živković]. - 1. izd. - Beograd; Zagreb: Kultura, 1946. - 33 str.; 17 cm.

441. *O krajnostima dobra i zla*/ Marko Tulije Ciceron; (sa latinskog preveo i komentar napisao Petar Pejčinović). - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1975 (Beograd: Srbija). - 258 str.; 20 cm. - (Biblioteka Logos).

442. *O ljubavi* / Rusmir Mahmutćehajić. - Sarajevo: Buybook, 2004 ([s. l.: s. n.]). - 190 str.; 21 cm.

443. *O ljubavi* / Stendal. - [2. izd.]. - Beograd: Rad, 1964 (Beograd: Vojno štamparsko preduzeće). - 153, [1] стр.; 18 см.

444. *O ljubavi i o sreći* / Pierre Teilhard de Chardin; [prijevod Mirjana Dobrović]. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1977. - 70 стр.; 21 см. - (Metanoja; 50).

445. *O Makijaveliju; Patriotizam i njegova suprotnost* / Johan Gotlib Fihte; preveo Danilo N. Basta. - Beograd: Dosije, 2011 (Beograd: Dosije). - 79 str.: autorova slika; 21 cm. - (Biblioteka Parerga; 23)

446. *O moralnom liku člana Saveza komunista Jugoslavije*. - Sarajevo: Marksistički studijski centar Gradske konferencije SKBiH "Đuro Pucar Stari", 1983. - 145 стр.; 21 см. - (Biblioteka Marksističko obrazovanje).

447. *O moralno-političkom faktoru i partisko-političkom radu: (zbirka članaka)*. I / [uređivački odbor Rudomir Babić ... [et al.]. - Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1961 (Beograd: Vojno štamparsko preduzeće). - 596 str.; 21 cm: graf. prikazi. - (Vojna biblioteka. Naši pisci; knj. 25).

448. *O moralu tinejdžera*. - Beograd: Savezni zavod za proučavanje školskih i prosvetnih pitanja, 1963 ([S. l.: s. n.]). - 51 str.; 29 cm.

449. *O neprijatelju* / Kosta Čavoški. - [2. izd]. - Beograd: Prosveta, 1989. - 230 str.; 21 cm. - (Biblioteka Današnji svet; [23]).

450. *O Ničeu: volja za srećom* / Žorž Bataj; [prevela s francuskog Ana Moralić; predgovor Milorada Belančića]. - Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1988 (Novi Sad: Budućnost). - 195 стр.; 21 см. - (Biblioteka Anthropos; 23).

451. *O poboljšanju ćudorednosti svetjenstva* / od Pavla Stoosa. - U Zagrebu: [s. n.], 1848. - 66 str.; 20 cm..

452. *O pravilima lijepog ponašanja i o naravi: izabrani tekstovi iz knjige Put pravog muslimana* / Ebu-Bekr Džabir el-Džezairi; prijevod Ebu-Muhamed es-Serid. - 1. izd. - Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, 2001 (Sarajevo: Oko). - 149 str.; 20 cm. - (Porodična biblioteka; knj. 22).

453. *O pravu i nepravu* / Vojin Dimitrijević. - Beograd: Fabrika knjiga, 2011 (Beograd: Standard 2). - 336 str.; 22 cm. - (Edicija Reč / [Fabrika knjiga, Beograd]; knj. 65).

454. *O proleterskoj etici: proletersko stvaranje sa gledišta realističke filozofije* / N. N.; preveli s nemačkog Mih. Todorović i Branko Filipović. - Beograd: Moderna štamparija Vojislava Nenadića, 1926. - 58 str.; 21 cm. - (Biblioteka studenata marksista; 2).

455. *O slobodi* / Džon Stjuart Mil; predgovor napisao Igor Primorac; prevele Jelena Kovačević, Dubravka Mićunović; redakcija prevoda Ivan Vejvoda. - Beograd: "Filip Višnjić", 1988 (Beograd: "Filip Višnjić"). - 147 стр.; 20 см. - (Libertas).

456. *O slobodi volje* / Artur Šopenhauer; s nemačkog prevela Veselka Santini. - Novi Sad: Svetovi, 1992. - 127 str.; 17 cm. - (Biblioteka Svetovi).

457. *O slobodi volje* / F. Čulinović. - V. Bečkerek: Štamparlja Vujičin Lazar, [1930]. - 143 str.; 21 cm.

458. *O socijalističkoj etici i moralu* / Jože Potrč; izbor Mihailo Palov; prevod sa slovenačkog Dejan Poznanović. - Novi Sad: Radnički univerzitet "Radivoj Ćirpanov", 1977 (Novi Sad: Prosveta). - 159 str.: autorova slika; 24 cm.

459. *O socijalističkom moralu: zbornik priloga*. - Beograd: Univerzitetski komitet SKS, 1965 (Beograd: Studentski centar). - 159 str.; 25 cm.

460. *O sreći: Šta je sreća i kako se do nje dolazi. 2* / Za narod napisao Jug Stanikić. - [Novi Sad]: Matica srpska, 1898 ([Novi Sad]: štampa Srp. knjižare i štamparije Braće M. Popovića u Novom Sadu). - 48 str.; 19 cm. - (Knjige za narod / Izdaje "Matica srpska" iz Zadužbine Petra Konjevića; sv. 84).

461. *O temelju morala* / Artur Šopenhauer; s nemačkog prevela Veselka Santini. - Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1990. - 232 стр.; 21x30 см.

462. *O vrednosti života* / Branislav Petronijević. - Beograd: Nolit, 1983. - 246 str.; 20 sm. - (Filozofska biblioteka).

463. *O zlu: predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije* / Hannah Arendt; s engleskoga prevela i pogovor napisala Nadežda Čačinović. - Zagreb: Naklada Breza, 2006. - 131 str.; 22 cm.(Biblioteka Phos; knj. 10).

464. *O životnim vrednostima: izabrani eseji o psihologiji vrednosti* / Abraham H. Maslov; priredio [i preveo sa engleskog jezika] Aleksandar Dimitrijević. - Beograd: "Žarko Albulj", 2001 (Beograd: AB Taš). - 145 str.: autorova slika; 20 cm. - (Biblioteka Ružičasti plamen; knj. br. 10).

465. *O životnoj stvarnosti* / Predrag Vuković. - Banja Luka: Književna zajednica "Vaso Pelagić", 2007 (Banja Luka: Grafid). - 253 str.; 20 cm. - (Biblioteka Tragovi; 1).

466. *Obiteljski moral u Bosni: povijesno tumačenje moralnih vrednota braka i obitelji* / Tomislav Jozić; [preveo Tomislav Jozić]. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1995. - 143 str.; 24 cm.(Teološki radovi: biblioteka Centra za koncilska istraživanja, dokumentaciju i informacije / Kršćanska sadašnjost, Zagreb; sv. 26).

467. *Oblast vrijednosti* / Vidak Vujačić. - Titograd: "Univerzitetska riječ", 1984 (Subotica: Birografika). - 94 str.; 24 cm. - (Posebna izdanja: studije).

468. *Oblici života: duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti* / Eduard Spranger; [preveo Vladimir Filipović]. - Zagreb: Matica Hrvatska, 1942. - XVIII, 521 str.; 18 cm. - (Prosvjetno-politična knjižnica; 5).

469. *Oblikovanje identiteta bioetičke discipline: etička svijest odgovornosti za opstanak u budućnosti* / Tonči Matulić. - Zagreb: Glas Koncila, 2006. - 303 str.; 22 cm.(Vodič kroz bioetiku; 1) .

470. *Obnovi svoj život* / Muhammed el-Gazali; [prijevod sa arapskog Mesud Džajić i Numan Ćosić]. - Novi Pazar: El-Kelimeh, 2006 (Užice: Grafičar). - 305 str.; 20 cm.

471. *Od Darvina do Hitlera: evoluciona etika, eugenika i rasizam u Nemačkoj* / Rihard Vajkart; [prevod Svetlana Stamenov Rašeta]. - Beograd: SG-Vili, 2005 (Beograd: Grafeks). - 203 str.; 21 cm.

472. *OD fonetike do etike: zbornik o sedamdesetogodišnjici prof. dr. Josipa Silića* / uredio Ivo Prajnković. - Zagreb: Disput, 2005. - 412 str.: ilustr., tabele; 20 cm. - (Biblioteka Četvrti zid; knj. 15).

473. *Od metafizike do etike: obrana pojmovne analize* / Frank Jackson; predgovor Nenad Miščević; s engleskoga prevela Ana Butković. - Zagreb: KruZak, 2010. - LXII, 189 str.; 21 cm.

474. Od nove medicinske etike do integrativne bioetike: posvećeno Ivanu Šegoti povodom 70. rođendana / uredili, edited by Ante Čović, Nada Gosić i Luka Tomašević. - Zagreb: Pergamena: Hrvatsko bioetičko društvo, 2009. - 376 str.; 25 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 14).

475. *Od sofista do Nietzschea: kratak pregled etičkih problema* / Željko Škuljević. - Zenica: Hijatus, 2003 (Zenica: Flaš). - 85 str.; 20 cm.

476. *Odabrana poglavlja iz socijalne etike* / Stevo Nikić. - Kotor: [s.n.], 1990. - 133 стр.; 24 см

477. *Odbrana homoseksualnosti* / Džeremi Bentam; prevela s engleskog Sanja Milutinović Bojanić. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010 (Novi Sad: Sajnos). - 139 str.; 18 cm. - (Biblioteka Elementi; 91).

478. *Odbrana Sokratova; Kriton; Fedon* / Platon; predgovor, prevod i komentari Miloš N. Đurić. - 3. izd. - Beograd: BIGZ, 1976 (Beograd: Novi dani). - 247 str.; 22 cm. - (Filozofska biblioteka).

479. *Odgoj i svije(s)t* / Milan Polić. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1993. - 166 str.; 21 cm. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 69).

480. *Odgovornost filozofa* / Ričard Bernstin; priredio Obrad Savić. - Beograd: Beogradski krug, 2000 (Beograd: Čigoja štampa). - 445 str.; 22 cm. - (Biblioteka Circulus).

481. *Odgovornost u znanstvenotehnološkom dobu* / Dževad Hodžić. - Sarajevo: Tugra, 2008 (Sarajevo: Bemust). - 301 str.; 21cm.

482. *Odgovornost umetnika: avangarde između terora i razuma* / Žan Kler; prevela sa francuskog Aleksandra Grubor. - Beograd: B. Kukić; Čačak: Gradac, 2006 (Beograd: Zuhra). - 109 str.; 23 cm. - (Alef: biblioteka časopisa Gradac; knj. 66).

483. *Odgovornost za život*: zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Baškoj Vodi, 1- 3. listopada 1999 / [uredila Bože Vuleta in Ante Vučković]. - Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2000. - 670 str.; 24 cm.

484. *ODNOS prava i morala: priručnik za samoupravnu praksu* / odgovorni urednici Miodrag Orlić, Vladan A. Vasilijević. - Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije, 1982 ([s. l.: s. n.]).

485. *Odnos vrijednosti i stvarnosti: u modernoj njemačkoj idealističkoj aksiologiji* / Vuko Pavićević.- Beograd: Kultura, 1958. . 137 str.; 21cm.

486. *Odvažnost slobode: etika ljudskih prava* / Abdulah Šarčević. - Sarajevo: Pravni centar Fonda Otvoreno društvo BiH, 2000 (Mostar: Slovo). - 319 str.; 24 cm.

487. *Ogled o moralu* / Blažo Perović. - Beograd: Mladost, 1982. - 234 str.; 20 cm. - (Marksistička biblioteka / Mladost).

488. *Ogledi o humanizmu* / Vuko Pavićević. - Novi Sad: Radnički univerzitet "Radivoj Ćirpanov", 1977 (Novi Sad: Štamparija Prosveta). - 218 str.; 21 cm. - (Biblioteka Saznanja).

489. *Okolinska etika za inženjere i menadžere: osnove sistemske analize za okolinsko istraživanje* / Krsto Mijanović. - Mostar: Univerzitet "Džemal Bijedić", 2010. - 162 str.: ilustr.; 25 cm.

490. *Opšta teorija ljubavi* / Tomas Luis, Fari Amini, Ričard Lenon; [prevod Mirna Vilišić]. - Beograd: Profil knjiga, 2009 (Zagreb: Profil International). - 309 str.; 21 cm.

491. *Optuženik Heidegger: esej o opasnosti filozofije* / Željko Loparić; s portugalskoga prevela Kolinda Grabar. - Zagreb: Hrvatsko filozosko društvo, 1991. - 213 str.; 21 cm. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 41).

492. *Organizacija procesa učenja u filozofiji i etici na pojmu i strukturi kompetencije: filozofija i etika u školi: istraživanja u filozofiji i etici* / Anđelko Vuletić. - Split: vlast nakl., 2012. - 175 str.: graf. prikazi; 30 cm.

493. *Osamljenost* / Tony Lake; [prevela Jasmina Bakić]. - Zagreb: Mladinska knjiga Zagreb, 1992 (Zagreb: Grafički zavod Hrvatske). - 83 стр.; 21 см. - (Obiteljska psihološka biblioteka).

494. *Oslobođenje životinja* / Peter Singer; s engleskog preveo Neven Petrović. - 2. izd. - Zagreb: Ibis, 1998. - 270 str.; 23 cm.

495. *Osmijeh: misionar ljubavi* / Marin Mandić. - 2. izd. Rijeka: [Marin Mandić], 2007. - 192 str.: ilustr.; 18 cm.

496. *Osnove islamskog morala i ponašanja: (ahlak i adab)* / Hamid Indžić. - Travnik: Elči Ibrahim-pašina medresa, 2003 (Travnik: Graforad). - 244 str.; 21 cm.

497. *Osnove poslovanja: načela poslovanja: etički kodeks* / Amway. - Zagreb: Amway, 2001 ([Ljubljana: Delo]). - 15 str.; 30 cm.

498. *Osnovi etike* / Vuko Pavićević. - 2. prošireno izd. - Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1974 (Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod). - 409 стр.; 21 см.

499. *Osnovi hirurškog obrazovanja i lekarske etike* / Milorad Kovačev. - 2. prošireno i dopunjeno izd. - Novi Sad: Društvo lekara Vojvodine, 1989 (Sremska Mitrovica: Budućnost). - XVI, 96 str.: 100 crteža, skica i tabela; 25 cm.

500. *Osnovi medicinske etike: (sa tekstom kodeksa etike zdravstvenih radnika SFRJ)* / Dimitrije Milovanović. - 3. izd. - Beograd: Viša medicinska škola, 1972 (Beograd: "Morava"). - 59, [11] listova s tablama; 24 cm.

501. *Osnovi medicinske etike: za studente stomatologije* / Danica Zagrađanin. - Beograd: Nauka, 2005 (Novi Sad: Symbol). - 178 str.; 25 cm.

502. *Osnovna učenja o najvišem dobru i cilju života u istoriji etike* / Miladin Životić. - Beograd: Rad, 1957 (Priština: "Miladin Popović"). - 44 str.; 17 cm. - (Etika).

503. *Osnovne misli; Poslanica Herodotu i; Poslanica Menekeju* / Epikur; preveo i uvod napisao Miloš N. Đurić. - Beograd: Kultura, 1959. - XXXIV, 29 str.; 20 cm. - (Mala filozofska biblioteka).

504. *Osnovni moralni pojmovi: [dobro-zlo, princip užitka, pricip realnosti, vlastiti interes, osjećaj za vrednote, ja-drugi, savjest, opuštenost, cilj, sredstvo]* / Robert Spaemann; [s njemačkog preveo Sulejman Bosto]. - Sarajevo; Zagreb: Svjetlo riječi, 2008. - 120 str.; 20 cm.

505. *Osnovni problemi etike: (filozofije moralne)* / Toma Živanović. - Beograd: [s. n.], 1935. - Str. [45]-94; 24 cm.

506. *Osvajanje sreće* / Bertrand Rasl; [preveo Ljuba Popović]. - Subotica; Beograd: Minerva, 1964. - XXVII, 164 стр.; 20 см.

507. *Osvit: misli o moralnim predrasudama* / Fridrih Niče; [izbor i prevod Božidar Zec]. - Beograd: Rad, 1979 (Novi Sad: Budućnost). - 149 str.; 19 cm. - (Reč i misao. Kolo 14; 340).

508. *Otelovljenje i iskupljenje* / Dušan Pajin. - Beograd: Nolit, 1995 (Bor: Bakar). - 215 str., [8] str. sa tablama: ilustr.; 19 cm. - (Filozofska biblioteka).

509. *Palijativna medicina: temeljna načela i organizacija, klinički pristup terminalnom bolesniku, medicinska etika* / [urednici Morana Brkljačić ... et al.]. - [Donja Lomnica]: Markulin; [Zagreb]: Zaklada Onkologija; Rijeka: Sveučilište, 2013. - 338 str.: ilustr. u bojama; 26 cm.

510. *Pareneze i maksime* / Artur Šopenhauer; prema prevodu dr. S[vetislav] Predić. - Nova Pazova: Bonart, 2001. - 88 str.; 20 sm.

511. *Personalistička etika* / Jakov Rafael Romić. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1973 (Pula: "Otokar Keršovani"). - 140 str.; 20 cm. - (Personalistička etika; sv. 10).

512. *Personalistička etika Karola Wojtyle* / Iris Tićac. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2008. - 202 str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 135) .

513. *Pisma o (ne)ljudskosti* / iz pera jednog vegetarijanca Gorana Majetića; [karikature Ivan Mišković]. - Karlovac: Gradska knjižnica, 2002- (Zagreb: Digitalni tisak). - Zv. <1- >: ilustr.; 23 cm.

514. *Pitanja moralne teologije danas* / Andreas Laun; [s njemačkog preveo Božidar Brezinščak Bagola]. - Đakovo: Forum bogoslova, 1999. - 373 str.; 20 cm. - (Biblioteka Teološki priručnici; 11).

515. *Poboljšati prirodu?: znanost i etika genetičkog inženjerstva* / Michael Jonathan Reiss i Roger Straughan; [preveo Dragutin Hlad]. - Zagreb: Misl, 2004. - 319 str.: ilustr.; 21 cm.(Biblioteka Scientia / Misl, Zagreb; knj. 5).

516. *Poduzetnička etika: kako danas* / Alfred Klose; prevela s njemačkog Renata Barac. - Zagreb: Školska knjiga, 1996. - 133 str.; 20 cm.(Biblioteka Civitas / Školska knjiga, Zagreb).

517. *Pohvala filodoksiji* / Vladimir Premec. - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1978 (Sarajevo: Oslobođenje). - 91 str.; 23 cm. - (Polis: savremena društvena misao).

518. *Pol i karakter: načelno istraživanje* / Oto Vajninger; [prevela s nemačkog Irma Šosberger]. - Beograd: Narodna knjiga - Alfa, 1998 (Lapovo: Kolorpres). - 575 str.; 20 cm.

519. *POLICIJSKA etika, kultura i komunikacije: Hrestomatija* / Priredio Miodrag Romić. - Banja Luka: Evropski defendologija centar, 2012 (Banja Luka: Akademac). - 178 str.: fotogr.; 24 cm.

520. *Politička etika i javna služba* / Denis F. Tompson; s engleskog preveli Sanja Đurković, Miša Đurković. - Beograd: Službeni glasnik, 2007 (Beograd: Glasnik). - 306 str.; 23 cm. - (Edicija Primenjena etika; kolo 2).

521. *Politički moral u Jugoslaviji* / Ljubo Sirc; [prevodilac Rajka Mladenović]. - Beograd: Evropski pokret u Srbiji; London: Institut za postkomunističke zemlje - Crce, 1997 (Beograd: Prometej). - 34 str.; 20 cm.

522. *Politika bez morala ?* / Valentin Zsifkovits; prevela s njemačkog Sonja Đerasimović. - Zagreb: Školska knjiga, 1996 (Zagreb: Grafoplast). - 141 str.; 20 cm. - (Biblioteka Civitas).

523. *Politika i etika pripovijedanja* / uredio Vladimir Biti. - Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2002. - 237 str.; 24 cm.

524. *POLITIKA i etika pripovijedanja* / uredio Vladimir Biti; [tekstove preveli Ana Juričić ... et al.]. - Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2002 (Zagreb: Kratis). - 237 str.; 24 cm.

525. *Politika i moral* / priredio Igor Primorac. - Zagreb: KruZak, 2011. - XI, 275 str.; 21 cm.

526. *Politika i odgovornost* / Čedomir Čupić. - Beograd: Udruženje za političke nauke Srbije: Čigoja štampa, 2010 (Beograd: Čigoja štampa). - 278 str.; 20 cm. - (Biblioteka Politeia).

527. *Politika i zlo* / Čedomir Čupić. - Beograd: Čigoja štampa: Fakultet političkih nauka, 2001 (Beograd: Čigoja štampa). - 262 str.; 20 cm. - (Biblioteka Politeia; kolo 5).

528. *POMERAMO granice* / [urednice Mirjana Rašević, Zorica Mršević]. - Beograd: Institut društvenih nauka, 2007 (Beograd: Grafički centar). - 260 str.: graf. prikazi, tabele; 24 cm.

529. *Pornografija: porok ili kriminal* / Ljubomir Prelić. - [1. izd.]. - Beograd: "Filip Višnjić", 1987. - 219 стр. [16] стр. со слики; 21 см. - (Biblioteka Raskršća; knj. 6).

530. *Poroci* / [Šebib bin Ali el-Hadiri, Kasim Dobrača]. - 3. izd. - Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 2001 (Sarajevo: OKO). - 112 str.: ilustr.; 21 cm. - (Porodična biblioteka; 6)

531. *Porodični moral u velikim svetskim religijama: sociološka analiza svetih knjiga* / Irena Veljković. - Beograd: Stručna knjiga, 2000 (Beograd: Stručna knjiga). - 117 str.; 21 cm.

532. *Porodični život u islamu* / Ahmed Huršid; [s engleskog preveo Fadil Bukvić]. - 2. izd. - Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, 1979 (Sarajevo: Oslobođenje). - 48 str.; 17 cm.

533. *Poruke Kur'ana* / Rifet Šahinović. - Sarajevo: Semerkand, 2010 (Sarajevo: Jordan studio). - 327 str.; 25 cm.

534. *Poslovna etika & kultura preduzeća* / Milan Galogaža. - Novi Sad: Marketing Management College, 2001 ([s. l.: s. n.]). - 15, [1], 466 str.: ilustr.; 21 cm. - (Biblioteka Marketing menidžment; 47)

535. *Poslovna etika* / Anđela Mikić. - Beograd: A. Mikić: Naučno istraživački centar NIC, 2012 (Užice: Grafičar). - 320 str.: ilustr.; 25 cm. - (Biblioteka Inicijacija. Edicija Poslovna etika).

536. *Poslovna etika* / Biljana Ratković Njegovan. - 2. dopunjeno izd. - Novi Sad: Fakultet tehničkih nauka, 2013 (Нови Сад: ФТН, Графички центар ГРИД). - 296 str.; 24 cm. - (Едиција "Техничке науке - уџбеници"; 373).

537. *Poslovna etika* / Borna Bebek, Antun Kolumbić. - Zagreb: Sinergija, 2000. - XI, 313 str.; 24 cm.

538. *Poslovna etika* / Dušan Jarić, Viktor Radun. - Mladenovac: Fakultet za poslovno industrijski menadžment, ICIM plus - Izdavački centar za industrijski menadžment plus, 2013 (Mladenovac: Delta press). - 111 str.: ilustr.; 25 cm.

539. *Poslovna etika* / Džon Dramond, Bil Bein. - Beograd: Clio, 2001 (Beograd: AB Taš). - 266 str.; 21 cm.

540. *Poslovna etika* / Maja Žitinski; [ilustracije Marijan Lujo]. - Dubrovnik: Sveučilište u Dubrovniku, 2006. - IV, 279 str.: ilustr. u bojama; 24 cm.(Udžbenici Sveučilišta u Dubrovniku = Manualia Universitatis studiorum Ragusinae).

541. *Poslovna etika* / Mira Vidaković. - Novi Sad: Cekom, 2009 (Novi Sad: Yu top). - 282 str.: ilustr.; 24 cm.

542. *Poslovna etika* / Mirko Stojčinović, Rade Tešić. - Doboj: Visoka poslovno tehnička škola, 2013 (Doboj: Grafičar). - 215 str.: ilustr.; 24 cm.

543. *Poslovna etika* / Predrag Damnjanović. - Čačak: Visoka poslovna škola strukovnih studija, 2011 (Aranđelovac: Grafopak). - 223 str.: graf. prikazi, tabele; 25 cm.

544. *POSLOVNA etika* / priredili Džon Dramond i Bil Bein; prevela sa engleskog Svetlana Stefanov. - Beograd: Clio, 2001 (Beograd: AB Taš). - 266 str.; 21 cm. - (Biblioteka Marketing).

545. *Poslovna etika* / Radovan Čokorilo, Spasoje Bjelica. - Sarajevo: A dizajn, 2013. - 219 str.: ilustr.; 25 cm.

546. *Poslovna etika* / Rifat Klopić. - Tuzla: Off-set, 2011 ([S. l.: s. n.]). - IV, 426 str.; 25 cm.

547. *Poslovna etika* / Savo Trifunović. - Kruševac: Visoka škola strukovnih studija za poslovno industrijski menadžment ICIM - Izdavački centar za industrijski menadžment, 2012 (Trstenik: M-graf). - 191 str.; 24 cm. - (Edicija Industrijski menadžment; tom 1, knj. 10).

548. *Poslovna etika i duhovnost*: zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 12. studenoga 2005. / uredio Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2007. - 198 str.; 21 cm.(Biblioteka Religijski niz; knj. 10).

549. *Poslovna etika i komuniciranje* / Milan I. Miljević. - 2. izd. - Beograd: Univerzitet Singidunum, 2008 (Beograd: Čugura print). - VI, 368 str.: graf. prikazi; 24 cm.

550. *Poslovna etika i komuniciranje* / Simo Elaković. - Beograd: Univerzitet Singidunum, Fakultet za turistički i hotelijerski menadžment, 2007 (Beograd: Čugura Print). - IV, 288 str.; 24 cm: ilustr.

551. *Poslovna etika i komuniciranje*: monografija / Drago Cvijanović, Branko Mihailović, Radovan Pejanović. Beograd: Institut za ekonomiku poljoprivrede, 2012 (Beograd: Dis public). - 307 str.: tabele; 25 cm.

552. *Poslovna etika i multikultura* / Vidoje Vujić, Marija Ivaniš, Bruno Bojić. - Rijeka: Fakultet za menadžment u turizmu i ugostiteljstvu; [Sarajevo]: Vanjskotrgovinska komora Bosne i Hercegovine, 2012. - 291 str.; 25 cm.(Udžbenici Sveučilišta u Rijeci = Manualia Universitatis studiorum Fluminensis).

553. *Poslovna etika i pravo* / Dejan Đorđević, Dragan Ćoćkalo. - Zrenjanin: Tehnički fakultet "Mihajlo Pupin", 2007 (Ruski Krstur: Ruske slovo). - V, 127 str.; 24 cm. - (Biblioteka Udžbenici / Tehnički fakultet "Mihajlo Pupin", Zrenjanin; 129).

554. *Poslovna etika i upravljanje* / Slavica Prvulović. - Zrenjanin: Grafopanonija, 2006 (Zrenjanin: Grafopanonija). - 246 str.: graf. prikazi; 25 cm.

555. *Poslovna etika u elektronskom poslovanju* / Aleksandar Đokić, Svetlana Dušanić Gačić. - 1. izd. - Laktaši: Visoka škola "Dositej", 2012 (Banja Luka: Foto oko). - 179 str.: ilustr.; 21 cm. - (Biblioteka Stručna literatura; knj. 5).

556. *Poslovna etika u savremenoj ekonomiji* / Svetlana Dušanić-Gačić. - 1. izd. - Banja Luka: BLC: Besjeda, 2012 (Banja Luka: BLC - Atelje za grafički dizajn i digitalnu štampu). - 332 str.: ilustr.; 23 cm. - (Biblioteka Stručna knjiga).

557. *Poslovna etika, dugovanje, mobbing: psihologijski, etički i teološki vidici* / uredili Christian Beck i Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2009. - 100 str.; 21 cm.(Biblioteka Munus; 01).

558. *Poslovna etika: odabrane teme* / Vlajko Petković. - 2. izd. - Beograd: Visoka škola za poslovnu ekonomiju i preduzetništvo, 2013 (Valjevo: Valjevo print). - 262 str.; 24 cm.

559. *POSLOVNA etika: ponašanje i upravljanje: kodeksi* / [priredila: Ljiljana Milanković-Vasović]. - Beograd: Intermex, 2012 (Beograd: Cicero). - 151 str.; 21 cm.

560. *Poslovna etika: praktikum za proveru znanja* / Savo Trifunović. - Kruševac: Fakultet za industrijski menadzment, 2005 (Trstenik: "M-graf"). - (Edicija Industrijski menadzment; tom 4, knj. 4.01).

561. *Poslovna kultura: etika - komunikacija* / Duško Vejnović, Vesna Vejnović. - 4. izd. - Banja Luka: Evropski defendologija centar za naučna, politička, ekonomska, socijalna, bezbjednosna, sociološka i kriminološka istraživanja, 2012 (Banja Luka: Markos). - 242 str.: ilustr.; 24 cm.

562. *Poslovno novinarstvo između etike i zarade* / Ante Gavranović. - Zagreb: Dnevnik, [2011]. - 342 str.; 24 cm.(Poslovna biblioteka).

563. *Pouke moralne i građanske* / po Luju Liaru sastavio Milan Šević. - Beograd: knjižara Velimira Valožića, 1899. - 79 str.; 20 cm.

564. *Pouke o moralu i bogobojaznosti* / Hadži-Derviš Spahić. - 4. izd. - Sarajevo: Starešinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 1988 (Doboj: Grafičar). - 113 str.; 20 cm.

565. *Povijest grčkih običaja: sa 96 slika na umjetnički tiskanim tablama i 42 ilustracije u tekstu* / Hans Licht; preveo Ratimir Škunca; [ponovno izdao, obradio i napisao proslov Herbert Lewandowski]. - 3. izd. Zagreb: Demetra, 2009. - XI, 392 str., s tablama: ilustr.; 25 cm.(Demetra. Faustovska biblioteka Dimitrija Savića; sv. 34).

566. *Povijest nevolja; Etika; Pisma Abelarda i Heloize* / Petar Abelard. - 2. izd Zagreb: Naprijed, 1992. - 249 str.; 20 cm.(Filozofska biblioteka / Naprijed, Zagreb).

567. *Povjerenje: društvene vrline i stvaranje blagostanja* / Francis Fukuyama; prevela Sonja Vuković. - Zagreb: Izvori, 2000. - 414 str.; 24 cm. - (Biblioteka Izvori sutrašnjice; knj. 6).

568. *Pozorišna etika: Grotovski - Ričards* / Jelena Kovačević. - Novi Sad: Pozorišni muzej Vojvodine, 2013 (Novi Sad: Sajnos). - 148 str.: ilustr.; 21 cm. - (Biblioteka Teorija dramskih umetnosti; knj. 9).

569. *Pozornica kirenaičke misli* / Željko Škuljević. - Zenica: Udruženje "Hijatus", 2008 (Zenica: Graforad). - 132 str.; 21 cm.

570. *Praksa etičkog novinarstva: (deset zakrvavljenih godina)* / Danko Plevnik. - Zagreb: Masmedia, 2003. - 176 str.; 23 cm.(Biblioteka Orbis).

571. *Praksa, vrijeme, svijet* / Milan Kangrga. - Zagreb: Naprijed, 1989 (Čakovec: "Zrinski"). - 476 str.; 20 cm. - (Odabrana djela u četiri knjige / Milan Kangrga; 3).

572. *Praktička filozofija* / Milenko A. Perović. - Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za filozofiju, 2004 (Novi Sad: Grafomedia). - 321 str.; 25 cm.

573. *Praktična etika* / Peter Singer; s engleskog preveo Tomislav Bracanović. - Zagreb: KruZak, 2003. - XI, 312 str.; 23 cm.

574. *Praktična etika: ogledi iz liberalnoga pristupa nekim problemima praktične etike* / Elvio Baccarini i Snježana Prijić-Samaržija. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2007. - 261str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 132).

575. *Praktikum iz medicinske etike: za studente medicine* / Ajnija Omanić. - Sarajevo: Medicinski fakultet, 2000 (Sarajevo: DES). - 73 str.; 24 cm.

576. *Prava životinja* / David De Gracija; [prijevod Edina Dmitrović]. - Sarajevo: "Šahinpašić", 2004 (Sarajevo: Bemust). - 130 str.: ilustr.; 18 cm. - (Biblioteka V.S.I.) .

577. *Pravedni i nepravedni ratovi: moralni argument sa istorijskim primerima* / Majkl Volzer; preveo s engleskog Rastko Jovanović. - Beograd: Službeni glasnik, 2010 (Beograd: Glasnik). - 418 str.; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka. Edicija Načela politike; knj. 25).

578. *PRAVNA etika* / [grupa autora]. - Beograd: Mreža univerzitetskih pravnih klinika, [2010] (Beograd: Original). - 124 str.; 21 cm.

579. *Pravno-logičke i etičke studije* / Ivo M. Tomić. - Sarajevo: Pravni fakultet, 2009 (Fojnica: Štamparija). - 230 str.; 24 cm. - (Biblioteka Studije).

580. *Pravo i etika: odnos bitka i vrijednosti* / Branimir Lukšić; poglavlja 1-6., te 9., s engleskoga preveo Domagoj Orlić. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - 222 str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 90).

581. Pravo i moral: eseji iz filozofije prava / Dragan Babić. - Osijek: Centar za idejno-teorijski rad MOK SKH, 1987. - 142 str.; 20 cm.

582. PRAVO na informisanje i profesionalni i etički standardi u novinarstvu: iz dokumentacije Suda časti / [pripremio Sud časti]. - Beograd: Nezavisno udruženje novinara Srbije, 1998 ([s. l.: s. n.]). - 83 str.: ilustr.; 21 cm.

583. Pravo na laganje / Imanuel Kant, Benžamen Konstan; priredio i preveo Nebojša Zdravković. - Beograd: Službeni glasnik, 2008 (Beograd: Glasnik). - 98 str.; 18 cm. - (1001 knjiga; 10).

584. *PRAVO na život prije rođenja* / [sakupio] Vladimir Paleček. - Vienna: International committee for the protection of unborn children, 1988. - 255 str.: ilustr.; 23 cm.

585. *Pravo, moral i filozofija* / Haim Perelman; [prevele Dušica Guteša, Vera Mihajlović]. - Beograd: Nolit, 1983. - XXVII, 221 str.; 20 cm. - (Biblioteka Nomos; 6).

586. *Predavanja etike u psihijatriji: skice slučajeva* / urednici A. [Amnon] Carmi, D. [Driss] Moussaoui, J. [Julio] Arboleda-Florez; urednici hrvatskog izdanja Ksenija Turković, Sunčana Roksandić Vidlička, Aleksandar Maršavelski. - Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta, 2012. - XII, 138 str.; 24 cm.

587. *Predavanja o etici* / Ernst Tugendhat; [preveo i priredio Kiril Miladinov]. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2003. - 349 str.; 21 cm. - (Filozofska biblioteka).

588. *Preispitivanja* / Arif Tanović. - Sarajevo: Međunarodni centar za mir, 2005. - 175 str.; 20 cm. - (Biblioteka Svjedočenja).

589. *Prekid trudnoće: pravni aspekti* / Zoran Ponjavić. - Kragujevac: Pravni fakultet: Institut za pravne nauke, 1997. - 205 str.; 21 cm.

590. *Prestup i kazna: Rasprave o moralnosti kazne* / Igor Primorac. - Beograd: NIP Mladost, 1978 (Beograd: Srboštampa). - 202 стр.; 24 см.

591. *Priđi da možeš čuti: etika u sjeni globalizacije i postmoderne* / Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2005. - 272 str.; 19 cm.(Biblioteka Obnovljenog života; 34)

592. *PRIMIJENJENA etika* / [priređivač] Dževad Hodžić. - Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 2005. - 306 str.; 24 cm. - (Edicija Hrestomatije; Knj. 19).

593. *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju* / Hans Jonas; [preveo Slobodan Novakov]. - Sarajevo: "Veselin Masleša", 1990 (Mostar: "Rade Bitanga"). - 375 str.; 20 cm. - (Biblioteka Logos).

594. *Principi etike* / Dž.E. Mur; uvodna studija Svetozar Stojanović; preveo Živojin Simić. - Beograd: Plato, 1998. - XVII, 244 str.; 20 cm. - (Biblioteka Episteme; 15).

595. *PRIRODA, etika, politika: ekološke (pre)okupacije i (pre)orijentacije* / priredili Ana Birešev, Gazela Pudar i Dušan Bošković. - Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd: Colorgrafx). - 286 str.; 20 cm.

596. *Prirodno dobri: podrijetlo ispravnog i pogrešnog kod ljudi i drugih životinja* / Frans de Waal; [prijevod Ljerka Pustišek]. - Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2001. - 367 str., [62] str. s tablama: ilustr.; 21 cm.(Biblioteka 42).

597. *Priručnik* / Epiktet; preveo i priredio Pavel Gregorić. - Zagreb: KruZak, 2006. - VIII, 103 str.; 21 cm.

598. *Priručnik medicinske etike* / [urednici i prevoditelji hrvatskog izdanja Ana Borovečki, Jadranka Mustajbegović]. - Zagreb: Medicinska naklada: Croatian Medical Journal, 2010. - 134 str.: ilustr.; 19 cm + XXX str. (Teme iz medicinske etike u Hrvatskoj sa bibliografijom)(CMJ book collection).

599. *Priručnik za poštovanje standarda javnog života* / [priredio] Komitet pravnika za ljudska prava. Beograd: Komitet pravnika za ljudska prava, 2009 (Beograd: Dosije studio). - 134 str.: ilustr.; 24 cm.

600. *Privatni i politički moral* / prev. Filip M. Dominiković. - Zagreb, 1918. - 8*.(Prosvjetna biblioteka; sv. 7).

601. *Problem etičke kulture* / napisao Andrija Živković. - Mostar: Hrvatska tiskara F. P., 1927. - 88 str.; 19 cm. - (Savremena pitanja: vjersko-znanstvene rasprave za naobražene krugove; sv. 26).

602. *Problem slobodne volje* / Elly Ebenspanger. - Zagreb: [s. n.], 1939. - 103 str.; 24 cm.

603. *Proboj ka drugome* / Mirsad Priganica. - Sarajevo: Multiprint, 2007 (Sarajevo: Multiprint). - 292 str.: ilustr.; 24 cm.

604. *Prodavanje bolesti: kako nas farmaceutska industrija pretvara u pacijente* / Ray Moynihan i Alan Cassels; [prijevod Aleksandra Barlović]. - Zagreb: Planetopija, 2007. - 255 str.; 21 cm.

605. *Prodor seksualnog morala* / Wilhelm Reich; preveo Predrag Obradović. - 1. izd. - Beograd: Mladost, 1990 (Beograd: Haydigraf). - 175 str.: ilustr.; 21 cm.

606. *Profesija između korupcije i integriteta* / Zoran Gavrilović, Stjepan Gredelj. - Beograd: Biro za društvena istraživanja, 2011 (Novi Sad: A Print media). - 64 str.: graf. prikazi, tabele; 24 cm.

607. *Profesionalna etika znanstvenika* / Katarina Prpić; [prijevod [sažetka] na engleski Zlata Pavić]. - Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 1997. - 143 str.; 24 cm.

608. *Profesionalna tajna novinara* / Mihailo Vešović, Milanka Dejanović. - Sarajevo: Oslobođenje, 1973 (Sarajevo: Oslobođenje). - 128 str.; 21 cm.

609. *Profesionalni etički kodeks*: izrada kodeksa i upravljanje procesom njegove primjene: priručnik: vodič za organe lokalne samouprave, profesionalna udruženja i organizacije angažovane na promociji dobre lokalne uprave u BiH / Fred Fisher; [prevod i adaptacija Milan Mrđa]. - Sarajevo: Trening i konsalting organizacija "Izbor plus", 2004 (Sarajevo: Meligraf). - 149 str.; 30 cm.

610. *Prostitucija kroz vekove: priča o najstarijem zanatu na svetu* / Ivan Lazarević. - Beograd: Srpsko bibliofilsko društvo, 2011 (Beograd: Grafo-san). - 237 str.; 20 cm.

611. *Protestantska etika i duh kapitalizma: odnos između religije i ekonomskog i društvenog života u modernoj kulturi* / Max Weber; [prevoditelj Dragutin Hlad]. - Zagreb: Misl, 2006. - 227 str.; 21 cm.(Biblioteka Societas; knj. 8).

612. *Psihologija morala: (neka pitanja moralno-psihološke problematike)* / Maria Ossowska; preveo s poljskog Risto Tubić. - Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1971. - 224 str.; 24 cm.

613. *PSIHOLOGIJA, mediji, etika: iskustva i promišljanja za bolju suradnju* / uredili Dževdet Hadžiselimović ... [et al.]. - Pula: Društvo psihologa Istre; [Jastrebarsko]: Naklada Slap, 2009. - 180 str.; 22 cm.

614. *Psihološko-etički problemi u pravu* / Smilja Rakas. - Beograd: Megatrend univerzitet, 2007 (Beograd: Megatrend univerzitet). - 266 str.; 24 cm.

615. *Put do sreće: vodič do boljeg života zasnovan na zdravom razumu* / [L. Ron Habard]. - [S. l.]: The Way to Happiness Foundation, 2009 (Štampano u Danskoj). - 242 str.: ilustr.; 24 cm.

616. *Put k savršenosti* / Terezija Avilska; sa španjolskog preveo Rudolf Kožljan. - 4. izd Zagreb: Kršćanska sadašnjost: Hrvatski karmelićani i karmelićanke, 2005. - 154 str.; 24 cm.(Djela / Terezija Avilska; 1).

617. *Put pravog muslimana* / Ebu Bekr Džabir el-Džezairi; prijevod Ebu Muhamed es-Serid. - Zenica: Organizacija aktivne islamske omladine, 2000 ([Bejrut: Rejan]). - 2 sv. (454; 317 str.); 25 cm.

618. *Putem humaniteta: razmišljanje o životu i ljudima* / Duško Vujnović. - [b. m.]: Vlastita naklada, [1984]. - 54 стр.; 17 см.

619. *Putevi i staze dobra: savjeti Božijeg Poslanika Sv. 1* / Muhammed Taqi Misbah Yazdi; preveo s persijskog Lutfi Akbaš. - Sarajevo: Fondacija Mulla Sadra, 2010 (Sarajevo: Arkapress). - 258 str.; 24 cm.

620. *Radikalna reforma: islamska etika i oslobođenje* / Tariq Ramadan; prevela s engleskog Azra Mulović. - Sarajevo: Centar za napredne studije: El-Kalem, 2011 (Sarajevo: Bemust). - 368 str.; 21 cm.

621. *Radni moral* / Savo Trifunović. - [1. izd.]. - Kraljevo: Mašinski fakultet, 1996 (Kraljevo: Slovo). - 206 str.; 20 cm.

622. *Radni moral i udruženi rad* / Danilo Ž. Marković. - Niš: Gradina, 1986. - 167 str.

623. *RASELOV sud: suđenje u Stokholmu i završno suđenje u Kopenhagenu* / [izbor Rudi Rizman; prevod sa francuskog Aleksandar Todorović]. - Beograd: Prosveta, [1969]. - 471 стр.; 20 см.

624. *Rasprava o blaženom životu; Odabrana pisma Luciliju* / [Lucije Anej Seneka]; sa latinskog preveo i uvod napisao Miloš Đurić. - Beograd: Grafos, 1978 (Beograd: Kultura). - 97 str.; 19 cm. - (Biblioteka "Horizonti"; 15).

625. *Rasprava o bogu,čoveku i njegovoj sreći* / Baruh Spinoza; preveo M. Tasić. - Beograd: Grafos, 1987 (Novi Sad: Budućnost). - 142 str.; 20 cm. - (Biblioteka Horizonti).

626. *Rasprava o gnevu* / L. A. Seneka; [prevela s latinskog Nada Todorović]. - Beograd: Rad, 1959 (Beograd: Beogradski grafički zavod). - 118 str.; 17 cm. - (Biblioteka Reč i misao; kolo 1, knj. 24)

627. *Rasprava o slobodi savjesti* / Vladimir Šeks. - Beograd: Književna radionica Rastka Zakića, 1986. - 210 str.; 21 cm. - (Biblioteka Radne sveske).

628. *Rasprave o etici i moralu* / Salih Fočo. - Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2011. - 149 str.; 23 cm. - (Biblioteka University book).

629. *Razgovori o etici revolucionara* / Milora L. Čukič. - Beograd: Zaječar: Interpregled, 1978. - 432 стр.; 25 см.

630. *Raz-govori: etičko-politički stavovi i dileme* / Arif Tanović. - Sarajevo: DES, 2005 (Sarajevo: DES). - 226 str.; 20 cm.

631. *Razlozi, uzroci i motivi: (Hjum i Kant)* / Živan Lazović. - Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1988 (Beograd: Multiprint). - 200 стр.; 20 см. - (Filozofske študije: Biblioteka; 16).

632. *RAZMATRANJA o moralnoj snazi armije* / [urednici - redaktori Radomir Đurašinović, Stevan Grujin]. - Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1968 (Beograd: Prosveta). - 438 str.; 20 cm. - (Vojna biblioteka. Naši pisci. knj. 58).

633. *Razmišljanja o etici* / Milan Kangrga. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1970 (Sisak: "Jože Rožanković"). - 182 str.; 17 cm. - (Praxis: džepno izdanje; br. 6).

634. *Razumevanje računovodstvene etike* / Mark Šefers, Majkl Pakaluk; s engleskog prevela Iva Vasilić. Beograd: Službeni glasnik, 2009 (Beograd: Glasnik). - 348 str.; 24 cm.

635. *Razumijevanje prioriteta* / Jusuf el-Karadavi; [prijevod sa arapskog Salih Haušić]. - Sarajevo: Bemust, 2000 (Sarajevo: Bemust). - 262 str.; 21 cm.

636. *Razvoj etičke misli i moralnog ponašanja* / Samuilo Pejaković, Vujadin Otašević. - [1. izd.]. - Niš: Prosveta, 1999 (Niš: Prosveta). - 209 str.; 24 cm.

637. *Razvoj etike u farmaciji od teorije do savremene prakse* / Dušanka Parojčić. - Beograd: Konstisi, 2006 (Beograd: Forma B). - 237 str.: ilustr.; 21 cm.

638. *Razvoj moralnog saznanja: rasuđivanje o osobi* / Boško V. Popović, Ljiljana Miočinović, Živan Ristić. - Beograd: Prosvet a, 1981. - 209 str.; 24 cm. - (Biblioteka Istraživački radovi; 41)

639. *Realizam, relativizam, tolerancija* / Boran Berčić. - Rijeka: HKD [i. e.] Hrvatski kulturni dom, 1995. - 120 str.; 22 cm.(Biblioteka Analytica Adriatica).

640. *Religija i etika* / urednici Alen Kristić, Spahija Kozlić. - Sarajevo: Transkulturna Psihosocijalna obrazovna fondacija: Univerzitet u Zenici: Univerzitet u Banja Luci, 2008 ([s. l.: s. n.]). - 339 str.; 25 cm. - (Religijske studije na Univerzitetima u BiH; knj. 7).

641. *Religija i etika: od praistorije do danas* / Momčilo Stupar. - Čelinac: Narodna biblioteka "Ivo Andrić", 2010 (Banja Luka: Grafid). - 454 str.: ilustr.; 20 cm.

642. *Religija i moral* / Anri Rože; [s francuskog preveo Andrija Krešić]. - Sarajevo: Svjetlost, 1961 (Sarajevo: Sarajevski grafički zavod). - 225 str.; 17 cm. - (Biblioteka Društvo i religija).

643. *Religija i moral* / Muhamed Filipović. - Beograd: Rad, 1958. - 33 str.; 17 cm. - (Radnički univerzitet. Nauka i religija).

644. *Reproduktivno zdravlje: analiza slučajeva s etičkim komentarom* / Bernard M. Dickens, Rebecca J. Cook, Eszter Kismodi; urednici hrvatskog izdanja Ksenija Turković, Sunčana Roksandić Vidlička, Aleksandar Maršavelski. - Zagreb: Pravni fakultet: Unit of UNESCO Chair in Bioethics, 2011. - 112 str.; 24 cm.

645. *Riječ kao lijek: priručnik za medicinske sestre i tehničare* / Fikreta Paravlić. - Sarajevo: Ministarstvo zdravstva Kantona Sarajevo [etc.], 2006 (Sarajevo: SaVart). - 133 str.: ilustr.; 21 cm.

646. *Rutina, moral i pragmatizam: wittgensteinovska pragmatička etika* / Kristijan Krkač. - Zagreb: vlast. nakl., 2006. - 130 str.: ilustr.; 27 cm.

647. *S one strane dobra i zla: uvod u jednu filozofiju budućnosti* / Fridrih Niče; s nemačkog preveo Božidar Zec. - 2. izd. - Beograd: Grafos, 1983. - 236 str.: 19 cm. - (Biblioteka Horizonti).

648. *Sam svoj klon: znanost i etika kloniranja* / Arlene Judith Klotzko; s engleskoga prevela Jadranka Nemarnik. - Zagreb: Barka, 2005. - 202 str.; 24 cm.

649. *Samoubistvo i apsurd* / Jovan Striković. - 4. dopunjeno izd. - Nikšić: Univerzitetska riječ, 1990 (Bački Petrovac: Kultura). - 313 стр.; 20 см. - (Biblioteka Savremeni svijet).

650. *Savjest, sloboda i moral: odgovori mladima i odgojiteljima* / Gino Rocca; [prijevod Sonja Eterović]. - Križevci: Novi svijet, 2006. - 175 str.; 20 cm.

651. *Savremena meta-etika* / Svetozar Stojanović. - Beograd: Nolit, 1964. - 341 str.; 23 cm. - (Biblioteka savremene filozofije "Symposion". Domaći pisci).

652. *Sedam navika uspešnih ljudi: obnova etike karaktera* / Stiven R. Kovi; [prevodilac Miroslav Bojčić]. - 3. izd. - Beograd: Grmeč-Privredni pregled, 1999 (Beograd: Grmeč-Privredni pregled). - 342 str.: ilustr.; 20 cm. - (Biblioteka Menadžment).

653. *Seksualna etika* / A.[Auguste] Forel; preveo s nemačkog B.[Borivoje] Jevtić. - Sarajevo: I. Đ. Đurđević, 1918 (Sarajevo: D. & A. Kajon). - 56 str.; 18 cm.

654. *Seksualna etika: u islamu i na Zapadu* / Morteza Motahhari; [prevodilac Mohammad Reza Mottaghi]. - Beograd: Kulturni centar Islamske Republike Irana, 1997 ([s. l.: s. n.]). - 88 str.; 17 cm.

655. *Seksualni bonton* / Mihailo Trifunović; [ur. fotogr. Miodrag Milovanović]. - Beograd: Izdavački centar Udruženja za masovnu komunikaciju, 1971. - 61 str.: ilustr.; 21 cm.

656. *Sentimentalni eseji: (filozofsko-etički ogledi o ljubavi, sreći, osjećajnosti i slučajnosti, moralu, homofobiji i koječemu drugom)* / Gordana Bosanac. - Zagreb: Altagama, 2013. - 222 str.; 21 cm.(Biblioteka Slovo razlike).

657. *Simpozij Bioetika i dijete*, *moralne dileme u pedijatriji* / [urednik Hrvoje Jurić]. - Zagreb: Hrvatsko bioetičko društvo, 2009. - 33 str.; 21 cm.

658. *Siromaštvo i etika: religijska, etička i praktična promišljanja* / [uredio] Ivan Koprek. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2011. - 240 str.; 21 cm.(Biblioteka Munus; 04).

659. *Sjeverno američko bogatstvo i islamski moral* / Sakib Đulabić. - Zenica: Sakib Đulabić, 1994 (Zenica: Dom štampe). - 133 str.: ilustr.; 20 cm.

660. *Sloboda i politika* / Zvonko Posavec. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995 (Zagreb: Grafo Mark). - 244 str.; 21 cm. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 94).

661. *Smisao i značaj socijalističkog morala* / Rade Aleksić. - Beograd: Radnička štampa, 1981. - 63 стр.; 18 см. - (Biblioteka "Politička škola". kolo 2).

662. *Snaga ljubavi i opraštanja* / Ibrahim Elfiky; [prijevod djela Nermin Omerbašić]. - Sarajevo: Bookline, 2012 (Sarajevo: Dobra knjiga). - 94 str.; 22 cm.

663. *Snaga morala* / Neđo Danilović. - Beograd: Zadužbina Andrejević, 2003 (Beograd: Todra). - 153 str.: tabele; 24 cm. - (Posebna izdanja / [Zadužbina Andrejević], ISSN 1450-801X; knj. 55).

664. *Socijalizam i etika*; izbor i predgovor Hotimir Burger. - Zagreb: Globus, 1979. - 315 str.; 20 sm. - (Biblioteka Prometej; kn.5).

665. *Socijalna etika* / Walter Kerber; prijevod s njemačkoga Ante Sesar. - Zagreb: Hrvatski studiji - Studia Croatica, 2002. - 203 str.; 20 cm.(Biblioteka Scopus; knj. 14).

666. *Socijalna etika i druge studije* / Ivan Macan. - Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2002. - 199 str.; 23 cm.(Biblioteka Filozofski niz; knj. 20).

667. *Sociologija morala: smisao i vrijednost između prirode i kulture* / Patrick Pharo; preveo s francuskoga Srđan Rahelić; pogovor i stručna redakcija Rade Kalanj. - Zagreb: Masmedia, [2006.] - 222 str.; 24 cm.(Biblioteka Orbis).

668. *Spisi medicinske etike* / Anton Švajger. - Zagreb: Centar za bioetiku, 2004. - 272 str., [1] f. pril.; 24 cm. - (Biblioteka Donum vitae; knj. 4).

669. *Spisi o djevičanstvu* / sv. Ambrozije; [s latinskog na talijanski preveo Tomaso Chiuso, s talijanskog na hrvatski preveo Jozo Marendić; crteži Karmela Darija Kovačević]. - Split: Samostan sv. Klare, 2001. - 259 str.: ilustr.; 20 cm.(Symposion: biblioteka asketsko-mističnih djela; knj. 79).

670. *Spol i karakter* / Otto Weininger; [prijevod s njemačkog Gordana Kontarić Lingenfelder]. - Zagreb: Euroknjiga, 2008. - 581 str.; 24 cm.

671. *Sramota vrline* / Žan Ditur. - Beograd: BMG, 1999 (Beograd: BMG). - 94 str.; 20 cm. - (Biblioteka BMG).

672. *Srodna srca* / Halit Ertugrul; [prijevod Avdija Salković]. - Sarajevo: Rejhan, 2012 (Istanbul: MEGA). - 198 str.; 21 cm.

673. *Status ljudskog embrija pod vidom* / Darija Rupčić. - Zagreb: Pergamena, 2013. - 216 str.; 21 cm.(Biblioteka Bioetika / Pergamena; knj. 25).

674. *Statut & kodeks profesionalne etike* / [glavni urednik Maja Juras; prijevod sa engleskog Dora Maček]. - Zagreb: ICOM, Nationalni komitet, [1991]. - 36 str.; 21 cm.

675. *Strpljivost, pristojnost i nesebičnost* / Amr Halid; [prijevod Abduselam Fetić]. - Novi Pazar: El-Kelimeh, 2007 (Beograd: El-Kelimeh). - 158 str.; 24 cm.

676. *Sudbina žene = Kriza seksualne etike: dve sociološke študije* / Julka Chlapec Đorđevič. - Ljubljana: [s.n.], 1930 (Ljubljana: Delniška tiskarna). - str. 78; 24 cm.

677. *Sumrak idola: ili kako se filozofira čekićem* / Fridrih Niče; s nemačkog preveo Dragomir Perović. - Beograd: Grafos, 1985. - 103 стр.; 19 см. - (Biblioteka Horizonti).

678. *Sustav ćudorednosti* / G. W. F. Hegel; prijevod Nadežda i Žarko Puhovski; komentar Gerhard Göhler. - Zagreb: Studentski centar Sveučilišta, 1976 (Zagreb: Medicinska naklada). - 142 str.; 24 cm. - (Biblioteka / Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu; 6).

679. *Svakodnevni protokol: (kako da se ponašamo)* / Slobodan Glumac. - Beograd: Mlado pokolenje, 1960. - 320 стр.: илустр.; 17 см. - (Biblioteka Nauka i svet).

680. *Svetinja života: zbornik radova o beloj kugi i utrobnom čedomorstvu kod Srba* / Hadži Stojan Adašević. - Beograd: CER, 2004 (Beograd: MST Gajić). - 159 str.: fotogr.; 21 cm. - (Edicija Kiparis).

681. *Svijest malograđanina: vrijednosni sistem i moralna svijest malograđanstva* / Milenko Perović. - Zagreb: "August Cesarec", 1989 (Zagreb: "Ognjen Prica"). - 360 str.; 20 cm. - (Biblioteka Suvremene teme).

682. *Šopenhauer i Niče* / Georg Zimel; prevela s nemačkog Duška Dobrosavljev. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2008 (Novi Sad: Budućnost). - 291 str.; 18 cm. - (Biblioteka Elementi; 77).

683. *Ta u vjeri hodimo, ne u gledanju: egzegetski doprinos moralnoj poruci Novoga zavjeta* / Mario Cifrak. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013. - 153 str.; 24 cm.(Biblica; 18).

684. *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakoga i ni za koga* / Fridrih Niče; preveo Milan Ćurčin; redakcija prevoda Milutin Stanisavac. - Beograd: Grafos, 1985 (Beograd: Kultura). - 335 str.; 20 cm. - (Biblioteka Horizonti).

685. *Temelji etike* / Karol Wojtyla; [prijevod Vlado Vladić]. - Split: Verbum, 1998. - 117 str.; 21 cm. - (Biblioteka Idea; 2).

686. *Temelji islamskog morala* / Ahmed Naim; s turskog preveo M. Ć. Ćatić. - Mostar: Prva muslimanska nakladna knjižara i štamparija (Muhamed Bekir Kalajdžić), 1914 (Mostar: Prva muslimanska nakldna knjižara i štamparija (Muhamed Bekir Kalajdžić)). - 76 str.; 20 cm. - (Muslimanska biblioteka; knj. 4).

687. *Teorija moralnih osjećanja: velike knjige u oblasti filozofije* / Adam Smit; preveo s engleskog Đurica Krstić. - Podgorica: CID, 2008 (Beograd: Birograf Comp). - X, 335 str.; 24 cm. - (Biblioteka Oikonomos).

688. *Teorija pravde* / Đon Rols; prevod Milorad Ivović. - Beograd: Službeni list SFRJ; Podgorica: CID, 1998. - 543 str.; 24 cm. - (Biblioteka Sinteza).

689. *Tito o moralnim svojstvima samoupravljača* / Milan M. Miladinović. - Peć: Centar za marksističko obrazovanje, 1979. - 89 str.; 20 cm.

690. *Tito o socijalističkom moralu* / uvod i izbor tekstova Milan M. Miladinović. - Beograd: Radnički univerzitet "Đuro Salaj", 1975 (Beograd: Srboštampa). - 63 стр.; 21 см.

691. *Traktat o dobrom djelanju* / Tadeuš Kotarbinjski; predgovor Svetlana Knjazev; (prevod sa poljskog jezika Vera Mitrinović, Svetozar Nikolić). Beograd: Nolit, 1964 (Beogradski grafički zavod). - 263 str.; 23 cm. - (Biblioteka savremene filozofije Symposion. Strani autori).

692. *TRPELJIVOST: uvod, izbor tekstova, komentari, podsjetnik* / sastavila Julie Saada-Gendron; [preveo i priredio Tarik Haverić]. - Sarajevo: Rabic: ECLD, 2005 (Sarajevo: Rabic). - 225 str.; 19 cm. - (Biblioteka Campus).

693. *Umeće ljubavi* / Erih From; prevela sa engleskog Dejana Dačović. - Beograd: Mono & Mañana press, 1999 (Beograd: Art grafik). - 168 str.; 19 cm: slika autora. - (Biblioteka Blago).

694. *Umeće mira* / Morihej Uješiba; [prevod Ana Bešlić]. - 2. izd. - Beograd: Babun, 2008 (Beograd: Lukaštampa). - 108 str.: ilustr.; 16 cm.

695. *Umetnost etike* / Radomir Videnović. - Niš: Zograf, 2006 (Niš: Sven). - 129 str.: ilustr.; 21 cm. - (Biblioteka Est/Etika / [Zograf, Niš]).

696. *Umijeće samuraja* / Jamamoto Cunetomov Hagure; priredio [i s japanskog na engleski preveo] Barry D. Steben; [prijevod Emilio Nuić]. - Novo ilustrirano izd. klasičnog japanskog ratničkoga kodeksa Zagreb: Planetopija, 2008. - 272 str.: ilustr., zemljop. crtež u bojama; 24 cm.

697. *Umijeće življenja i moral ili Usrećuje li vrlina?* / Otfrid Hefe; preveo s nemačkog, priredio i prilagodio Časlav D. Koprivica. - Novi Sad: Akademska knjiga, 2011 (Novi Sad: Budućnost). - 421 str.; 21 cm. - (Biblioteka Επιμελεια).

698. *Univerzalni perspektivizam i utilitarizam - etička teorija R. M. Harea* / Jasminka Babić-Avdispahić. - Sarajevo: Studentska štamparija Univerziteta, 1997 (Sarajevo: Studentska štamparija Univerziteta). - 148 str.; 24 cm. - (Univerzitetska knjiga).

699. *Uspešno donošenje odluka i utvrđivanje ciljeva* / Ed Bernd, ml.; [prevod Branka Jovanović]. - 4. izd. - Beograd: Silva metod, 1994 (Beograd: Studio plus). - 72 str.; 17 cm.

700. *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva* / Josip Oslić. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1994. - 160 str.; 21 cm.(Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 80).

701. *Uticaj nuklearnog oružja na moral u borbi* / Stevo Jovanović. - Beograd: Četvrti juli, 1967 (Beograd: Privredni pregled). - 48 str.; 20 cm.

702. *Utilitarizam* / Džon Stjuart Mil; preveo Nikola M. Popović. - Beograd: Kultura, 1960. - 71 стр.; 20 см.

703. *Utjecaj vjeronauke na moralne vrijednosti* / Refik Ćatić. - Zenica: Islamska pedagoška akademija, 1996 (Zenica: Dom štampe). - 96 str.: tabele; 20 cm.

704. *Uvod u aksiologiju: [s posebnim osvrtom na Schelerovu i Hartmanovu fenomenološku teoriju vrijednosti]* / Muslija Muhović. - Sarajevo: Fakultet kriminalističkih nauka, 2007. - 308 str.; 24 cm.

705. *Uvod u etiku* / John David Mabbott; preveo Aleksandar Spasić; uvodna reč i stručna redakcija prevoda Igor Primorac. - Beograd: Nolit, 1981. - 180 str.; 119 sm. - (Filozofska biblioteka).

706. *Uvod u etiku* / Josip Talanga. - Zagreb: Hrvatski studiji [i. e.] Studia Croatica, 1999. - 233 str.; 22 cm.(Biblioteka Filozofija; sv. 1).

707. *Uvod u etiku* / Muslija Muhović. - Sarajevo: Graffo M, 2005 ([s. l.: s. n.]). - 491 str.; 24 cm.

708. *UVOD u etiku* / priredio Piter Singer; preveo s engleskog Slobodan Damnjanović. - Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004 (Novi Sad: Budućnost). - 787 str.; 23 cm. - (Biblioteka Levijatan).

709. *Uvod u etiku* / Vuko Pavićević. - Beograd: Kultura, 1962. - 374 стр.; 21 см.

710. *Uvod u etiku poslovanja: priručnik* / Dafne Vidanec. - 2. dopunjeno izd. Zaprešić: Visoka škola za poslovanje i upravljanje, s pravom javnosti "Baltazar Adam Krčelić", 2011. - 219 str.; 24 cm.

711. *Uvod u medicinu sa medicinskom etikom i istorijom medicine* / Branislava Lazarević-Jovanović. - Niš: [Branislava Lazarević-Jovanović], 1998 (Niš: Bones). - 199 str.; 25 cm.

712. *Uvod u medicinu, historija medicine, medicinska etika* / Ajnija Omanić. - 3. dopunjeno izd. - Sarajevo: DES, 2004 ([Sarajevo: DES]). - 212 str.: ilustr.; 24 cm

713. *Uvod u medicinu, historijski razvoj medicine, medicinska etika* ./ Sejdo Ćatović, Sulejman Kendić. - Sarajevo: Fakultet za fizičku kulturu, 1999 (Fojnica: Svjetlost). - 186 str.; 25 cm.

714. *Uvod u poslovnu etiku* / Smilja Rakas. - Beograd: Megatrend univerzitet primenjenih nauka, 2001 (Beograd: Megatrend univerzitet primenjenih nauka). - I, 158 str.; 24 cm.

715. *Uvod u poslovnu etiku i korporacijsku društvenu odgovornost* / urednik Kristijan Krkač. - Zagreb: Mate: Zagrebačka škola ekonomije i managementa, 2007. - 572 str.: ilustr., graf. prikazi; 24 cm.(Biblioteka Gospodarska misao).

716. *Uvod u psihologiju morala* / Boško Popović. - 2. izd,. - Beograd: Naučna knjiga, 1977. - 260 стр.; 24 см.

717. *Uz genealogiju morala* / Friedrich Nietzsche; s njemačkog preveo Mario Kopić; pogovor Damir Barbarić. - Zagreb: AGM, 2004. - 197 str.; 19 cm.(Biblioteka Meta).

718. *Uživaj u životu* / Muhammed ibn Abdurrahman el-Arifi; [prijevod sa arapskog Edin Dedić, Admir Muratović]. - Bužim: Ilum, 2009 ([s.l.: s.n.]). - 335 str.; 25 cm.

719. *Uživanje* / Miljenko Vidović; [po stenografskim bilješkama Otokara Sikore]. - Sarajevo: Bosanska pošta, 1929. - 16 str.; 17 cm.

720. *Večna Treblinka: naš odnos prema životinjama i holokaust* / Čarls Paterson; [prevod Katica Spasić, Bernard Jan]. - Beograd: Dobar naslov, 2007 (Valjevo: Topalović). - 258 str.; 25 cm. - (Biblioteka Paralele. Edicija Globus; knj. 3).

721. *Večni mir: filozofski nacrt* / Imanuel Kant; prevod i predgovor Marcela Šnajdera. - Sarajevo: Kulturna revija "Pregled", 1936. - 67 стр.; 21x30 см.

722. *Vegan: nova etika prehrane* / Erik Marcus; [prevela Nataša Ozmec]. - Zagreb: Biovega, 2003. - 203 str.: ilustr.; 23 cm.(Makronova edicija).

723. *Veština pobeđivanja: odgovori: suočavanje sa 74 najteža pitanja poslovnog sveta današnjice* / Džek i Suzi Velč; [prevod Branislava Vukić, Marijana Ćurguz]. - Novi Sad: Asee, 2007 (Novi Sad: Graph style). - 198 str.; 22 cm.

724. *Vidovdanska etika* / Miloš Đurić. - [Fototip. izd.]. - U Nišu: Prosveta, 1988. - XV, 79 str.; 20 cm

725. *Vježbanje u savršenosti* / Sveti Alfonz Liguori; [prijevod Tin Šipoš]. - Split: Verbum, 2009. - 201 str.; 20 cm.(Biblioteka Anima, 23.

726. *Vladalac* / Nikolo Makijaveli; prevod Miodrag T. Ristić. - 3 izd. - Beograd: Akia M. Princ, 2010 (Beograd: Neven). - 151 str.; 17 cm.

727. *Volja za moć: pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti* / Friedrich Nietzsche; preveo Ante Stamać; [pogovor napisao Branko Despot]. - Zagreb: Mladost, 1988 (Zagreb: Mladost). - 498 стр.; 20 см.

728. *Vrednosne orijentacije mladih u Srbiji* / Dragomir Pantić. - Novi Beograd: Istraživačko izdavački centar SSO Srbije, 1981. - 103 стр.: илустр.; 24 см. - (Biblioteka Omladinske sveske).

729. *Vrednosti i potrebe* / Agneš Heler; prevela Olga Kostrešević; predgovor Zdravko Kučinar. - Beograd: Nolit, 1981.- 211 str.; 19 cm. - (Filozofska biblioteka).

730. *Vrednota u svijetu* / Pavao Vuk-Pavlović. - Skopje: Filozofski fakultet na Univerzitetot vo Skopje, Istorisko - filološki oddel, 1962. - Стр. 91-101; 24 см.

731. *Vrijednost i biće: etika vrijednosti i carstvo Božje* / Nikolaj O. [Onufrievič] Losskij; [s ruskog preveo Slavko Platz]. - Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2002. - 144 str.; 20 cm.(Eseji / Kršćanska sadašnjost, Zagreb; sv. 20).

732. *Vrijednost i vrednovanje: (prilog proučavanju aksiologije)* / Arif Tanović. - 2. izd. - Sarajevo: Svjetlost - Zavod za udžbenike, 1978. - 146 str.; 24 cm.

733. *VRIJEDNOSTI i društveni sistem: prilozi izučavanju društvenog sistema* / redaktor Duško Sekulić. - Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za sociologiju, 1977. - 282 str.; 24 cm. - (Biblioteka Čovjek i sistem; sv. 4).

734. *Vrijeme i vječnost: etika, politika, religija* / Peter Kuzmič. - Osijek: Matica hrvatska, Ogranak, 2006. - 275 str.; 24 cm.(Biblioteka Iznovljavanja).

735. *Vrlina sebičnosti* / Ayn Rand; preveo Ivan Vuković. - Novi Sad: Global Book, 1997. - 252 str.; 17 cm.

736. *Za čoveka* / Mikel Difren; [preveo Branko Jelić]. - Beograd: Nolit, 1973 (Beograd: "Slobodan Jović"). - 340 str.; 19 cm. - (Biblioteka Sazvežđa / Nolit, Beograd; 36).

737. *ZA ljubav domovine: rasprava o granicama patriotizma* / Marta K. Nusbaum, Džošua Koen (ur.); prevele s engleskog Drinka Gojković i Slavica Miletić. - Beograd: Biblioteka XX vek; Zemun: Čigoja štampa, 1999. - 180 str.; 17 cm. - (Biblioteka XX vek; 105).

738. *Za moral dvosmislenosti* / Simon de Bovoar; prevela Mirjana Vukmirović. - Beograd: Grafos, 1989 (Tuzla: Grafičar). - 113 str.; 19 cm. - (Biblioteka Horizonti).

739. *Za vrlinom: studija o teoriji morala* / Alasdair MacIntyre; s engleskoga preveli Karmen Bašić, Stribor Kikerec; pogovor napisao Nenad Miščević. - Zagreb: Kruzak, 2002. - XI, 337 str.; 21 cm.

740. *Zasnivanje metafizike morala* / Imanuel Kant; preveo Nikola M. Popović; redakcija Miloš Arsenijević. - 2. Deretino izd. - Beograd: Dereta, 2008 (Beograd: Dereta). - 132 str.; 17 cm. - (Mala filozofska biblioteka).

741. *Zašto je ljubaznost dobra za vas* / David R. Hamilton; s engleskoga preveo Nebojša Buđanovac. - Zagreb: Škorpion, 2012. - 240 str.; 24 cm.(Biblioteka Novi vidici / Škorpion; knj. 30).

742. *ZATOČENICI zla: zaveštanje Hane Arent* / Daša Duhaček i Obrad Savić. - Beograd: Časopis Beogradski krug: Centar za ženske studije, 2002 (Beograd: Čigoja štampa). - 555 str.; 24 cm. - (Biblioteka Collectanea; 2).

743. *Zbornik radova sa Naučnog simpozijuma Medicinska nauka, etika i masmediji*, [Novi Sad, 2008] / [organizatori] Akademija medicinskih nauka Srbije SLD, Ogranak za Vojvodinu [i] Medicinski fakultet, Novi Sad; [glavni urednik Vladimir T. Jokanović; prevodilac na engleski Zvezdana Vojinović]. - Novi Sad: Akademija medicinskih nauka Srpskog lekarskog društva, Ogranak za Vojvodinu, 2008 (Novi Sad: Štamparija Izvršnog veća Autonomne Pokrajine Vojvodine). - 212 str.

744. *Zdravlje i moral: objašnjenja o seksualnim bolestima* / sastavio Đuro Orlić. - Zagreb: Srpsko akademsko potporno društvo, 1912. - 32 str.; 23 cm.

745. *Zlo vrijeme za dobro* / Ivan Koprek. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1997. (Zagreb: Tipotisak). - 184 str.; 19 cm.

746. *Zloupotreba droga* / Vladimir Kušević. - Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1987. - 399 стр.; 22 см.

747. *Znaci slabosti imana: prepoznavanje i liječenje* / Muhammed Salih Munedžid; [prevod Semir Rebronja]. - Novi Pazar: S. Rebronja, 2011 (Kragujevac: Grafostil). - 104 str.; 21 cm.

748. *Znanost - vjera - etika: promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije* / Ivan Kešina. - Split: Crkva u svijetu, 2005. - 299 str.; 24 cm.(Biblioteka Crkve u svijetu; knj. 36).

749. *Znanost i etika* / Ivan Supek. - Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1985 (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber). - 48 str.; 21 cm. - (Predavanja održana u Jugoslavenskoj akademiji znanosti i umjetnosti / uredio Gaja Alaga; sv. 53).

750. *Zora: misli o moralnim predrasudama* / Fridrih Niče; s nemačkog preveo Božidar Zec. - 1. Deretino izd. - Beograd: Dereta, 2005 (Beograd: Dereta). - 260 str.; 21 cm. - (Dela: u šest knjiga / Fridrih Niče; 5).

751. *ZORAN Đinđić: etika odgovornosti: zbornik radova* / uredila i Uvod napisala Latinka Perović; [prevod sa nemačkog Drinka Gojković]. - Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2006 (Beograd: Zagorac). - 445 str.; 23 cm. - (Biblioteka Svedočanstva / [Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji]; br. 25).

752. *Želja - početak mišljenja* / Radoman Kordić. - Pančevo: Mali Nemo, 2008 (Pančevo: Mali Nemo). - 252 str.: autorova slika; 21 cm. - (Biblioteka Hrestomatija).

753. *Život u ljudskim rukama: nova biologija i biotehničko revolucioniranje života* / Tonči Matulić. - 2. nepromijenjeno izd. Zagreb: Glas Koncila, 2011. - 282 str.; 22 cm.(Vodič kroz bioetiku 2).

1. *ŽIVOTNA sredina: moralni i politički izazovi* / priredili Jelena Đurić, Srđan Prodanović, Predrag Krstić. - Beograd: Službeni glasnik: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2012 (Beograd: Glasnik). - 604 str.: ilustr.; 23 cm. - (Biblioteka Društvo i nauka).

754. *Životne krize i njihovo prevazilaženje* / Jelena Vlajković. - Beograd: Nolit, 1992 (Beograd: Vojna štamparija). - 198 str.; 19 sm. - (Psihološka biblioteka).

755. *Антропологија моралног стварања. Књ. 1* / Милисав Гломазић. - Нови Сад: [б. и.], 1969 (Нови Сад: Дневник). - 94 стр.; 21 см.

756. *Бит и облици симпатије* / Макс Шелер; превео са њемачког Радивоје Керовић. - Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске: Филозофски факултет, 2013 (Бања Лука: Графид). - 271 стр.; 21 цм. - (Библиотека Видици).

757. *Бушидо: етика самураја и душа Јапана* / Иназо Нитобе; превела Сања Вајзовић. - Београд: Исполин, 2006 (Пожаревац: Компромис дизајн). - 137 стр.: илустр.; 21 цм.

758. *Венац живота: систем моралне философије* / Владан Л. Максимовић. - Београд: Библиотека "Знање и слобода", 1936 (Београд: Графички институт). - 512 стр.; 24 cm. - (Библиотека "Знање и слобода"; књ. 1).

759. *Вера и морал у нашем друштву* / написао Чеда Марјановић. - Београд: Штампарија "Св. Саве", 1922. - 79 стр.; 23 cm. - (Библиотека Савремених религиозно-моралних питања; књ. 3).

760. *Веренички морал* / Роберт Михлс; превео Славко М. Костић. - У Великој Кикинди: Књижарница и штампарија Ј. Радака, 1919. - 22 стр.; 17 cm.

761. *Вечни мир и царство слободе: огледи о Кантовој и Фихтеовој практичкој филозофији* / Данило Н. Баста. Београд: Плато, 2001 (Београд: Плато). - 214 стр.; 20 цм.

762. *Вечни мир: филозофски нацрт* / Имануел Кант; превод и предговор написао Марцел Шнајдер. - Београд: Гутенбергова галаксија; Ваљево: Ваљевска штампарија, 1995 (Ваљево: Ваљевска штампарија). - 109 стр.; 21 цм. - (Библиотека Трагање за миром; књ. 1).

763. *Вештина бити човек: (књига мудрости)* / Ж. Пајо; превео с француског Јов. [Јован] М. Јовановић. - Београд: Српска књижевна задруга, 1922 (Нови Сад: Застава). - IX, [3], 207 стр.; 20 см. - (Српска књижевна задруга. коло 25; 169).

764. *ВОЛИТЕ животиње*: [приче Л. Толстоја, М. Сибирјака, Ив. Тургењева и других] / превео Живојин Костић. - Београд: Вегетаријанско друштво "Лав Толстој", 1931 (Београд: Чоловић и Мацаревић). - 69 стр.; 21 cm. - (Вегетаријанска библиотека; 6).

765. *Воља за моћ* / написао Фридрих Ниче; нова верзија Карл Шлехта; [превео Душан Стојановић]. - [2. изд.]. - Београд: Просвета, 1976 (Бор: Штампарија у Бору). - 451 стр.: ауторова слика; 24 цм. - (Каријатиде: филозофска библиотека. Нова серија).

766. *Где се крије грешка?: филозофска анализа на свом послу* / Александар Јокић. Нови Сад: Стылос, 2005 (Зрењанин: Будућност). - 351 стр.; 21 цм.

767. *Да ли је човек слободан?* / Жорж Ренар; с француског Мих. М. Живанчевић. - Београд: Штампарија "Народна самоуправа" А. Д., 1925. - 144, [2] стр.; 20 cm.

768. *Да ли смемо да примењујемо телесне казне* / Владета М. Тешић. - 3. допуњено изд. - Београд: Рад, 1959 (Београд: Борба). - 19 стр.; 17 см. - (Подизање и васпитање деце / Раднички универзитет; коло I).

769. *Дијалог и толеранција: искуство разлике* / Ђуро Шушњић. - Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1994 (Београд: Војна штампарија). - 243 стр.; 23 цм. - (Библиотека Тхеориа; 27).

770. *Дисциплина, морал, част* / Свет. С. Ђукић. - Сарајево: [б. и.], 1934 (Сарајево: Босанска пошта). - 30 стр.; 21 cm.

771. *Доба употребе: религија и морал у савременој Србији* / Данијела Гавриловић. - Ниш: Филозофски факултет Универзитета, 2013 (Ниш: Scero print). - 134 стр.: илустр.; 24 cm. - (Библиотека Елементи).

772. *ДОБРА пракса у раду етичких одбора* / уредник Слободан Јанковић. - Крагујевац: Медицински факултет, 2009 (Крагујевац: Inter Print). - 129 стр.: обрасци, табеле; 24 cm.

773. *Друкчије од бивства или С ону страну бивствовања* / Емануел Левинас; с француског превео Спасоје Ђузулан. - Никшић: Јасен, 1999 (Ужице: Графичар). - 292 стр.; 21 cm. - (Филозофска библиотека Алетхеиа; 7).

774. *Друштвена одговорност предузећа* / Надица Фигар. - Ниш: Економски факултет, 2011 (Ниш: Свен). - 231 стр.: граф. прикази, табеле; 25 cm.

775. *Дужност* / од Самуела Смајлса; превео Ђорђе Пејановић. - Загреб: Књижара "Ћелап и Поповац", 1919 ([б. м.: б. и.]). - 335 стр.; 21 cm.

776. *Дужности човека* / Ђузепе Мацини; превео Константин Бабић. - Београд: Агена, 2008 (Београд: Тон паус). - 75 стр.; 21 цм. - (Библиотека Политичка мисао / [Агена]; књ. 1).

777. *Духовна криза нашег доба* / Борислав Лоренц. - Београд: Штампарија "Привредник", 1932. - 16 стр.; 24 cm.

778. *Духовне основе живота* / Владимир Соловјов; превели с руског Марија и Бранислав Марковић. - Београд: Логос, 2008 (Београд: Зухра). - 135 стр.; 20 цм. - (Библиотека Руски боготражитељи).

779. *Ђед држи приватне часове: о етици и моралу, о добру и злу и још понешто, на други начин* / Тадија Ераковић. - Нови Сад: Т. Ераковић, 2012 (Нови Сад: Будућност). - 106 стр.: илустр.; 20 cm

780. *ЕКОЛОГИЈА, религија, етика* / приредио Вукашин Павловић. - 1. изд. - Београд: Завод за уџбенике, 2013 (Нови Сад: Сајнос). - 318 стр.; 20 cm. - (Библиотека Екологика).

781. *Економија и практична филозофија* / Бранко Бањ. - 6. изд. - Суботица: Економски факултет, 2012 (Суботица: Printex). - 390 стр.; 24 cm.

782. *Економски живот и морална свест* / Илија Станијчић. - Београд: Рад, 1955. - 29 стр.; 17 см. - (Раднички универзитет. Филозофија).

783. *Етика* / Коста Николић. - Нови Сад: Славија, 1931 (Нови Сад: Уранија). - 174 стр.; 19 cm

784. *Етика* / М. Ванлић. - Београд: Издао Братислав Л. Јанковић, 1929. - 120 стр.

785. *Етика* / Петар Кропоткин; уводна студија и коментари Латинка Перовић; превео с руског Вук Минић. - Подгорица: ЦИД, 2001 (Београд: Војна штампарија). - XXVI, 592 стр.; 21 cm. - (Библиотека Коријени).

786. *Етика горског вијенца* / Димитрије М. Калезић. - 2. допуњено изд. - Београд: Православље, 1987. - 156 стр.; 21 см. - (Библиотека Православља. Посебна издања; 24).

787. *Етика западних медија: антисрпска пропаганда деведесетих година XX века* / Слободан Вуковић. - Нови Сад; Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића; Београд: Институт друштвених наука, 2009 (Бачки Петровац: АД Култура). - 322 стр.: илустр.; 23 cm. - (Библиотека Theoria).

788. *Етика и алкохолизам* / Тома Г. Масарик; превео са намачког Петар М. Илић. - Београд: Трезвеност, 1909. - 23 стр.; 23 cm.

789. *Етика и биоетика* / Ружица Ж. Петровић. - Панчево: Еврорегионални центар за развој друштва у мултиетничким срединама In medias res, 2014 (Ковин: Штампа). - 188 стр.; 24 cm.

790. *Етика и границе филозофије* / Бернард Вилијамс; превела са енглеског Сања Степановић Тодоровић. - Београд: Плато, 2007 (Београд: Плато). - 240 стр.; 20 цм. - (Библиотека На трагу; 80)

791. *Етика и догматика* / Кн [Кнез] С. Н. Трубецкој; с руског превео Стев. М. Оканович. - Београд: Штампарија "Доситије Обрадовић" Аце М. Стојановића, 1909. - 32 стр.; 24 cm.

792. *Етика и естетика екрана* / Петар Љубојев. - Београд: Просвета, 1997 (Нови Београд: ЈОЖ принт). - 414 стр.; 21 cm. - (Библиотека Данашњи свет; књ. 1).

793. *Етика и законодавство: практикум* / Душанка Крајновић, Андријана Милошевић Георгиев, Валентина Маринковић. - 1. изд. - Београд: Фармацеутски факултет, 2013 (Београд: Colorgrafx). - 96 стр.: илустр.; 24 cm.

794. *Етика и Кривично Правосуђе* / М.[Михаило] П. Чубински. - Нови Сад: [Штампа Натошевић, 1926]. - 16 стр.

795. *Етика и материјалистичко схватање историје* / од К. Кауцког; превео Н. Дивац. - Београд: "Доситије Обрадовић", 1907. - 134 стр.; 21 цм.

796. *Етика и политика* / Михаило Марковић. - Београд: БИГЗ: Генес-с штампа: Просвета: СКЗ, 1994 (Београд: Београдски издавачко-графички завод). - VII, 393 стр.: слика аутора; 25 cm. - (Изабрана дела Михаила Марковића; том 7).

797. *Етика и политика* / Томислав Новаковић. - Београд: Desire, 2013 (Чачак: Светлост). - 158 стр.; 20 cm.

798. *Етика и политика у Есхиловој трагедији* / Милош Ђурић. - Београд: Српска краљевска академија, 1937. - 204 стр.; 25 см. - (Посебна издања / Српска краљевска академија; књ. 119. Философски и филолошки списи; књ. 31) (Издање Задужбине Милана Кујунџића; 6).

799. *Етика и политика хуманитарне помоћи* / Драгана Дулић. - Београд: Факултет безбедности: Службени гласник, 2007 (Београд: Гласник). - 228 стр.; 24 cm. - (Библиотека Уџбеници / Факултет безбедности [и] Службени гласник, Београд).

800. *Етика или Морална философија: проповеди и беседе Доситеја Обрадовића*. - Панчево: Браћа Јовановић, [1883] (у Панчеву: Браћа Јовановић). - 127 стр.; 16 cm. - (Дела Доситејева; књ. 5).

801. *Етика јавног и мултимедијалног комуницирања. Књ. 1* / Живојин Ђурић, Драган Суботић. - Београд: Институт за политичке студије, 2006 [и. е.] 2007 (Београд: КИЗ Центар). - 352 стр.; 23 цм. - (Едиција Јавно мњење и медији).

802. *Етика криминалистичко-обавештајног рада* / Александар Фатић, Срђан Кораћ, Александра Булатовић. - Београд: Институт за међународну политику и привреду, 2013 (Београд: Интерпринт). - 319 стр.; 24 cm.

803. *Етика неприхватања смрти* / Владимир Варава; са руског превео Мирољуб Авдаловић. Београд: Логос, 2010 (Београд: Зухра). - 172 стр.; 21 цм.

804. *ЕТИКА пословања* / Бранко Бањ, Александар Чучковић, Александра Бреу, Раденко Марић. - Суботица: Економски факултет, 2011 (Нови Сад: Offset print). - VI, 361 стр.; 21 cm.

805. *Етика православне цркве* / [Милош С. Анђелковић]. - Горњи Милановац: Дабробосанска Митрополија, 1994 (Горњи Милановац: Таково). - 265 стр.; 21 cm.

806. *Етика преображеног Ероса: проблеми Закона и Благодати* / Борис Вишеславцев; превео с руског Добрило Аранитовић. - 2. изд. - Београд: Логос, 2006 (Београд: Зухра). - 177 стр.; 20 cm.

807. *Етика просветних радника: (васпитача, учитеља, наставника и професора)* / Живко Славковић. - Краљево: Слово, 1993 (Краљево: Слово). - 37 стр.; 20 цм.

808. *Етика рата* / Јанићија Денића. - Београд: Просвета, 1915 (Београд: Просвета). - 111 стр.; 20 cm.

809. *ЕТИКА рата: хрестоматија* / [приредили] Драгана Дулић, Бранко Ромчевић. - Београд: Факултет безбедности Универзитета, 2010 (Нови Сад: Будућност). - 428 стр.; 24 цм.

810. *Етика сексуалног живота* / Лудвик Волтман; превод са немачкога. - Пожаревац: М. Б. Јанковић, 1911 (Пожаревац: Ђ. Наумовић). - 13 стр.; 20 cm. - (Библиотека "Будућност"; св. 9).

811. *Етика сећања: успомене команданта пешадијског пука Југословенске народне армије* / Будимир Стојковић. - Београд: Б. Стојковић, 2013 (Земун: Студио Graphic). - 447 стр.; 20 cm.

812. *ЕТИКА социјалистичког самоуправљања* / [аутори Раде Алексић ... и др.]. - Београд: Завод за унапређивање васпитања и образовња града Београд, 1980 (Београд: Србија). - 158 стр.; 24 см. - (Школске теме: усавршавање наставника и иновације у настави; 5)

813. *Етика социјалног рада: епистемолошки замеци филозофије морала* / Милан Петричковић. Београд: Социјална мисао, 2011 (Београд: Чигоја штампа). - 359 стр.; 23 цм.

814. *Етика средње мере и морално образовање примерима из живота* / написао Милош Р. Милошевић. - Београд: Рајковић и Ћуковић, [1922]. - 80 стр.; 25 cm.

815. *Етика Сутјеске* / Душан Недељковић; илустрације Пиво Караматијевић. - Београд: Просвета, 1964 (Београд: Београдски графички завод). - 159 стр.: илустр.; 21 см.

816. *Етика траве* / Милош Комадина. - Београд: Просвета, 1984. - 55 стр.; 24 см. - (Савремена поезија / Просвета).

817. *Етика у спорту* / Јово Радош. - Бачка Паланка: Логос, 2011 (Апатин: Филипринт). - 139 стр.; 21 cm.

818. *Етика хришћанске љубави: (етичка генеалогија и аксиологија)* / Ив. Г. Панчовски; превео Миодраг М. Михајловић. - Ниш: [б. и.], 1967 (Ниш: Просвета). - 310 стр.; 24 cm.

819. *Етика. Део 1, Неморалност бесмртности и етичка функција смрти* / Душан Недељковић. - Београд: Научно дело, 1969 (Пожаревац: Просвета). - 154 стр.; 19 см.

820. *Етика. Део 2, Рад, воља, радост* / Душан Недељковић. - Београд: Научно дело, 1971 (Пожаревац: Просвета). - 255 стр.; 19 см.

821. *Етика. Део 3, Дијалектика моралног искуства* / Душан Недељковић. - Београд: Научно дело, 1977 (Пожаревац: Просвета). - 188 стр.; 21 см.

822. *Етика: etos - moris* / Божо Совиљ, Слободан Морача. - Нови Сад: Факултет за спорт и туризам ТИМС, 2005 (Петроварадин: Максима). - 296 стр.; 23 cm.

823. *ЕТИКА: огледи из примењене етике*: Фајнберг, Вилијамс, Бирнбахер, Ди Џорџ, Хер, Гетман, Фут, Нортон, Стивенсон / [приредио] Драган Јаковљевић. - Подгорица: ЦИД, 1999 (Београд: Војна штампарија). - 347 стр.; 24 cm. - (Библиотека Посебна издања / ЦИД).

824. *Етика: приручник за студенте библиотекарства и информатике* / Јасна Јанићијевич. Београд: Филолошки факултет: Итака, 2010 (Београд: Белпак). - 178 стр.; 24 цм.

825. *Етичка схватања Светозара Марковића* / Александар Тодоровић. - Зајечар: "Тимок", 1966 (Бор: Штампарско-издавачко предузеће). - 149 стр.; 17 cm. - (Библиотека часописа "Развитак").

826. *Етичка схватања у Емпедокла и Анаксагоре* / М. Н. Ђурић. - Скопје: Филозофски факултет, 1956. - Стр.: [93]-118; 24 см. - (Посебан отисак / Жива антика).

827. *Етичке смернице за јавне службенике* / [Стручна група за етику, Центар за безбедносне студије]. - Београд: Стручна група за етику, Центар за безбедносне студије, 2013 (Нови Сад: Мала књига). - 117 стр.; 20 cm.

828. *ЕТИЧКИ кодекс за музеје: превод на српски језик* / [превод на српски језик Дубравка Смиљанић]. - Сарајево: Удружење ИЦОМ - Национални комитет Босне и Херцеговине; Београд: Национални комитет ИЦОМ-а Србије, 2007 ([Сарајево]: Арт 7). - 19 стр.; 21 цм.

829. *Етички стандарди за криминалистичко-обавештајни рад* / Александар Фатић, Срђан Корач, Александра Булатовић. - Београд: Центар за безбедносне студије, 2011 (Београд: Интерпринт). - 82 стр.; 21 cm.

830. *Етичко-морални основи безбедности* / Видимир М. Вељковић, Милан Д. Јовановић. - 1. изд. - Ниш: Висока школа струковних студија за криминалистику и безбедност, 2011 (Ниш: M kops centar). - 374 стр.; 25 cm.

831. *Етичност у науци и култури* / Александра Вранеш, Љиљана Марковић, Јасна Јанићијевич. Београд: Филолошки факултет, 2009 (Београд: Белпак). - 192 стр.; 25 цм.

832. *За једну етику рађања: елементи патристичке антропологије* / Жан-Клод Ларше; превод с француског Ирина Радосављевић. - Београд; Шибеник: Истина, 2008 (Београд: Финеграф). - 183 стр.: илустр.; 21 cm. - (Едиција Савремено богословље; 2).

833. *За слободу савести* / Драг. М. Михаиловић. - Крагујевац: Народна штампарија Сп. Р. Вулетића, 1912. - 121, III стр.; 20 cm.

834. *Зборник радова* / Међународна научна конференција Етика у науци и култури, Београд, 25-27. 09. 2009.; уредници Александра Вранеш, Љиљана Марковић; [превод Ксенија Вуловић, Јелена Симић]. - Београд: Филолошки факултет Универзитета, 2010 (Београд: Белпак). - 365 стр.: илустр.; 24 цм.

835. *Значај вере и морала у нашем народном животу* / написао Љубисав Р. Петковић. - Ниш: Штампарија Ђ. Мунца и М. Карића, 1913. - 35 стр.; 22 cm.

836. *И етика и политика: зло добра донијети неће: расправе, есеји и интервјуи о хуманости* / Слободан Наградић. - Бања Лука: Глас српски, 1999 (Бања Лука: Завод дистрофичара). - 332 стр.; 21 цм. - (Библиотека Освјетљења).

837. *Иде ли свет на боље или на горе ?* / написао Милан Кујунџић. - У Новоме Саду: [б.и.], 1870 (Нови Сад: Платонова штампарија). - 113 стр.; 16 cm.

838. *Из борбе за научни морал у Срба* / од Светомира Ристића. - Београд: Штампарија "Давидовић", Павловић и Друг, 1928. - 53 стр.; 24 cm.

839. *Из етике* / Димитрије М. Калезић. - Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке; Фоча: Православни богословски факултет Сарајевског универзитета, 2006 (Београд: Штампарија Српске патријаршије). - 144 стр.; 23 cm. - (Изабрана дела / Димитрије М. Калезић; коло 2).

840. *Из хеленских ризница: студије и огледи* / Милош Н. Ђурић. - Београд: Просвета, 1959. - 227 стр.; 21 см.

841. *Изазов нихилизма; Искуство разлике* / Михаило Ђурић. Београд: Службени гласник: Правни факултет Универзитета, 2009 (Београд: Гласник). - 292 стр.; 25 цм.

842. *Имати или бити?* / Ерих Фром; Гвозден Флего. - Београд: Народна књига: Алфа, 1998 (Ћуприја: Ротопринт). - 181 стр.; 20 см.

843. *Интерес и напор и морал и васпитање* / Џон Дјуи; превео са француског Милован Арсенијевић. - Скопље: "Немања", 1936. - 75 стр.; 21 см.

844. *ИСЛАМ и пословна етика: хрестоматија* / приредио Ранко Орлић; [превод Ранко Орлић, Драгољуб Јовић]. - Панчево: Мали Немо, 2006 (Београд: Вова). - 130 стр.; 21 цм. - (Библиотека Фокус).

845. Испуњавање живота: трагање за својим бићем / Станко Илић. - 3. изд. - Београд: Феникс либрис, 2011 (Београд: Невен). - 96 стр.; 19 cm. - (Одабрана дела Станка Илића; књ. 5).

846. *Историја хеленске етике* / Милош Н. Ђурић. - 1. изд. - Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997 (Крагујевац: "Никола Николић"). - 527 стр.; 25 цм. - (Изабрана дела Милоша Н. Ђурића / Завод за уџбенике и наставна средства; т. 5).

847. *Језик, личност, одговорност: философски огледи* / Саво Лаушевић. - Никшић: Друштво филозофа и социолога Црне Горе; Подгорица: Октоих, 1999 (Никшић: Коле). - 209 стр.; 17 цм. - (Библиотека Aletheia).

848. *Кодекс професионалне етике адвоката*. - Нови Сад: Адвокатска комора Војводине, 1995 (Нови Сад: Графо-офсет). - 41 стр.; 24 cm.

849. *Комунизам и отаџбина; Прилог питању о комунистичком моралу* / Борис Зихерл. - Београд: Култура, 1950 (Београд: Култура). - 81 стр.; 20 cm.

850. *Корпоративна друштвена одговорност: вредности, принципи, модели* / Драган Суботић. - Београд: Институт за политичке студије, 2009 (Београд: КИЗ Центар). - 315 стр.: табеле; 23 cm. - (Едиција Примењена корпоративна пословна етика / Институт за политичке студије; књ. 2).

851. *Корпоративна етика* / Предраг Дамњановић. - Чачак: Висока пословна школа струковних студија, 2012 (Београд: Чугура принт). - 226 стр.: граф. прикази, табеле; 24 cm.

852. *Корпоративна пословна етика и институције (нео)либералне и социјалне државе. Књ. 5* / Драган Суботић. - Београд: ИПС, 2009 (Београд: КИЗ Центар). - 384 стр.; 23 cm. - (Едиција Примењена пословна етика).

853. *Корпоративна пословна етика: вредности, начела, модели* / Драган Суботић. - Сремска Каменица: Факултет пословне економије, 2010 (Сремска Каменица: Атеље). - 292 стр.: илустр.; 25 cm.

854. *Косово и Метохија - српски Зид плача* / Остоја Д. Ђукић. - Челинац: Народна библиотека "Иво Андрић"; Бања Лука: Филозофски факултет, 2011 (Лакташи: Графомарк). - 1198 стр.: илустр.; 25 cm.

855. *Криза међународне етике: покушај анализе немачке расе и грехова блока централних (германских) европских сила* / од Милорада Типсаревића. - Београд: Издавачка књижара Е. Ајхштет-млађи, 1915 ([б. м.: б. и.]). - 66 стр.; 29 cm.

856. *Критика практичког ума* / Имануел Кант; превео с немачког Данило Баста. - Београд: Плато, 2004 (Београд: Плато). - 174 стр.; 21 цм. - (Библиотека На трагу; 73).

857. *Кршење биоетичких принципа* / Живко Славковић. - Краљево: Слово, 1994 (Краљево: Слово). - 15 стр.; 20 cm.

858. *Култура и етика у Матици српској: (од 1919. до 1929.)* / написао Љубомир Лотић. - Нови Сад: Матица српска, 1929 (Нови Сад: Д. Чампраг и друг). - 28 стр.; 21 cm. - (Библиотека "Садашњост"; св. 1).

859. *Левинас версус Хајдегер: онтолошка и етичка диференција и питање људске заједнице* / Драго Перовић. - Београд: Јасен, 2006 (Бачки Петровац: Култура). - 465 стр.; 21 цм. - (Философска библиотека Алетхеиа / [Јасен, Београд]).

860. *Леонардо да Винчи: филозоф и етичар* / Душан Недељковић. - Београд: Научно дело, 1956 ([Б. м.: б. и.]). - В, 306 стр., [24] листа с таблама; 25 см.

861. *Личност и морал* / Снежана Стојиљковић. - 2. допуњено изд. - Ниш: Филозофски факултет; Београд: Институт за педагошка истраживања, 2009 (Ниш: Пунта). - ХИ, 288 стр.: табеле; 24 цм

862. *Љубав и Етика* / Елен Кеј; превела с немачког Даринка Цветковићева. - Београд: С. Б. Цвијановић, 1919. - 48 стр.; 20 cm. - (Модерна библиотека; 14).

863. *Марксизам и етика* / Светозар Стојановић. - 2. редиговано изд. - Београд: Рад, 1962. - 31 стр.; 17 см. - (Етика. коло 1).

864. *Медицинска етика* / Милутин М. Ненадовић. - 2. prošireno i dopunjeno izd. - Kosovska Mitrovica: Medicinski fakultet, 2007 (Beograd: Bigraf). - VIII, 442 str.: ilustr.; 23 cm.

865. *МЕЂУНАРОДНИ стандарди и саопштења ревизије, уверавања и етике* / [приредила] Међународна федерација рачуновођа = [препаред бы] Интернационал Федератион оф Аццоунтантс; [уредник Рада Стојановић; превод Ива Василић]. - Београд: Савез рачуновођа и ревизора Србије: Рачуноводство, 2007 (Београд: Космос). - 1095 стр.; 23 цм.

866. *Метафизика морала* / Имануел Кант; превела с немачког Душица Гутеша; редактор превода Данило Н. Баста. - Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића; Цетиње: "Цетиње", 1993 ([Б. м.: б. и.]). - 300 стр.; 20 цм. - (Библиотека Номос).

867. *Мини предавања о макси стварима* / Лешек Колаковски; са пољског превела Бисерка Рајчић. - Београд: Плато, 1997 (Београд: Фонд "Капетан Драган"). - 89 стр.; 20 cm. - (Библиотека "На трагу"; 16).

868. *Мир на земљи: антологија* / са француског превела Мирјана Милошевић. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001 (Ваљево: "Топаловић"). - 236 стр.; 21 цм.

869. *Мисли о добру и злу* / Епископ Николај. - Линц: Православна црквена општина, 2000. - 128 стр.; 18 cm.

870. *Младост и страсти* / Владимир Димитријевић. - (2., допуњено изд.). - Београд: Православна мисионарска школа при храму "Св. Александра Невског", 1995 (Asprobalta: Melissa). - 144 стр.; 17 cm. - (Библиотека Православље и савременост; књ. 3).

871. *Морал војске* / Милорад Ђорђевић. - Београд: Војноиздавачки завод, 2000 (Београд: Војна штампарија). - 250 стр.; 24 cm.

872. *Морал заснован на природним законима* / М. Дезимбер; превео Милан И. Илић. - Београд: Штампарија "Привредник", 1929. - 160 стр.; 20 cm.

873. *МОРАЛ и демократија* / приредио Маринко Вучинић. - Београд: Демократска странка, Истраживачко-издавачки центар, 2007 (Крагујевац: Графостил). - 303 стр.; 21 цм. - (Мала библиотека Србија 21 - нови почетак. Српска демократска мисао).

874. *Морал и етика: основна значења термина и израза* / Витомир М. Стевановић. - Београд: С. Машић, 2003 (Београд: Теос). - 520 стр.; 18 cm. - (Нова; 196).

875. *Морал и наше време* / Јован Бабић. - Београд: Просвета, 1998 (Бор: Бакар). - 306 стр.; 21 cm

876. *Морал и одбрана* / Милорад Ђорђевић. - Београд: Војска, 2001 (Београд: Војна штампарија). - 391 стр.: граф. прикази; 25 цм. - (Посебна издања / Војска, Београд; књ. 54).

877. *Морал као форма друштвене свести и совјетски прагматизам*: предавање одржано на Коларчевом народном универзитету / Вељко Рибар. - Београд: Коларчев народни универзитет, 1953 (Београд: Народна банка ФНРЈ). - 18 стр.; 20 см.

878. *Морал у српском отаџбинском рату: (1992-1995)* / Јово Блажановић; [предговор Станко Ништић]. - 1. изд. - Бања Лука: Народна и универзитетска

библиотека "Петар Кочић", 1999 (Бања Лука: Графид). - 246, [12] стр. с таблама: илустр.; 20 цм.

879. *МОРАЛ у учењу Светозара Марковића и данас*: зборник радова са научног скупа одржаног 22 и 23 септембра 1983 године у Светозареву / [уредник Радојица Зиројевић]. - Светозарево: Марксистички центар "Светозар Марковић": Светозареви сусрети. - 449 стр.: илустр.; 24 см. - (Библиотека Светозареви сусрети; св. 7).

880. *Морална особа: психолошко проучавање младих* / Бошко В. Поповић, Живан Ристић. - Београд: Институт за педагошка истраживања: Просвета, 1989 (Нови Сад: Просвета). - 162 стр.: илустр.; 24 cm. - (Библиотека Истраживачки радови; 72).

881. *Морална чистоћа у браку* / Е. Г. Вајт. - Београд: Ж. А. Јанаћ, 1935 (Београд: Глобус). - (Библиотека 99).

882. *Морални живот у рату и у миру* / Војислав Бакић. - Београд: Српско учитељско удружење, 1920 (Београд: "Давидовић"). - V 113 стр.; 24 см.

883. *Морални развој и морално васпитање: когнитивно-развојно схватање* / Љиљана Миочиновић. - Београд: Институт за педагошка истраживања, 2004 (Београд: Чигоја штампа). - 191 стр.; 30 cm.

884. *Морално богословље: (хришћанска етика)* / Бранислав Кончаревић. - Србиње: Духовна академија "Св. Василија Острошког", 2003 (Србиње: Марић-Арт). - 296 стр.; 21 cm. - (Библиотека Хришћанска етика и аскетика; књ. 2).

885. *Морално-еколошка култура* / Крсто Ш. Килибарда. - Београд: "Драганић", 1998 (Београд: Јанус). - 313 стр.: табеле; 24 cm. - (Библиотека Студије).

886. *Моралност права* / Лон Л. Фулер; [превод с енглеског Силва Митровић]. - 2. изд. - Београд: Правни факултет Универзитета, Центар за издаваштво и информисање, 2011 (Београд: Планета принт). - 196 стр.; 24 cm. - (Библиотека Светска правна баштина; 20).

887. *Мудри као змије и безазлени као голубови* / Владета Јеротић. - Београд: Арс Либри; Земун: Невен, 2005 (Земун: Невен). - 363 стр.; 20 цм. - (Библиотека Сабрана дела / Владета Јеротић; коло 1, књ. 9).

888. *Мудрост и мач: филозофи о тајнама мира и рата* / Илија Кајтез. - Београд: Медија центар "Одбрана", 2012 (Београд: Војна штампарија). - 748 стр.; 25 cm. - (Библиотека "Војна књига"; књ. 1757).

889. *Народна вера и етика у народним песмама* / од Доброс.[Добросава] М. Ковачевића. - Београд: Штампарија М. Јовановића, 1899. - 75 стр.; 24 cm.

890. *Наук о етичким начелима* / од Харалда Хефдинга; превео Миливоје Н. Јовановић. - Београд: [с. н.], 1898 (Београд: Штампарија Светозара Николића). - 54 стр.; 21 cm.

891. *Наука и религија: једна философска паралела између хришћанских идеала и натуралистичких принципа по Павлу П. Соколову* / протосинђел Платон; по Павлу П. Соколову. - Јагодина: Штампарија Ђорђевића и Гилића, 1906 (Штип: Књиговезница Лазар Пешић). - ИИ, 93 стр.; 21 см. - (Наука и религија).

892. *Наука о моралу* / Јулес Паыот; с француског превео Влад. Т. Спасојевић. - [2. изд.]. - Београд: Г. Кон, 1925 (Београд: "Мироточиви"). - ХИ, 245 стр.; 20 цм.

893. *Наши односи са ближњим* / архимандрит Емилијан Метеоритски и Светогорски; [превод Маја Рашовић]. - [Краљево]: Манастир Жича, 2006 (Врњачка Бања: Интерклима-графика). - 61 стр.: ауторова слика; 16 cm. - (Библиотека Мали мисионар; књ. 2).

894. *Нова етика: превод с немачког* / од Антона Менгера. - Панчево: Напредак, 1920 (Панчево: Напредак). - VIII, 108 стр.; 20 cm.

895. *Његош етика и медицина*: (научна стручна расправа) / Божо Вуковић. - Подгорица: Унирекс, 2005 (Ужице: Графичар). - 64 стр.: илустр., факс.; 21 цм. - (Библиотека Медицина).

896. *О дужностима. Део 1* / Вуко Павићевић. - Београд: Рад, 1957 (Приштина: "Миладин Поповић"). - 48 стр.; 17 cm. - (Етика / Раднички универзитет).

897. *О дужностима. Део 2* / Вуко Павићевић. - 2. редиговано изд. - Београд: Рад, 1962 (Загреб: Загреб). - 41 стр.; 17 cm. - (Етика; коло 1).

898. *О комунистичком моралу* / В. Колбановски; [превео Драгиша Живковић]. - [1. изд.]. - Београд; Загреб: Култура, 1946. - 35 стр.; 17 см.

899. *О мотивима човечјих поступака: посебно о етичким мотивима и њиховим подврстама* / Л. Ј. Петражицки; у преводу Т. Подгорца; [поговор Тодор И. Подгорац; предговор Андрзеј Којдер; родослов Петражицких Алексеј Петражицки]. - Крагујевац: Правни факултет, 2007 (Крагујевац: Сквер). - 144 стр.: генеал. табла; 24 цм.

900. *О нормативистичкој концепцији генезе морала: (у делима Радомира Лукића)* / Душан Николић. - [Нови Сад: Матица српска, 1995]. - Стр. 165-168; 24 cm.

901. *О пријатељству; О дужностима; О старости* / Марко Тулије Цицерон; [превели Бранко Б. Гавела и Василије Томовић]. - Београд: Култура, 1955 (Београд: Култура). - ХИИИ, 294 стр.: илустр.; 20 см.

902. *О супротстављању злу силом* / Иван Иљин; превела с руског Ана Јаковљевић. - Београд: Логос, 2012 (Београд: Зухра). - 193 стр.; 21 цм. - (Библиотека Руски боготражитељи).

903. *О херојима: хероизму и обожавању хероја у историји* / Тома Карлајл; са енглеског превео Б. Кнежевић. - Београд: Српска књижевна задруга, 1903. - XV, 326 стр.; 20 см.

904. *О хришћанском карактеру* / говорио Петар С. Протић. - Београд: Штампарија П. К. Танасковића, 1896. - 23 стр.; 24 cm.

905. *О части* / Артур Шопенхауер; превео П. Д. Вукић. - Сарајево: И. Ђ. Ђурђевић, 1914 (Сарајево: Српска дионичарска штампарија). - 50 стр.; 18 цм.

906. *О човековом позвању: оглед из парадоксалне етике* / Николај Берђајев; превела са руског Мирјана Грбић. - Београд: Zepter Book World, 2000 (Београд: Зухра). - 323 стр.; 21 cm. - (Библиотека Руски боготражитељи).

907. *Огледи из моралне и политичке филозофије* / Ристо Тубић. - Бања Лука: Глас српски, 2003.

908. *Одговорност за другога: аспекти Левинасове филозофије* / приредио, превео и библиографију саставио Драго Перовић. Никшић: Филозофски факултет, 2003. - 303 стр. - 25 цм. - (Луча XVIII/XIX).

909. *Однос морала према обичају и праву* / Миладин Животић. - 2. редиговано изд. - Београд: Рад, 1962. - 37 стр.; 17 см. - (Етика. коло 1).

910. *Општа етика* / Драгиша М. Ђурић. - Београд: [б. и.], 1937 (Београд: Коста М. Бојковић). - 768 стр.; 25 cm.

911. *Осврт на америчка схватања односа између националног интереса и морала* / Андреја Милетић. - Нови Сад: Матица српска, [1978] ([б. м.: б. и.]). - Стр. 123-136; 24 cm.

912. *Педагогија и етика* / Душан Рајичић. - (с.л.): (с.н.), (с.а.). - Различита пагинација; 30 cm

913. *Писма пријатељу* / Луције Анеј Сенека; превео с латинског Албин Вилхар. - Нови Сад: Матица српска, 1978. - 639 стр.; 20 см. - (Античка књижевност).

914. *Питагора и питагоровци као етичари* / М. Н. Ђурић. - Скопје: Филозофски факултет, 1955. - Стр.: [416]-424; 24 см. - (Посебан отисак / Жива антика).

915. *Под дрветом сазнања добра и зла* / Светомир Бојанин. - Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2008 (Бања Лука: Графид). - 196 стр.; 21 цм. - (Библиотека Видици).

916. *Покушаји за народно и лично унапређење* / написао Архимандрит В. Пелагић. - У Биограду: Штампарија Н. Стефановића и дружине, 1871. - 236, [7] стр.; 20 цм.

917. *Политика и интернет етика* / Драган Суботић, Живојин Ђурић. - Београд: Институт за политичке студије, 2009 (Београд: Центар). - 279 стр.: граф. прикази; 24 cm. - (Едиција Примењена политикологија; књ. 4).

918. *Политика и мултимедијска етика* / Драган Суботић, Живојин Ђурић. - Београд: Институт за политичке студије, 2008 (Београд: Центар). - 265 стр.: граф. прикази; 23 cm. - (Едиција Примењена политикологија; књ. 3).

919. *Политичка или социјална етика Платонова* / М. Н. Ђурић. - Скопје: [б. и.], 1954 (Скопје: Печатница при Филозофскиот факултет). - 20 стр.; 24 cm.

920. *Полна етика: са примерима етичко-полних сукоба из живота* / Август Форел; с немачког превео М. С. Недић. - Београд: Напредак, 1923. - 55 стр.; 16 cm.

921. *Посао: 16 основних начела пословног живота* / Херберт Н. Касон. - Београд: [б. и., 19??] (Београд: Ж. Мацаревић). - 97 стр.; 21 cm. - (Библиотека Савремени трговац; књ. 3).

922. *Пословна етика* / Мирослав М. Милутиновић. - Ниш: Б. Момчиловић, 2012 (Ниш: Момчиловић ЛБЛ). - 175 стр.; 26 cm.

923. *Пословна етика и вештине комуницирања: прилози за корпоративну пословну етику услужног бизниса, менаџмента и предузетништва. Књ. 1* / Драган Суботић. - Београд: ИПС, 2007 (Београд: КИЗ Центар). - 356 стр.: граф. прикази, табеле; 24 цм.

924. *Пословна етика: одабрана поглавља из етике, морала, социологије рада и културе пословања* / Драган Суботић, Јовица Љ. Лазић. - Београд: Центар, 1997 (Београд: Центар). - XVI, 345 стр.; 21 cm. - (Менаџментско-социолошке свеске; св. 1).

925. *Поуке старих Грка* / Добросав М. Стојнић. - Ваљево: Клуб љубитеља културно-историјских споменика "Тешњар", 1999 (Ваљево: Ваљевопринт). - 31 стр.; 17 cm.

926. *Право и морал под утицајем односа власти* / Михаљ Шаму; [превела Агнеш Картаг-Одри]. - [Нови Сад]: Матица српска, [1992]. - Стр. 51-57; 24 цм.

927. *Право на леност* / Пол Лафарг; превео Милорад Недељковић. - Београд: Ново време, 1903 (Београд: "Вук Караџић" Штамп. Гавр. Давидовића). - 62 стр.; 16 cm.

928. *Православље као правоживље* / саставио А. В.; [превели хиландарски монаси]. - 2., исправљено изд. - Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 1998 (Ασπροναλτα: Μελισσα). - 154 стр.: илустр.; 24 cm.

929. *Православна аскетика за мирјане: о борби са страстима* / Павле Гумеров; [превод Наташа Јефтић]. - Бања Лука; Босански Петровац: Епархија бихаћко-петровачка, 2011 (Бања Лука: Графид). - 140 стр.: илустр.; 20 цм.

930. *Православна хришћанска етика или наука о хришћанском моралу: за свештенике и ученике богословије* / написао Петар С. Протић. - Београд: Штампарија код Просвете - С. Хоровица, 1897. - 175, ВИ стр.; 24 cm.

931. *Проблеми и историја етике* / Виктор Штерн; са немачког превео Ж. Цветковић. - Београд: Штампарија Д. Поповића, 1938. - 110 стр.; 17 cm.

932. *ПРОМОЦИЈА етике и борба против корупције* / [уредници Даријо Лазић, Данијела Колунција]. - Бања Лука: Transparency International Bosna i Hercegovina, 2005 (Бања Лука: Графид). - 102 стр.: илустр.; 21 цм.

933. *ПРОФЕСИОНАЛНА етика инжењера* / приредили Драгољуб Б. Ђорђевић, Богдан Ђуровић. - 1. изд. - Ниш: Машински факултет, 2011 (Ниш: Свен). - 146 стр.: граф.прикази, табеле; 25 cm.

934. *Психолошке основе моралног мишљења* / Бошко В. Поповић, Љиљана Миочиновић, Живан Ристић. - Београд: Институт за педагошка истраживања: Просвета, 1984. - 330 стр.: графички прикази; 24 см. - (Библиотека Истраживачки радови / Институт за педагошка истраживања; 57).

935. *Пут ка очигледности* / Иван Ильин; превео с руског Радослав Божић. - Београд: Логос, 2012 (Београд: Зухра). - 201 стр.; 21 cm. - (Библиотека Руски боготражитељи).

936. *Радна етика*/ [аутори Александар Ђурђев и Никола Велимировић;]. - Нови Сад: Центар за савремену едукацију, 2009 (Нови Сад: Арт принт). - 79 стр.: илустр.; 21 cm.

937. *Развој моралних врлина* / Павле Чубровић; [преводилац Емина Шеховић]. - Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, 2011 (Панчево: Графос интернационал). - 109 стр.; 21 cm.

938. *Развој моралног мишљења* / Јован Мирић. - Београд: Калеком: Институт за психологију Филозофског факултета, 2000 (Раља: Калеком, Графос). - 291 стр.; 24 цм. - (Едиција Искуства).

939. *Развој моралног сазнања: расуђивање о особи* / Бошко В. Поповић, Љиљана Миочиновић, Живан Ристић. - Београд: Просвета, 1981. - 209 стр.; 24 см. - (Библиотека Истраживачки радови; 41).

940. *Разговори о етици и социјализму* / Вуко Павићевић, Петар Живадиновић, Бериславш Шефер; [илустратор Југослав Влаховић]. - Београд: Народна књига, 1978 (Љубљана: Младинска књига). - 174 стр.: илустр.; 23 цм. - (Зрнца великог света).

941. *Распећа новинарске етике* / Живорад Ђорђевић. - Београд: Центар за савремену журналистику, 2006 (Београд: Мрљеш). - 189 стр.; 24 цм. - (Библиотека Масс-медиа; књ. 4).

942. *Религија и морал* / Мухамед Филиповић. - Београд: Рад, 1958 (Приштина: Рилиндја). - 35 стр.; 17 cm. - (Наука и религија / Раднички универзитет).

943. *Религије и вредности: три критичке расправе* / Драган Јаковљевић. - Подгорица; Београд: Ратио; Ниш: Свен, 2006 (Ниш: Свен). - 150 стр.; 24 цм.

944. *С оне стране добра и зла; Генеалогија морала* / Фридрих Ниче. - Београд: Српска књижевна задруга, 1993. - 378 стр.; 18 цм.

945. *Савремена метаетика* / Светозар Стојановић. - 1. изд. - Београд: Завод за уџбенике, 2006 (Суботица: Минерва). - 317 стр.; 22 цм. - (Изабрана дела / Светозар Стојановић; том 1, књ. 1).

946. *САВРЕМЕНА филозофија морала* / Мур ... [и др.]; одабрао и приредио Драган Јаковљевић. - Подгорица; Београд: Ратио, 2002 (Панчево: Вјетар). - XVII, 273 стр.; 25 cm.

947. *Самом себи* / Марко Аурелије Антонин; превод са грчког Албин Вилхар; предговор Милош Н. Ђурић. - Београд: Плато, 1998. - 143 стр.; 21 см.

948. *Самурајска етика и модерни Јапан: о делу Хагакуре* / Јукио Мишима; превод Соња Вишњић Жижовић, Београд: Либер, 2009 (Београд: Зухра). - 173 стр.; 17 цм.

949. *Скептичари* / М. Н. Ђурић. - Скопје: Филозофски факултет, 1958. - Стр.: [4]-20; 24 см. - (Посебан отисак / Жива антика).

950. *Слобода морала* / Христо Јанарас; са предговором епископа Калиста Диоклијског; са енглеског превео Александар Ђаковац. - Крагујевац: Каленић, 2007 (Нови Сад: Graphic). - 222 стр.: илустр.; 24 cm.

951. *СЛОБОДА, насиље, идентитет*: (зборник радова) / [уредник Кристина Бојановић]. - Подгорица: Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори, 2012 (Београд: Службени гласник). - 183 стр.; 24 цм.

952. *Сократ и његово етичко учење* / Милош Ђурић. - Београд: Геца Кон, 1938 (Београд: Зора). - 47 стр.; 23 см.

953. *Солидарност и милосрђе* / Слободан Наградић. - 1. изд. - Котор Варош: Општинска организација Црвеног крста, 2000 (Котор Варош: РЦ Принт). - 192 стр.; 18 цм. - (Библиотека Вох хумана).

954. *Сопство као други* / Пол Рикер; с француског превео Спасоје Ћузулан. - Београд; Никшић: Јасен, 2004 (Ужице: Графичар). - 370 стр.; 21 цм. - (Философска библиотека Алетхеиа; 25).

955. *Социјалистички хуманизам данас* / Руди Супек. - 2. редиговано изд. - Београд: Рад, 1962. - 39 стр.; 17 см. - (Етика. коло 1).

956. *Социјална етика* / написао Чед. [Чедомир] Марјановић. - Београд: Штампарија Привредник, 1932 ([б. м.: б. и.]). - 84 стр.; 24 cm.

957. *Социологија морала* / Радомир Д. Лукић. - 2. изд. - Београд: Научна књига, 1976. - 621 стр.; 24 см.

958. *Социологија морала у делима Димитрија Туцовића* / Милан Миладиновић, Живан Стојковић. - Лесковац: [Народни музеј], 1994 (Лесковац: Напредак). - 140 стр.; 21 cm. - (Посебна издања Народног музеја у Лесковцу; књ. 21).

959. *Списи из практичке филозофије* / Бранислав Петронијевић; приредио и поговор написао Јован Бабић. - [1. изд.]. - Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1998 (Суботица: Бирографика). - 387 стр.: ауторова слика; 24 cm. - (Изабрана дела Бранислава Петронијевића; том 7).

960. *Списи о милости; за чим следи Расправа о љубавним страстима* / Блез Паскал; превео Бојан Савић Остојић. - Београд: Службени гласник, 2012 (Београд: Гласник). - 177 стр.; 18 cm. - (Библиотека Уметност и култура. Колекција 1001 књига; 52).

961. *Српска народна етика: према народној књижевности* / припремио Тихомир Илић. - Београд: [б. и.], 1975 (Београд: "Радиша Тимотић"). - 185 стр.; 20 см.

962. *Срце моје и твоје у љубави стоје: психологија љубави* / Мајда Ријавец, Дубравка Миљковић. - 1. изд. - Чачак: Легенда, 2002 (Чачак: Светлост). - 296 стр.; 21 цм. - (Библиотека Зрно соли; књ. бр.1).

963. *Срце у хришћанској и индијској мистици* / Борис Вишеславцев; превео с руског Добрило Аранитовић. - Београд: Логос, 2008 (Београд: Зухра). - 60 стр.; 17 cm. - (Библиотека Реч / [Логос])

964. *Стандарди судијске етике* / Друштво судија Србије. - Београд: Друштво судија Србије, 2003. - 22 стр.; 24 cm .

965. *Старешина - ауторитет - заповедање* / Владо Топић. - 1. изд. - Бања Лука: Удружење дефендолога Републике Српске: Глас српски, 1998 (Бања Лука: Глас српски). - 90 стр.: илустр.; 23 цм.

966. *Страх и дрхтање* / Серен Кјеркегор; предговор, превод и напомене Слободан Жунић. - Београд: Плато, 2002. - 359 стр.; 20 см.

967. *Сфинга цивилизације: преглед морално-етичких учења, обичаја и вјеровања, традиције и сродних феномена у цивилизацијском трајању* / Остоја Ђукић. - Бања Лука: Филозофски факултет; Челинац: Народна библиотека "Иво Андрић", 2005 (Лакташи: ГрафоМарк). - 1306 стр.: илустр.; 25 цм.

968. *ТЕМЕ хришћанске етике* / Г. Мандзаридис ... [и др.]; [превела Јелена Касапис]. - Крагујевац: Каленић, 2004 (Нови Сад: Будућност). - 174 стр.: илустр.; 21 cm.

969. *Теорија о врлини код Дијадоха Фотичког* / Борис Брајовић. - Фоча: Православни богословски факултет "Свети Василије Острошки", 2012 (Источно Сарајево: Марвел). - 81 стр.; 21 цм.

970. *Теорија права и морала* / Лав Јосифович Петражицки; превео с руског Петар Буњак; поговор Стеван Врачар. - Београд: Службени лист СРЈ; Подгорица: ЦИД; Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1999 (Београд: Војна штампарија). - 626 стр., [1] лист с ауторовом сликом; 25 cm. - (Библиотека Плејада).

971. *Тоталитет и бесконачност* / Емануел Левинас; с француског превео Спасоје Ћузулан. - 1. изд. - Београд: Јасен: Службени лист СЦГ; Загреб: Деметра, 2006 (Београд: Плато). - 280 стр.; 21 цм. - (Философска библиотека Алетхеиа / [Јасен, Београд]; књ. 28).

972. *Трагање за врлином: студија из теорије морала* / Аластер Макинтајер; превела с енглеског Софија Мојсић, 2006 (Београд: Плато). - 362 стр.; 20 цм. - (Библиотека "На трагу"; 76).

973. *Тумачење кодекса етике* / Јован Мирић. - [1. изд.]. - Београд: Центар за примењену психологију Друштва психолога Србије, 2003 (Београд: Центар за примењену психологију). - 104 стр.; 24 cm.

974. *Увод у полицијску етику* / Мирослав Јевтовић. - 2. изд. - Београд: Криминалистичко-полицијска академија, 2009 (Београд: Инпресс). - X, 378 стр.; 25 цм.

975. *Увод у пословну етику* / Бранко Бањ. - Зрењанин: Београд, 2005 (Београд: Чигоја штампа). - 198 стр.; 21 cm.

976. *Увод у психологију морала* / Бошко Поповић. - Београд: Научна књига, 1973. - 260 нстр.; 24 см.

977. *Улога правника у уношењу морала у право* / Радомир Лукић. - Београд: б.и., 1983. - Стр. 27-32; 30 cm.

978. *Уметност и зло: прилози анатомији политичке похоте* / Предраг Р. Драгић Кијук. - Рума: Српска књига, 2005 (Рума: Српска књига). - 269 стр.; 18 cm. - (Библиотека Сизифов труд; књ. 1).

979. *Умеће умирања или уметност живљења; Путокази савремених духовности* / архимандрит Рафаил (Карелин); превод с руског Марина Тодић [прво дело], Мирослав Голубовић [друго дело]. - Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 2004 (Београд: Финеграф). - 397 стр.: илустр.; 21 cm. - (Библиотека Образ светачки; књ. 75).

980. *Упут за извођење моралне наставе* / Милутин Ђ. Миловановић. - [Б. м.: б. и.], 1934 (Битољ: Просвета). - 33 стр.; 16 cm.

981. *УТИЛИТАРИЗАМ и пословна етика:* хрестоматија / приредио [и предговор написао] Ранко Орлић. - Панчево: Мали Немо, 2007 (Панчево: Мали Немо). - 122 стр.; 21 цм. - (Библиотека Фокус / Мали Немо, Панчево).

982. *Фармацеутско законодавство и етика* / Душанка Крајновић, Велантина Маринковић, Андријана Милошевић Георгиев. - 1. изд. - Београд: Фармацеутски факултет, 2013 (Београд: Colorgrafx). - 143 стр.: илустр.; 24 cm.

983. *Филозофија и етика телесне културе* / Александар Керковић, Добрица Живковић, Светислав М. Јарић. - 1. изд. - Ниш: С.И.А., 2007 (Ниш: Галеб). - 294 стр.; 24 cm.

984. *Филозофија са етиком* / Јово Радош. - 3. изд. - Бачка Паланка: Логос, 2011 (Апатин: Филипринт). - 153 стр.: илустр.; 24 cm. - (Библиотека Уџбеници и приручници / Логос).

985. *Филозофски темељи морала и права* / Остоја Ђукић. - Бања Лука: Филозофски факултет, 2002 (Лакташи: Графомарк). - 502 стр.; 25 цм. - (Библиотека Научне монографије).

986. *Философија и живот* / Миленко Ст. Миловановић. - Скопље: [б. и.], 1939 (Скопље: "Немања"). - 15 стр.; 23 cm.

987. *Хегел и проблем утемељења практичке филозофије* / Миленко А. Перовић. - [Нови Сад: Матица српска, 1997]. - Стр. 7-23; 24 cm.

988. *Хобсова уговорна теорија* / Марко Докић. - Подгорица: ЦИД, 2006 (Београд: Бирограф). - 180 стр.; 20 cm. - (Библиотека Посебна издања / [ЦИД, Подгорица]).

989. *Христова етика* / Ксенија Атанасијевић. - Београд: Штампарија "Привредни преглед", 1933. - 8 стр.; 24 cm.

990. *Хришћанска етика* / Евгеније В. Спекторски; превео с руског оригинала: проф. Борко Борчић. - Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 1999 (Врњачка Бања: Интерклима). - 191 стр.: илустр.; 21 cm. - (Едиција Савремена православна теологија).

991. *Хришћанска етика и спорт: молитва, аскеза и спорт* / Хаџи Милош В. Видаковић. - Панчево: "Вишњић", 2007 (Панчево: Passage group). - 264 стр.: илустр.; 24 cm.

992. *Хришћанска етика. 1, Увод - основна начела, савремена проблематика* / Георгије И. Мандзаридис; превео са грчког Драган Поповић. - Крагујевац: Каленић, 2011 (Крагујевац: Сквер). - 225 стр.: илустр.; 24 цм.

993. *Хришћанска етика. Део 2* / Чед. Марјановић. - Београд: [б. и., б. г.]. - стр.; 24 cm. - (Библиотека савремених религиозно-моралних питања: књ.).

994. *Хришћанска онтологија личности и феноменологија субјективности: Зизиулас и Левинас у дијалогу* / Радисав Маројевић. - Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2010 (Београд: Гласник). - 103 стр.; 21 cm.

995. *Хришћански етос и догма* / Здравко Пено. - Београд: Верско-добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, 2012 (Београд: Донат граф). - 203 стр.; 21 cm.

996. *Човек и етички принципи* / Драган Б. Ђорђевић. - Јагодина: Први Српски Уметнички Штампарски Завод "Гутенберг" Браће П. Стефановића и Милошевића, 1908. - 41, 87, 46 стр.; 19 cm.

997. *Чојство и јунаштво старих Црногораца* / Герхард Геземан; с немачког превео Радосав Меденица. - [Фототипско изд.]. - Подгорица: Унирекс, 1996 (Краљево: Слово). - 282 стр.: илустр.; 23 cm. - (Библиотека Хит издања).

998. *Шопенхауер и Ниче* / Георг Зимел; превела с немачког Душка Добросављев. - Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008 (Нови Сад: Будућност). - 291 стр.; 18 cm. - (Библиотека Елементи; 77).

999. *Шта је све потребно да постанеш "праведни судија"!* / Лаз. [Лазар] Урошевић. - [Београд]: Удружење судија Краљевине Југославије, 1936 (Београд: "Грегорић"). - 28 стр.; 23 cm.

1000. *Шта су то морал и етика* / Светозар Стојановић. - 2. редиговано изд. - Београд: Рад, 1962 (Загреб: Загреб). - 32 стр.; 17 см. - (Етика. коло 1).

Избор, предговор и библиографија моралне филозофије:
Остоја Ђукић и Горан Стојановић

Захвалница:
Штампање ове књиге финанцијски су омогућили: Филозофски факултет Бања Лука; Европски дефендологија центар за научна, политичка, економска, социјална, безбједносна, социолошка и криминолошка истраживања; ПП „Ђукић", власник Момчило Ђукић.

Напомена:
Сва права, текстова који су сабрани и објављени у овој хрестоматији, задржавају изворни аутори и издавачи њихових оригиналних дјела.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

17(082.2)

ФИЛОЗОФИЈА морала : хрестоматија текстова о морално-етичким проблемима / приредили Остоја Ђукић, Горан Стојановић. - Бања Лука : Филозофски факултет, 2014 (Лакташи : Графомарк). - 1204 стр. : фотогр. ; 24 cm

Тираж 150. - Извори и напомене: стр. 1071-1138. - Библиографија моралне филозофије: стр. 1143-1204.

ISBN 978-99955-59-46-5

COBISS.RS-ID 4535576